احقاق الحق وازهاق الباطل

مؤلف قاضی شهید سعید سید نور الله مرعشی شوشتری نور الله تربته وعطر الله مرقده

الذین ینقضون عهد الله من بعد میثاقه

mon pere dit à ma mere que je vais à la bazar pour acheter un livre français et puis j'etais besoin un livre classique

احقاق الحق وازهاق الباطل

احقاق الحق قاضی نور الله شوشتری ... شرح بر کشف الحق ...

... انغمسوا من غاية الجهل والجلافة للخلاف على الخلافة

وعصبها بكل حيلة وخرافة فمن الخالي عن العلم والشراعة المملو من الجهل والكثافة فلم يزل كانوا بآيات الله

يشترون ثمناً قليلاً ... نبذوا الحق وراء ظهورهم فاشتروا به ثمناً قليلاً فبئس ما يشترون وكانه الى ما ذكرناه من القضية

اشار عباس بن عتبة بن ابي لهب الهاشمي عند وقوع الرزية ... من مبلغ عني النبي محمداً ان الوصي عادوا

ان الذين امرتهم ان يعدلوا لم يعدلوا الا عن الايمان غصبوا امير المؤمنين مكانه واستأثروا بالملك

واستعفوا ... نطقوا الفاطمة البتول واخرجوا امير ... على قرآن وتلك النكث والنقض والابرام الغصب

والنصب والانضمام عبدة ... بعيد عن ... الاصنام ... قادحة كبرت

في الاسلام فقد صدرت عن اصحاب موسى ... اعظم من هذا الخطوب اذ قد ...

جمهور اصحاب من بني اسرائيل ... واشد التبديل ... العجل ... الترصون ...

ودفعوه باليد والرجل ... عن ... عليه السلام ... او تعرف ... من ... والقذة

بالقذة والنعل بالنعل ثم لما قصروا على اضلهم السابقة ... الائمة وغصب الخلافة باقامة ... ابها

على جحود اخبار الامامة ونفوا اشتراط النص والعصمة في الائمة ... بين الكثافة ... الخلافة

بلا نزاهة ملامة ... عن الكافة وجعلوا ذلك من الاصول المطاعة وادهم مقالات المنتسبين الى اهل السنة

والجماعة لاجرم كل من جاء بعدهم متقمصاً للسلطنة والايالة مع خلوه عن العصمة والعدالة بادر الى تعظيم

المتسمين باهل السنة واشياعهم ومال الى تكريم شأنهم وترويج مقالاتهم وانقض علماء الشيعة الى الكميت

بطلا فتهم القائلين بعدم صحة خلافتهم فقد كان لهذه الفرقة الناجية خصماء عظماء وجهلاء وسفهاء واعداء

اشداء واعوان اقوياء اولي السيف والسنان والبغض والشنآن والزور والبهتان والبغي والعدوان والكفر

والطغيان لما في قلوبهم من نتايج الاحقاد الجاهلية والاضغان البدرية التي ... بالعهد عداوة لمولانا

امير المؤمنين ووصي رسول رب العالمين امام البررة وقاتل الكفرة والفجرة والاولاد الطاهرة المعصومين

والائمة القادة المظلومين ولهذا كانوا في اكثر الاعصار مختفين في زاوية التقية متوقعين عن ملوك عصرهم

نزول البلية الى ان وفق الله تعالى السلطان الفاضل السعيد غياث الدين اولجايتو محمد خدابنده

انار الله برهانه لخلع قلادة التقليد وكشف الحق ونهج الصدق بالتأمل الصادق والنظر السديد فنقل اولاً

عن مذهب الحنفي الذي نشأ فيه من الصغر الى مذهب الشافعي الذي كان اقل شناعة من المذاهب الاخر ثم

لما ظهر له من مناظرة ... صدر جهان البخاري الحنفي مع المولى نظام الدين عبد الملك المراغي الشافعي بطلان

كلا المذهبين واطلع على ... حقيقة مذهب الشيعة في الدين حكم باحضار علماء الامامية من الامصار

واختار من بينهم لمناظرة الاعداء الشيخ الاجل المصنف العلامة تاج ارباب العمامة حجة الخاصة على العامة

لسان المتكلمين سلطان الحكماء المتاخرين جامع المعقول والمنقول المجتهد في الفروع والاصول

الذي نطق الحق على لسانه ولاح الصدق من بنانه آية الله في العالمين جمال الحق والحقيقة والدين

الشيخ المؤيد في استنباط الحكم المتين بالسداد الفطري الحسن بن سديد الدين يوسف بن المطهر الحلي رحمه الله

في جوار النبي وآله والبسه من حلل رحمته وحلى افضاله فناظرهم العلامة واثبت عليهم بالبراهين

العقلية والحجج النقلية بطلان مذاهبهم العامية وحقية المذهب الامامية على وجه تمنوا ان يكونوا

جماداً او سجراً ... بهتوا كانهم التقموا حجراً ثم اكد ذلك بتصنيف الكتاب المستطاب المزيل للارتياب

الموسوم بكشف الحق ونهج الصدق والصواب فعدل السلطان والامراء والعساكر وجم غفير من العلماء

والاكابر الى التزام المذهب الحق وزينوا الخطبة والسكة باسامي الائمة المعصومين الذين هم بالخلافة

دبي

اولى واحق وكان للعامرون الناظرون للمصنف خلق كثير من علماء العامة كالمولى قطب الدين الشيرازي وعمر القزويني
واحمد بن محمد الكشي وركن الدين السيد الموصلي والمولى نظام الدين المذكور وغيرهم من الموالي والصدور
ولم يتعرض من هؤلاء الافاضل الانجاب لذلك الكتاب المستطاب مع اشتماله على قدح اسلافهم ولعلهم ونقض
ما اعتمدوا عليه من ادلتهم حفظا عن ظهور زيادة لجاجتهم ولعجاجتهم وحياء عن التطلع الى ناقد من
على فضول عياد لحجاجهم ثم لما وصل ذلك الكتاب الذي لا ريب فيه الى نظر الفضول المتعسف ...
ظلمة العمى وحوافيه فضل عن رد زيفانه الذي يخرج فضلته من فيه ... طلع العذار ولم يبلغ عنانا امامه
قبل الادراك فطوى الكشح عن الحياء دون التفحص عن الوفاء وادام هدف نفسه بسهام الملام بجسارته وجرأته
على المصنف العلامة الامام وتزييف كلامه بالشتم وركيك الكلام كانه قد نزل عليه نزول التصنيف على الاقوام
لئام فقابلوه بغير ما يليق به من الاجلال والاكرام وكانه اشار المولوي الاولوي الى مثل هذا الخفاش المحروم
عن رؤية الانوار المرجوم الظالم المظلوم المحجوب في ظلام الجهل والاستكبار في مقابلته لنشر براهين العلامة
الذي كان في عالم العلوم كالشمس في نصف النهار بقوله في مثنوي المعنوي نظم از همه محروم تر خفاش بود
كه عدوي آفتاب فاش بود نى تواند در مصاف تخم خورد نى بنفرين تاندش مهجور كرد
دشمني كبرى بجد خويش كبر نابود ممكن كه گردانى اسير قطره با قلزم چه استيزه كند
ابلهست او ريش خود بر مى كند با عدوى آفتاب اين بد عنا اى عدوى آفتاب آفتاب
وكاني اسمع من لسان حال ذلك العلم العلامة الى هذا الجاهل الجالب على نفسه الملامة الثالب
للعلامة والسلامة اى مگس حضرت سيمرغ نه جولانگه تست عرض خود مى برى و زحمت ما ميدارى
هيهات هيهات اين هو من المبارزة مع فرسان الكلام والمعارضة مع البدر التمام اين الثريا من الثرى
والنعامة من الكرى الطرف كرى الطرف كري ان النعامة في الكرى فهو فيما قرن به كلام المصنف من النقد
والقدح وذيل من الشرح المقصور على الكلم والجرح قد قرن الظلمة بالنور وعقب نغم الزنبور بلحن
الزنبور او قابل شوهاء بحسناء ونظر الى حوراء بعين عوراء بل نظم خرزة في سلك اللآلي و
دفع عن جمال المصنف عين الكمال ولعله جعل هذا النقض والابرام والجرح والايلام انتقاما
لما جرى على اصحابه في اصفهان من القتل العام عند طلوع صبح السلطنة العلية وظهور نير الدولة
المؤيدة الصفوية الموسوية اباد الله براهينهم الجلية فاستولى عليه الحقد الناشي عن عصبية الاهل
والاصحاب وعاق عين بصيرته عن رؤية الحق والصواب حتى نظر في شمائل كلام المصنف بعين غير صحيحة
دار تاب في مقدمات حقة صريحة كما قيل شعر اذا لم يكن للمرء عين صحيحة فلا غرو ان يرتاب والصبح مسفر
وها انا بتوفيق الله تعالى انبه على بطلان ما اورده على المصنف العلامة من القدح والملام وابين
انه من الجهل في بحر عميق وبدوام الحريق حقيق وان شبهاته اضعف من نسج احد على حقيقة الجبت
والطاغوت وادلته اوهن من بيوت العنكبوت وتاويلات ملاحدة الموت واوضح ان فيما ادعى
به تعصبا وغلوا او استكبارا وعلوا احد من بان يتخذ عدوا ويلعن اصالا وغدوا ولعمري
ان قصور باعه وكساد متاعه غير خاف على من له ادنى مناسبة بحقائق هذا المذهب الشريف
فلم يكن للحاجة الى تلقي شرحه الكشف بالرد والتزييف لكن لما صار ذلك الشرح المحرف
عن النهج المنير للترجيح غبارا على وجوه صفحات الكتاب وسوالخطه المستطاب واورث الاشتباه
للغافل على ذهن القاصر المرتاب رايت ازالة ذلك علي من الفرض وحرمت على جنبي القرار الا

شيد: تباه شد برخود

استطاب: خوش و دلپسند دستور

نازم خلع عذاره اي خرج عن الطاعة وانهمك في الغي بحاوره

كشح تهيگاه طوى عنه كشحه اي قطع عنه وطوى كشحه على الامر اذا اضمره وستره مراح

فارس سوار فرسان جماعة مراح

اطراق سر در پيش افكندن و خاموش بودن مراح

شوه زشت شدن روي و شوها زشت صورت مراح

اي المرء اذا اسمع ... ذوق ... وغير ذلك من العلوم

اصفهان بلد

عوق بازداشتن مراح

غرو شگفت داشتن لا غرو اي لا عجب مراح

تنور برانگيختن مراح

دهج ... كرد مراح

مح

حتى ازلت بتوفيقه سبحانه ذلك الغبار واوضحت نهج الحق كضوء النهار فانقبض الشارح الخارج
الذي آل الى شفا جرف هار ونال في نهوضه للاشتهار وانفتحت عراه وقع له من الخبط والعثار
وعاد نصبه ونصبه في تقليد كل عجل جسد له خوار وسمت ما حجر تكلف فحمد الحق من
الجيوش الحواطل واخرجه لحما حزب الباطل من كل نصل قاتل ودرع ما طل باعفاء الحق
وارهاق الباطل منادياً على اولياء الشارح الذين مرقوا عن الدين مرقاً وملاذاً من تعصب
الباطل عصباً وغرقاً فاتخذوا اخفض النصب لانفسهم علواً وسموا فجاء الحق وزهق الباطل
ان الباطل كان زهوقاً فاحمد الله تعالى ثانياً والصلوة على النبي وآله ضان العزيمة ثانياً فاقول
الحمد لله الذي نصر عبده واعز جنده وهزم الاحزاب وحده والصلوة على من لا نبي بعده وآله المعصومين
الذين اتخذ الله منهم وعده وصب على اعدائهم برقه ورعده ثم لما رأيت الشارح الخارج الناصب حقق الله تعالى
خلله شرحه الاشارة الى حقية مذهب اصحاب المنتسبين باهل السنة والجماعة وبطلان مذهب غيرهم
واثبا تقديم نقلها واستعمال نقليها فنقول انه افتتح على ناكلة الحامدين الشاكرين مع ظهور
كفرانه وكونه من الماكرين فقال الحمد لله المتعزز بالكبرياء والرفعة والمناعة المتفرد بابداع
الكون في احكم نظام واجمل بداعة المتكلم بكلام اكرم كل منطيق من قروم اهل البراعة فانخر لوآخر
في حجر العجز وان بذلوا الوسع والاستطاعة احمده على ما تفضل بمنح كرائم الاجور على اهل الطاعة و
وفضل على بعض الاسلام الفرقة الناجية من اهل السنة والجماعة حتى كشف نقاب الارتياب عن
وجوه مناقبهم صاحب المقام المحمود والعظمى من الشفاعة بقوله صلى الله عليه وآله وسلم
لا يزال طائفة من امتي منصورين لا يضرهم من خذلهم حتى تقوم الساعة صلى الله وسلم وبارك
على سيدنا ونبينا محمد الذي ورث الله على كافة الناس اتباعه وجعل شيعة الحق وائمة الهدى
اتباعه وهدى الى انقياد نهج الحق واتضح كشف الصدق اتباعه ثم السلام والتحية والرضوان
على عترته واهل بيته وكرام صحبه ارباب النجدة والجود والشجاعة الذين جعل الله سوق الاثم
في سوق الاخرة خيبر البضاعة ما دام ذب الباطل عن حريم الحق افضل عمل وخير صناعة اما بعد
فان الله تعالى بعث نبيه محمداً صلى الله عليه وآله وسلم حين تراكم الاهواء الباطلة وتصادم الآراء العاطلة
والناس هائمون في معسكر جنود كل الضلال يعبدون الاوثان ويخرون للاذقان سجداً عندها
بالعدد والآصال لا يعرفون ملة ولا يهتدون الى نحلة ولا يسيرهم الى مرابع الحق دليل ولا راحلة
فاقام الله تعالى برسوله الملة العوجاء وهداهم باتضاح الحق الى السنن البيضاء فاوضح للدين صراطاً
واعلى اثار مناراً واسس قواعد الدين على رغم من الكفرة المارقين هم الذين ابوا الا اقامة
على الكفر والتمادي وان هداهم الى سبيل الحق فما اذعنوا للحق الا بعد ضرب ضب وطعن الرمح
فندب صلى الله عليه وآله وسلم لنصرة الدين واعانة الحق عصبة من صحبه الصادقين فانتدبوا
ونصروا وضحوا واوذوا في سبيل الله ثم هاجروا واعتبرواهم كانوا الرسول الله صلى الله عليه وآله وسلم
الكرش والعيبة حين كذبه عتبة وشيبة فاثنى الله تعالى عليهم في مجيد كتابه ورضي عنهم ورضوا عنه
وجعل مناط امور الدين مرجوعة اليهم ثم وثب فرقة بعد القرون المتطاولة والدول المتداولة
يلمزونهم ويشتمونهم ويبكتونهم وبكل قبيح ينسبونهم فويل لهذه الفئة الباغية التي يخطئون
العصبة الرضية يمرقون من الدين كما يمرق السهم من الرمية ناصبة لجد ونال كل مكرمة

إن زماننا قد أبدى من الغرائب ما لو رآه مخلد في ذروة الطارمين وكوكب الجمن نومه ولو شاهد
يقظان في نومه لا عنكر من ظلام الهموم نومه ومما شاع فيه أن فئة من أصحاب البدعة استولوا على
البلاد وأشاعوا الرفض والابتداع بين العباد فاضطرتني حوادث الزمان إلى المهاجرة عن الأوطان
والبلاد والأصحاب وتوديع الأحبة والخلان وأزمعت الخروج من وطني أصفهان حتى استوكرت ربقاعي
مرابع الإسلام لم يسعني حططت الرحل بها ما ثار زمانا على أن لا يأخذني الغربان ولا يضطلعني الأرض
بقرار حتى استوكرت ربعا من مرابع الإسلام لم يسعني فيه الزمان ما صبت هؤلاء اللئام واستوطنت
مدينة اتخذها دار هجرة ومستقر رحلي يكون بها السنة والجماعة فاشية ولم تبهانني من البدعة
والإلحاد نابتة وأتمسك بسنة النبي صلى الله عليه وآله وسلم الرصين ولعبدت ربي حتى يأتيني اليقين
فإن التمسك بالسنة عند فساد الأمة طريق رشد وأمر سديد وقد قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم
من تمسك بسنتي عند فساد أمتي فله أجر مائة شهيد فلما استقر ركابي بمدينة قاسان اتفق لي
مطالعة كتاب من مؤلفات المولى الفاضل جمال الدين ابن المطهر الحلي غفر الله ذنوبه قد سماه بكتاب
نهج الحق وكشف الصدق قد ألفه في أيام دولة السلطان غياث الدين أولجايتو محمد خدابنده وذكر أنه
صنفه بإشارته وقد كان ذلك الزمان أوان فشو البدعة وشيوع ناجمة الفرقة الموسومة بالإمامية
من فرق الشيعة فإن عامة الناس يأخذون المذاهب من السلاطين وسلوكهم والناس على دين ملوكهم
إلا الذين آمنوا وعملوا الصالحات وقليل ما هم وقد ذكر في مفتتح ذلك الكتاب أنه حاول بتأليفه إظهار الحق
وبيان خطأ الفرقة الناجية من أهل السنة والجماعة لئلا يقلدهم المسلمون ولئلا يقتدوا بهم فإن
الاقتداء بهم ضلالة وذكر أنه أراد بهذا إقامة مراسم الدين ويحوز لحون الآخرة واقتناء ثواب الذين
يثبتون الحق ولا يكتمونه ومع ذلك فإن جل كتابه مشتمل على مطاعن الخلفاء الراشدين والأئمة المرضيين
وذكر مثالب العلماء المجتهدين فهو في هذا كما ذكر بعض الظرفاء على ما يصوغونه على ألسنة البهائم أن الجمال
سأل جملا من أين تخرج قال الجمل من الحمام قال صدقت ظاهر من رجليك النظيف وخفك النظيف
فنقول نعم ظاهر على ابن المطهر أنه من دنس الباطل ودرن التعصب مطهر وهو خائض في
مزابل المطاعن وغريق في حشوش الضغائن فنعوذ بالله من تلبيس إبليس وتدليسه للخسيس
كيف سول له وأملى له وكشف له أثناء الباطل على زعم الحق ضلالة ومن الغرائب أن ذلك الرجل وأمثاله
ينسبون مذهبهم إلى الأئمة الاثني عشر رضوان الله عليهم أجمعين وهم صدور إيوان الاصطفاء
وبدور سماء الاجتباء ومفاتيح أبواب الكرم ومجاديح هواطل النعم وليوث غياطل البسالة و
غيوث رياض الإيالة وسباق مضامير السماحة وخزان نقود الرجاحة والأعلام الشوامخ
في الإرشاد والهداية والجبال الرواسخ في الفهم والدراية وهم كما قلت فيهم

شعر

شم المعاطس من أولاد فاطمة ... علوا رواسي طود العز والشرف ... فاقوا العرانين في نشر الندى كرما
سبح كف خلاس محجة الشرف ... تلقاهم في غداة الروع إذ رجفت ... أكتاف أكفائهم من رجفة التلف
سل الليوث إلى الأهوال سارعة ... حماسة النفس لا ميلا إلى الصلف ... بنو علي وصي المصطفى حقا خلائف
صدق نموا من أشرف السلف ... وهؤلاء الأئمة الكرام قد كانوا يثنون على الصحابة الكرام الخلفاء
الراشدين رضي الله عنهم بما هم أهله من ذكر المناقب والمزايا وقد ذكر الشيخ علي بن عيسى الإربلي رحمه الله
في كتاب كشف الغمة في معرفة الأئمة واتفق جميع الإمامية أن علي بن عيسى من علمائهم والأوحدي النحرير

من جملة علمائهم لا يشق غباره ولا يشتبه آثاره وهو المعتمد المأمون في النقل وما ذكره هو في الكتاب
المذكور نقلا عن كتب الشيعة لا عن كتب علماء السنة أن الإمام أبا جعفر محمد الباقر صلوات الله وسلامه عليه
سئل عن حلية السيف هل يجوز فقال نعم يجوز وقد حلى أبو بكر الصديق سيفه بالفضة قال الراوي
فقال السائل أتقول هكذا فوثب الإمام من مكانه وقال نعم الصديق نعم الصديق فمن لم يقل له الصديق
فلا صدقه الله في الدنيا والآخرة هذه عبارة كشف الغمة وهو كتاب مشهور معتمد عند الإمامية وذكر
أيضا في الكتاب المذكور أن الإمام أبا عبد الله جعفر بن محمد الصادق عليه السلام قال ولدني أبو بكر الصديق
مرتين وذلك كان أم الإمام جعفر كانت أم فروة بنت القاسم بن محمد بن أبي بكر الصديق وكذا كانت الجدة
جدته الأخرى من أولاد أبي بكر وذكر الإمام الحاكم أبو عبد الله النيسابوري المحدث الكبير والحافظ
المتقن الفاضل النحرير في كتاب معرفة علوم الحديث بإسناده عن الإمام أبي عبد الله جعفر بن محمد الصادق عليه
وعلى آبائه السلام أنه قال أبو بكر الصديق جدي وهل يسب أحد آباءه لا قدمني الله إن لا أقدمه انتهى وقد اشتهر
بين المحدثين والعلماء أن الحاكم أبا عبد الله المذكور كان مائلا إلى التشيع فمن يجيء كيف يسوغ لهم ذكر المطاعن
لذلك الإمام الرشيد وقد ذكر الأئمة الذين يدعون الاقتداء بهم في مناقبهم أمثال هذه المناقب ومع هذا
يزعمون أنهم بهم يقتدون وبآثارهم يهتدون نسأل الله العصمة من التعصب فإنه ساء الطريق و
بئس الرفيق ثم إني لما نظرت في ذلك الكتاب الموسوم بنهج الحق وكشف الصدق فرأيت أن صاحبه عدل
عن نهج الحق وبالغ في الإنكار على أهل السنة حتى ذكر أنهم كالسوفسطائية ينكرون المحسوسات
والأوليات فلا يجوز الاقتداء بهم ووضع في هذا مسائل ذكرها من علم أصول الدين ومن علم أصول
الفقه ومن المسائل الفقهية وطعن على الأئمة الأربعة بما ألهمهم نفس الكذب وبالغ في هذا غاية المبالغة
ولم يبلغني أن أحدا من علماء السنة رد عليه كلامه ومطاعنه في كتاب وضعه لذلك ولعل ذلك الإعراض
يحتمل أن يكون لوجهين أحدهما عدم الاعتناء بكلامه وكلام أمثاله لأن الكذب ظاهر عليه أثر
المكابرة والتعصب وقد ذكر ما ذكر في كلام بالغ في الركاكة على شاكلة كلام المترتبة من عوام حلة وبغداد
شين الرطانة وضجة الغوغاء يلوح من مخايله كرطانات جهلة أهل السواد كما استواء وافتعاله خفي
على أهل الفطانات والوجه الثاني أن تتبع ذلك الكلام ومكروه وأشاعه مما يجر إلى اشتهار الكذب وتشهير
ما حقه الإعراض عنه ولم تكن داعية دينية تدعو إلى ذلك الرد لسلامة الزمان عن آفة البدع وبين
عادة الجلة علماء الدين رضي الله عنهم أنهم لا يخوضون في التصانيف إلا لضرورة الذين لا يصبغون بالمداد
بنان الأقلام إلا لإفادة للدين الواقع على جيوب حلل الإسلام ولما اطلعت على مضامين ذلك الكتاب و
تأملت بما نسخ في الزمان من ظهور بدعة الفرقة الإمامية وعلوهم في البلاد حتى فشت وكادت
كتب السنة وعلمها وغربيها بل تحريفها وتحريفها لأحد شيء يقضي بأن فساد الزمان ربما يجر إلى أن
أئمة الضلال بالغون بعد هنا في تشهير هذا الكتاب وربما يجعلونه سند المذهبهم الفاسد ويحسبون
من قبح أهل السنة بذلك الكتاب جل المقاصد ويظهرون على الناس ما ضمن ذلك الرجل ذلك الكتاب
من ضعف آراء الأئمة الأشاعرة من أهل السنة والجماعة ويحتجون على العوام والجهلة أنهم
كالسوفسطائية فلا يصح الاقتداء بهم وربما يصير هذا أسباب الوهن في قواعد السنة فهنالك
تحتم علي ورأيت المفروض علي أن أنتقد كلام ذلك الرجل في ذلك الكتاب وأتكلم في كل
مسألة من العلوم الثلاثة المذكورة فيه ما يكون تحقيقا لحقيقة تلك المسألة وأبين نحو حقيقة مذهب

اهل السنة والجماعة في تلك المسئلة وارتد عليه ما يكون باطلا ومن حلية الحق الصريح عاطلا على وجه التحقيق
والانصاف لا على جهة التعصب والاعتساف وقد اردت والآن اذكر حاصل كلامه في كل مسئلة بعبارة
موجزة خالية عن التطويل المخل الفارغ عن الحشو ليسهل على المطالع اخذه وفهمه ولا يذهب
الى اباطيله ذهنه ووهمه ثم ابدأ بان اذكر كلامه بعينه وبعباراته الركيكة لوجهين احدهما ان
الفرقة المبتدعة لا يأتمنون علماء اهل السنة وربما تمسك بعض اصحاب التعصب بان المذكور
ليس من كلام ابن المطهر ليدفع بهذا الالزام عنه والثاني ان آثار التعصب والغرض في تطويلات
عباراته ظاهرة فاردت نقل كلامه بعينه لينظر ارباب الفطنة انه كان من المتعصبين
لا من قاصدي تحقيق مسائل الدين وهذان الوجهان حداني الى ذكر كلامه في ذلك الكتاب
بعينه والله تعالى اسأل ان يجعل سعيي مشكورا وعملي لوجهه خالصا مبرورا وان يرى بي تحقيقا
في ديني وجهادا في نفسي ويثقل به يوم القيمة عند الحساب موازيني وان يوفقني للتجنب عن التعصب
والكذب واظهار الحق لحسن المآب انه ولي التوفيق وبيده ازمة التحقيق وها انا اشرع في
المقصود متوكلا على الله الودود واريد ان اسميه بعد الاتمام ان شاء الله تعالى بكتاب ابطال
نهج الباطل واهمال كشف العاطل انتهت الخطبة أقول لا يخفى ان الفقرة الاولى والثانية لا مناسبة
لما هو مقصوده الاصلي مع ما ظهر من سوق كلامه وحواشيه على بعض الفقرات من شدة اهتمامه
برعاية تحليتها والثالثة والرابعة انما تناسب كتب التفسير والمعاني ونحوهما من العلوم وما ذكره في
الفقرة الرابعة مشيرا الى ان الاجر والثواب فضل من الله تعالى لا انه يجب عليه كما ذهب اليه اهل العدل
من الامامية والمعتزلة مدخول بان العدلية في الحقيقة قائلون بان كل ما يصل من الله الى عباده
تفضل منه واحسان والنزاع لفظي كيف وهم قائلون بان اصول النعم من خلق الحي وخلق حيوته
وخلق شهوته وتمكينه من المشتهى واكمال العقل الذي يميز به بين الحسن والقبيح كلها تفضل منه نعم
سابقة على استحقاق العبد للفروع اولى [illegible] في الادعية المأثورة عن اهل البيت عليهم السلام
يا مبتديا بالنعم قبل استحقاقها لكن تسمية بعضها استحقاقا وثوابا انما هو لانه تعالى وعد به على
الطاعات وهو الموجب له على نفسه بصادق وعده فالوجوب الذي اثبته اهل العدل ليس المراد
به الوجوب التكليفي الثابت بايجاب الغير حتى يستلزم دعوى [illegible] حاكما ولا يتصور بدونه
كما زعمه الخصم بل المراد بالوجوب الوجوب العقلي وهو لا يستلزم ذلك لان مرجعه الى صدور بعض الاشيا
عنه تعالى باقتضاء حكمته وقد استدلوا على الوجوب المذكور بقوله تعالى كتب على نفسه الرحمة
وقال السيد معين الدين الايجي الشافعي في بعض رسائله اي اوجب على نفسه بموجب وعده ان يجازي
المحسن بعشر على ان الاشاعرة قد اشتركوا في اطلاق الوجوب على الله تعالى مع المعتزلة حيث قالوا في كتبهم
الكلامية بوجوب ارسال الانبياء على الله تعالى وبوجوب عدم خلق المعجزة على يد الكاذب بطريق
جري العادة وبيته القتل الذي يخلق الله تعالى عقيبه الموت بذلك الطريق فانه لو لم يكن جريان العادة
واجبا عليه تعالى لم يكن مفيدا في اثبات نبوة نبي ادعوه [illegible] على صدق المقدمة وتفصيل الكلام في هذا
المرام مذكور في بعض رسائلنا وسنذكر جملة منه فيما سياتي ان شاء الله تعالى واما ما ذكره في الفقرة
الخامسة من كون الفرقة الناجية المفضلة على سائر الفرق الاسلام هم المسمون باهل السنة والجماعة
ففيها خروج اهل السنة عن جملة فرق الاسلام والا لزم تفضيل الشئ على نفسه ولو سلم التحول

مع ظهور خروجهم فتفضيل كل الله تعالى لهم ممنوع واستدلالهم على ذلك بحديث مشتهر فانه ممنوع اذ بعد تسليم ما رووه
من نبيه عليه السلام الفرقة الواحدة الناجية بنحو تعيين بقوله الذين هم على ما انا عليه واصحابي نقول لا دلالة على
مطلوبهم اذ المراد بالاصحاب اما كل الصحابة جميعا او افراد او بعض منهم او معين لا سبيل الى الاول لانه يلزم بالعادة
يكون حينئذ ان كل من اتبع ما اتفق عليه مجموع اصحاب محمد النبي وهذا هو معنى الاجماع ولا دخل له في
الاستدلال على ان فرقة الناجية اهل السنة دون غيرهم بل يكون هذا دليل صحة الاجماع وحجيته ولا نزاع
في ان اجماع الصحابة بمعنى اتفاقهم على امر من الامور يجب متابعته واين هذا من ذلك ولو قيل متابعة المجمع
مخصوصة باهل السنة دون غيرهم فهو مكابرة لان الاجماع بعد ثبوته لم يخالفه احد من اهل الاسلام وايضا
يلزم على هذا التقدير ان من اتبع قول بعض الصحابة وترك العمل بقول البعض الاخر لم يكن من اهل النجاة
وهذا وما ذهب اليه بعض اهل السنة من ان قول الخلفاء الثلثة حجة وايضا يلزم ان من قال بامامة ابي بكر
يكون خارجا من اهل النجاة لان اجماع الصحابة لم يتحقق على خلافته اذ كثير من خيار الصحابة تخلف
عن بيعته كعلي عليه السلام وسائر بني هاشم وابي ذر وسلمان وعمار ومقداد وسعد بن عبادة واولاده واصحابه
وغيرهم ممن صرح بهم رواة الطرفين وان اتفاق البعض ليس بحجة والتابع له يكون خارجا عن فرقة اهل النجاة
ولا سبيل الى الثاني ايضا والا لاحتمل المتابعة والاطاعة ولزم ايضا تاخير البيان عن وقت الحاجة ولا
الى الثالث بان يراد اي بعض كان كما يتراءى من روايتهم عنه صلى الله عليه وآله وسلم اصحابي كالنجوم بايهم
اقتديتم اهتديتم اذ على تقدير صحة الرواية يلزم منها ان كل من اتبع قول بعض الجهال بل الفساق و
المنافقين منهم وترك العمل بقول بعض العلماء الصالحين منهم يكون من اهل النجاة وهو بديهي البطلان
وايضا يلزم ان يكون التابع لقتلة عثمان والذي تقاعد عن نصرته تابعا للحق وان يكون التابع عائشة
وطلحة وزبير ومعوية الذين بغوا وخرجوا على علي عليه السلام وما ثلوه على الحق وان يكون المقتول من
الطرفين في الجنة ولو ان رجلا حارب معوية مثلا الى نصف النهار في نصرة علي عليه السلام ثم عاد في نصفه
وحارب عليا عليه السلام في نصرة معوية لكان في الحالين جميعا متمسكا بالحق والتوالي كلها باطلة ضرورة
واتفاقا فتعين الرابع وهو ان المراد بعضا معينا ولا بد ان يكون ذلك المعين متصفا بما يليق العلم و
الكمال ليكون متابعته وسيلة الى النجاة وذريعة الى الفوز بالدرجات اذ على تقدير التساوي يلزم الترجيح
بلا مرجح والمخصوص بهذه الاوصاف من بين الصحابة هو علي عليه السلام واولاده المعصومين عليهم السلام
كما تقرر في بحث الامامة ولا نزاع في ان من كان تابعا لهم كان من اهل النجاة فالفرقة الناجية
من تبعهم في العقائد الاسلامية وهم الشيعة الامامية فظهر ان هذا الحديث دليل عليهم لا لهم كما نوه
به العلامة الدواني في شرحه على العقائد العضدية من انه لا دلالة للحديث المذكور على ان اهل السنة
هم الذين على ما عليه رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم واصحابه الكرام اذ ما من فرقة الا وهم يزعمون
انها الناجية التي على ما عليه رسوله واصحابه والاية هكذا كل حزب بما لديهم فرحون فكل
من ادعى ان الفرقة الناجية اهل السنة لا بد له اولا من دليل يدل على ان طريقهم واعتقادهم
يكون موافقا لما عليه رسول الله واصحابه صلى الله عليه وآله حتى يلزم انهم الفرقة الناجية دون غيرهم
وانت خبير بان مجرد الحديث لا يدل على هذا المطلوب باحدى الدلالات ولو استند في ذلك
بمجرد قول علماء اهل السنة يكون مصادرة على المطلوب وهو ظاهر ولنا هنا زيادة بحث
وتحقيق ذكرناها في كتابنا المسمى بمصائب النواصب فليرجع اليه من اراد والله الموفق للسداد

المعصومين

عقيد ان تاخير البيان [illegible] بلا حاجة [illegible] فى الاصول
وان الحاجة [illegible] الخطاب
[illegible] فلا اشكال ان يراد بهم جميعا
ولم يتبين انه المراد دون الثالث [illegible] البيان
عن وقت [illegible]

ثم ما روى الشارح الناصب من قوله عليه السلام لا تزال طائفة من امتي منصورين لا يضرهم من خذلهم
حتى تقوم الساعة فلا يخفى انه اشد انطباقا على حال الشيعة الامامية فان المتبادر من شان المقام وتنكير
لفظ طائفة الطائفة القليلة وقلة فرقة الشيعة وكثرة جماعة اهل السنة ظاهران وايضا الخذلان
انما يناسب الطائفة القليلة التي استمرت عليها الخوف والتقية دون الكثيرين متمكنين دائما على اراذل
الانس وعز الدنيا الدنية فمعنى الحديث لا تزال طائفة قليلة من امتي منصورين بالحجة والبرهان
لا يضرهم خذلان الغير في موافقة استعمال السيف والسنان وهذا المفهوم المحصل لا مصداق له سوى الامامية
وايضا لو لم يكن المراد بالنصر الموعود به الانبياء والاولياء وسائر المؤمنين في القرآن والحديث النصر
بالحجج والبراهين كما ذكرناه وقد ذكره المفسرون للزم كذب القرآن المجيد لان كثيرا من انبياء بني اسرائيل
لم ينصروا في الدنيا كما روي من ان بني اسرائيل كانوا يقتلون ما بين طلوع الشمس الى المغرب سبعين نبيا
ثم يجلسون يتحاكمون في الاسواق كانهم لم يصنعوا شيئا وكذلك قتل حبيب النجار مؤمن آل ياسين فانهم
وطئوه حتى خرج امعاؤه ويحيى بن زكريا اهدي راسه الى بغي من بغايا بني اسرائيل وابوه زكريا نشر و
الحسين بن علي احد سيدي شباب اهل الجنة قتل وطيف براسه البلاد وايضا قد قتل امام الناصب
واصحابه يوم الدار فكانوا غير منصورين وقاتلوا الباغية وخاذلو الصحابة كانوا منصورين فلم يكن امامه
واصحابه مؤمنين بموجب ما زعمه في معنى الحديث وايضا سيقول في خطبة هذا الكتاب ان في زمانه قد استولى فرقة من
اصحاب البدعة على البلاد واشاعوا الرفض والابتداع وقتلوا او شردوا وطردوا الصحابة من اهل السنة
وهذا الناصب الشقي كان من جملة من هرب منهم الى بلاد ما وراء النهر فيجب على قوله ايضا ان لا يكون
هو واصحابه مؤمنين بل انما المؤمنون الذين قتلوا اصحابه وطردوهم ومن كان من الحمام جرعوهم
فرحمة الله عليهم اولئك حزب الله الا ان حزب الله هم الغالبون هذا وقد اجرى الله الحق على لسانه
حيث قال عند توجيه الصلوة على النبي عليه السلام ان تحمل شيعة الحق وائمة الهدى اتباعه اذ بينهم سنة المبدل
الى ائمة اهل البيت عليهم السلام المتبادر منهم من هذا الوصف في لسان اهل الاسلام وشيوع استعماله في شانهم
عليهم السلام وكذا اتباعهم اعتراف بحقية الشيعة فان الشيعة اسم قديم لهذه الفرقة وبين الاعصار هم
لو ارتقوا الى الان اسم سوى اسم اهل السنة والجماعة يعني اهل سنة معوية وجماعة الغاوية الذين
سنوا سب علي عليه السلام واجتمعوا عليه فلما انطمس دابر دولة الشجرة الملعونة الاموية وآل الملك
الى العباسية المتعصبين للاموية اولوا ذلك تحوبا منهم ومن شناعته بسنة النبي وجماعته
ثم الفقرة المذكورة بقوله وتصدى الى انتقاد نهج الحق وكشف الصدق اتباعه ايماء الى سب
زمان طائفة الشيعة التي صنف مقدمهم العلامة لهم امامهم الكتاب الموسوم بكشف الحق ونهج الصدق
وهذا مما لا يخفى على من له صدق تامل في فنون المقال ووجوه براعة الاستهلال ثم نعم ما فعل
من تخصيص كرام الصحب بالذكر فان توصيف بالجود والشجاعة يشكل بحال من تخلف لغاية بخله
من تقديم شيء بين يدي الرسول صلى الله عليه وآله وسلم عند النجوى بحال من فر في خيبر وغيرها
من المواقف التي عم بها البلوى كما نطق بها ما سيجيء من النصوص والاحاديث المأثورة وصرح
بمضمونها ابن ابي الحديد المعتزلي في بعض قصائده المشهورة حيث قال شعر وعجبت انا من القوم كثرة
لم تغن شيئا غير هرولة مدبرا * وضاقت عليه الارض من بعد رحبها * وللنص حكم لا يدافع بالمرا *
وليس بنكر في حنين فراره * ففي احد قد فر خوفا وخيبرا * واما قوله بعد ما يعد بعد من الاصنام

اراذل: خسیسان از مردم جماعة مراح
سیما ... مراح
اهداء: هدیه فرستادن مراح
وطئ: کوفتن بقدم مراح
نشر: بریدن باره مراح
طوف: گرد چیزی گشتن مراح
تشرید: راندن مراح
حمام: الموت مراح
آل: رجوع ... مراح
دابر: النسل اصل مراح

بجز دون

ويخرّون للاذقان سجّداً آه فهو مشيرٌ الى عنوان حال ائمّة خلفاء فى عبادة الاصنام الملاعين
وما اسلموا الا بعدان مضى من عمرهم اكثر من اربعين وقد روى عن شيخ فى كتبه عليه السلام
الصنامين بلغ اربعين ولم يجد العصا فقد عصى وفسّر العصا بالاسلام كما اشتهر من ساطر جحرت
وذلك بين عبد الرحمن الجامى وبعض الاعلام ثم قوله فذهب صلى الله عليه وآله وسلم لنصرة الدين
واعانة الحق عصبة من صحبه الصادقين الى قوله نعم هاجروا اعنى مصداق المقصود فمن
ان مصداق الصادقين المهاجرين هم الّذون لم تكن مهاجرتهم اليه صلى الله عليه وآله وسلم
مشوبة بالاغراض الدنيّة والاغراض الزائلة الدنيوية كما روى فى صحاحهم الجمهور من قوله
عليه السلام من كانت هجرته لله ورسوله فهجرته الى الله ورسوله ومن كانت هجرته لدنيا
يصيبها او امرأة ينكحها فهجرته الى ما هاجر اليه وقد ذكر شراح الحديث ان سبب وروده ما
نقل عن ابن مسعود رضى الله عنه من انه لما هاجر النبى صلى الله عليه وآله وسلم هاجر بعض صحابه
لله ولرسوله وهاجر بعض آخر للدنيا وهاجر رجل لامرأة يقال لها ام قيس ليتزوجها فقال النبى
صلى الله عليه وآله وسلم هذا الحديث تذكيراً لاهل الاعتبار وتوبيخاً لمن ليس له الادكار انتهى
وقد اتضح بما ذكرناه ونقلناه ان كون من وقع فيهم النزاع من الصحابة مصداقاً للمهاجرين بالحقيقة
والصدق والاصابة محل بحث لابد له من دليل بل سيقوم الدليل القويم على نفيه فى مسئلة الامامة
ان شاء الله تعالى واما الوصف بالكرش والعيبة فانما روى عن النبى صلى الله عليه وآله وسلم فى شان الانصار
الذين فتنوا ببيعة الاغيار اولا ورجعوا الى على عليه السلام آخراً فلا نصيب للمتنازع فيهم من قريش فى ذلك
وكذا الكلام فى قوله فاثنى الله تعالى عليهم فى مجيد كتابه ورضى عنهم وتاب عليهم اذ ليس فى القرآن ما يدل
على ثناء الصحابة المبحوث عنهم ولا على عفوه تعالى ورضاه عنهم وايضا الرضاء الذى وقع فى حق اهل بيعة
الرضوان كان مشروطاً بعدم النكث كما قال تعالى بعد ما اخبر بالرضاء عنهم ومن نكث فانما ينكث
على نفسه والحاصل ان رضوان الله تعالى عن العباد انما يكون بحسب نياتهم واعمالهم فاذا فعل العبادة
رضى الله تعالى عنهم وان فعلوا معصية سخط الله عليهم ولا يلزم من الرضاء فى وقت باعتبار امر دوام الرضاء
له كما قال سبحانه ان الذين آمنوا ثم كفروا ثم آمنوا ثم كفروا ثم ازدادوا كفراً فان الله تعالى يرضى بايمانهم
ويسخط بكفرهم ثم قوله وجعل امور الدين مرجوعة اليهم مدفوع بان الله تعالى لم يجعل امور الدين مرجوعة
الى الخلفاء الثلثة الذين قصدهم الناصب بهذه العبارة لتصريح الجمهور على ما ذكر فى المواقف وغيره
ان امامة ابى بكر انما ثبتت باختيار طائفة من الصحابة بل ببيعة عمر وحده وامامة عمر ثبتت بتفويض
ابى بكر اليه وخلافة عثمان بالشورى التهم الا ان يبنى ذلك على قاعدة الجبر ويقال ان اختيار تلك
الطائفة وبيعة عمر كسائر القبائح كان من فعل الله سبحانه تعالى عن ذلك علواً كبيراً ثم قوله ثم
دبّ فرقة من القرون المتطاولة والدول المتداولة يلعنونهم ويشتمونهم ويسبونهم الخ ان اراد به
ان تلك الفرقة التى يعنى بهم الشيعة يلعنون جميع الصحابة فهو افتراء ظاهر وان اراد به انهم يلعنون
بعض الصحابة ممن اعتقدوا انهم اظهروا بعد وفات النبى صلى الله عليه وآله وسلم ارتدادهم فغصبوا
الخلافة وظلموا اهل البيت بكل بلية وآفة فهم فى هذا اسوة حسنة بالله تعالى ورسوله ووصيه اذ لعن الله
فى محكم كتابه على الكاذبين والظالمين والمنافقين واشار الى وجوب متابعة ذلك واتخذه نحو قوله
اولئك يلعنهم الله ويلعنهم اللاعنون وبقوله اولئك عليهم لعنة الله والملائكة والناس اجمعين

نكث نكث من رأى

وشب بعث مرآة

الاسوة الطريقة

واللعن في الآية وان وقع بصورة الاخبار لكن المراد منه الانشاء والامر كما في قوله تعالى والمطلقات
يتربصن بانفسهن ثلثة قروء فان المراد منه ومن نظائره الامر دون الاخبار على ما صرح
به المفسرون اذ لو كان خبرا لم يكن مطابقا للواقع وعدم المطابقة في خبره تعالى محال وقد روى
عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم انه لعن ابا سفيان وعن علي عليه السلم انه كان يلعن في الصلوة
معوية وعمرو بن العاص وامثالهم من اهل البغي والعصيان ولا ريب في ان الشيعة اذا عملوا بمقتضى
امر الله تعالى او تأسوا بفعل نبيه ووصيه عليهما السلم وكان عمله مقارنا للاخلاص يصير مستحقا للثواب
ثم ان اراد بالشتم والسب ما يراد في اللعن والنفي فلا نزاع معه في المعنى ولا محذور فيه كما مر وان اراد
بهما القذف الذي مآله القدح من جهة العرض والتعييب من جهة الآباء والامهات ونحوهم
فلا يجوز عند الشيعة الامامية شيء من ذلك بالنسبة الى كافر مشرك مجاهد بالشرك فضلا
عن مسلم او متظاهر بالاسلام نعم لما قصد المتسمون باهل السنة والجماعة تنفير العوام عن
مذهب الشيعة اصطلحوا على اطلاق السب على الاعم من القذف والشتم واللعن حتى يتأتى لهم
ان يقولوا ان الشيعة الامامية يتكلمون بالفحش كما هو داب العوام السوقية والحاصل انا
معشر الامامية لا نسب احدا ولا نلعن كل الصحابة ولا جلهم بل نلعن من كان منهم اعداء
لاهل البيت عليهم السلم ونتقرب بذلك الى الله تعالى ورسوله وذوي القربى الذين امرنا الله تعالى
بمودتهم لاجر التبليغ والرسالة لاستحالة ان يجتمع الضدان او يحل قلبا واحدا نقيضان كما قال
شعر تود عدوي ثم تزعم انني صديقك ان الراي عنك لعازب ثم قوله وويل لهذه الفئة
الباغية التي يخطئون العصبة الوصية يمرقون من الدين الخ لا يناسب ما قصده من جعل ذلك
كناية عن الشيعة لان الفئة الباغية سمة قد اختص بها اصحاب معاوية الباغي على امام عصره الناصح
ان صبا الطاغي والمروق انما هو من خرج على علي عليه السلام وقدح في عصمته وامامته فهو انسب بان
يكون لقب الناصح الناصب فضلا عن ان يشتهر ثم قوله من الغرائب ما اوراه محتمل في رؤياه الطارية وكم لحيقي
نوبة لا تطويل وركاكة لا يخفى ولو قال من الغرائب ما اطار نشاة البنج عنا وكان رئيسا من اهل السنة
لكان اولى وانص فانهم يبيحون تناول البنج المسمى بالحشيش بل يجوزون مقدار كف منه على ما نقل
من لطائف صدر الشريعة البخاري انه لما سئل عن حكم ذلك اجاب بان الكف منه واجب ولا ريب
في ان المارة نشاة البنج عن رؤسهم بلية عليهم من الطارية نومهم ثم قوله وتماشاه فيه ان
فئة من اصحاب البدعة استولوا على البلاد واشاعوا الرفض والابتداع بين العباد كلام نشأ من اشتباه
والتباس اذ لا يخفى ان بمرور الزمان وتعاقب تحريفات اهل العدوان تصير السنة بدعة والبدعة
سنة كما تصير بذلك الحجة شبهة والشبهة حجة والمتسمون باهل السنة والجماعة لما استمروا على متابعة
ما ابدعه خلفاؤهم الثلثة في دين الله تعالى زعموا ان ما اظهره الشيعة عليهم بعد مرور زمان
التقية من اصل ما كان عليه النبي صلى الله عليه وآله وسلم واهل بيته الزكية عليهم السلام انما هو
بدعة ناشئة من الجهل والعصبية فان من جملة ما زعموه من بدع الشيعة تقريرهم حي على خير العمل
في الاذان وانكارهم صلوة التراويح في شهر رمضان وانعكاس القضية بانكار الاول وتقرير الثاني
من بدع عمر كما سيجيء بيانه ان شاء الله تعالى ومن البدايع ان الشيعة يتبعون ما هو سنة النبي صلى الله عليه وآله
وسلم اتفاقا كالتختم باليمين وتسطيح قبور المؤمنين والمتسمون باهل السنة والجماعة يعدلون

قذف دشنام دادن مرداح

تأتى شهود دستور اتباع م

غرباى بعد دستور

دكر آشناى حقيقى بكلام مزاج

بهذه النشاة
يمكن ان يكون هذا الكلم منه على طريق التاشعى
على سبيل المطايبة فانه حنفي وكثر مناظرته
كان في مجلس ابي الخان سلطان محمد مع
نظام الدين عبد الملك المراغي الشافعي

عنها

حديث امير المومنين عليه السلام في اقسام الحديث

عنهما الى النبأ سبر والتسنيم ومع ذلك يسمون انفسهم باهل السنة والشيعة باهل البدعة وهذا
من اعدل الشهود على اشد تحريفهم من ملاعين اليهود واما قوله ولم يبق فيه الزمان صيت
هؤلاء اللئام فلا يخفى ما فيه اذ من البين ان اللئيم هو من يرضى في دينه بمتابعة تيمي لكع رذل
كرابيسي معلم للصبيان لا يعرف اباً ولا كلالة من القرآن او عدوي ذي ابنة فظ غليظ جاهل
اعترف بانه اقل نصاً وفقهاً من النسوان واما الشيعة فقد اتبعوا في دينهم وتحصيل يقينهم
من اجمع على طهارته وكرامته وعلمه وامامته اهل الاسلام وهم الائمة الهداة وسفن النجاة
الذين ورد فيهم ان المتمسك بهم لن يضل ابداً وان مثلهم كمثل سفينة نوح من ركبها نجى
ومن تخلف عنها غرق فلينظر الناصب الغريق المتشبث بكل حشيش اي الفريقين احق بالاسم
ثم ما روي من قول النبي صلى الله عليه وآله وسلم من تمسك بسنتي عند فساد امتي فله اجر مائة شهيد
انما ينطبق على حال الشيعة حيث تمسكوا عند فساد الامة وظهور الفتنة في زمان بني امية وبني العباس
وغيرهم ممن ملك رقاب الناس بسنة النبي المنتهية اليهم بتوسط اولاده المعصومين المنزهين
عن الكذب وسائر الارجاس واما السنة التي في ايدي المتسمين باهل السنة فاكثرها من مخترعات
ماخوذة من غيرنا فقدها منقلبة من منافقي الصحابة والجاهلين منهم باكثر شرائط الرواية بل فاقدها
كما اشار اليه مولانا امير المؤمنين عليه السلام في جواب سليم بن قيس الهلالي رحمه الله قال سليم قلت
لامير المؤمنين عليه السلام اني سمعت من سلمان والمقداد وابي ذر شيئاً من تفسير القرآن والاحاديث
عن نبي الله صلى الله عليه وآله غير ما في ايدي الناس ثم سمعت منك تصديق ما سمعت منهم ورأيت في
ايدي الناس اشياء كثيرة من تفسير القرآن ومن الاحاديث عن نبي الله صلى الله عليه وآله وسلم انتم تخالفونهم
وتزعمون ان ذلك كله باطل افترى الناس يكذبون على رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم متعمدين
ويفسرون القرآن بآرائهم قال فاقبل علي فقال قد سألت فافهم الجواب ان في ايدي الناس حقاً وباطلاً
وصدقاً وكذباً وناسخاً ومنسوخاً وعاماً وخاصاً ومحكماً ومتشابهاً وحفظاً ووهماً وقد كذب على رسول الله
صلى الله عليه وآله على عهده حتى قام خطيباً فقال ايها الناس قد كثرت علي الكذابة فمن كذب علي متعمداً
فليتبوأ مقعده من النار ثم كذب عليه من بعده وانما اتاكم الحديث من اربعة ليس لهم خامس
رجل منافق مظهر للايمان متصنع بالاسلام لا يتأثم ولا يتحرج ان يكذب على رسول الله صلى الله عليه وآله
متعمداً فلو علم الناس انه منافق كذاب لم يقبلوا منه ولم يصدقوه ولكنهم قالوا هذا قد صحب رسول الله
صلى الله عليه وآله ورآه وسمع منه واخذ عنه وهم لا يعرفون حاله وقد اخبره الله تعالى عن المنافقين
بما اخبره ووصفهم بما وصفهم فقال عز وجل واذا رأيتهم تعجبك اجسامهم وان يقولوا تسمع لقولهم ثم بقوا
بعده فتقربوا الى ائمة الضلالة والدعاة الى النار بالزور والكذب والبهتان فولوهم الاعمال وحملوهم
على رقاب الناس واكلوا بهم الدنيا وانما الناس مع الملوك والدنيا الا من عصمه الله فهذا احد الاربعة
ورجل سمع من رسول الله صلى الله عليه وآله شيئاً لم يحفظه على وجهه ووهم فيه ولم يتعمد كذباً فهو في يده
يقول به ويعمل به ويرويه فيقول انا سمعته من رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فلو علم المسلمون
انه وهم فيه لم يقبلوه ولو علم هو انه وهم لرفضه ورجل ثالث سمع من رسول الله صلى الله عليه وآله شيئاً
امر به ثم نهى عنه وهو لا يعلم او سمعه ينهى عن شيء ثم امر به وهو لا يعلم فحفظ منسوخه ولم يحفظ الناسخ
فلو علم انه منسوخ لرفضه ولو علم المسلمون اذ سمعوه منه انه منسوخ لرفضوه وآخر رابع لم يكذب

على الله تعالى ولا على رسوله صلى الله عليه وآله مبغض للكذب خوفا من الله تعالى وتعظيما لرسول الله لم ينسه
بل حفظ ما سمع على وجهه فجاء به كما سمع لم يزد فيه ولم ينقص منه وعلم الناسخ من المنسوخ فعمل بالناسخ ورفض
المنسوخ فان امر النبي صلى الله عليه وآله مثل القرآن ناسخ ومنسوخ وعام وخاص ومحكم ومتشابه وقد كان يكون
من رسول الله صلعم الكلام له وجهان فكلام عام وكلام خاص مثل القرآن وقال الله عز وجل ما آتاكم الرسول فخذوه
وما نهاكم عنه فانتهوا فيشتبه على من لا يعرف ما عنى الله به ولا ما عنى به رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فيحمله السامع
ويوجهه على غير معرفة بمعناه وما قصد به وما خرج لاجله ثم لم يعرف ولم يدر ما عنى الله به ورسوله وليس
كل اصحاب رسول الله صلى الله عليه وآله كان يسأله عن الشيء فيفهم وكان منهم من يسأله ولا يستفهمه حتى ان كانوا
ليحبون ان يجيء الاعرابي والطاري فيسأل رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وانا كل يوم دخلت عليه وكل
ليلة دخلت عليه فيخليني فيها ادور معه حيث دار وقد علم اصحاب رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم انه لم يصنع ذلك
باحد من الناس غيري فربما كان في بيتي يأتيني رسول الله صلى الله عليه وآله اكثر من ذلك في بيتي وكنت اذا دخلت عليه
بعض منازله اخلاني واقام عني نساءه فلا يبقى عنده غيري واذا اتاني للخلوة معي في منزلي لم تقم عني فاطمة ولا احد
من بني وكنت اذا سألته اجابني واذا سكت وفنيت مسائلي ابتدأني فما نزلت على رسول الله آية من القرآن
الا اقرأنيها واملاها علي فكتبتها بخطي وعلمني تأويلها وتفسيرها وناسخها ومنسوخها ومحكمها ومتشابهها و
خاصها وعامها ودعا الله ان يملأ قلبي علما وفهما وحكما ونورا فقلت يا نبي الله بابي انت وامي منذ دعوت الله
لي بما دعوت لم انس شيئا ولم يفتني شيء لم اكتبه افتتخوف علي النسيان فيما بعد فقال لا لست اتخوف عليك النسيان
والجهل انتهى كلامه عليه السلام واما قوله والناس على دين ملوكهم الا الذين آمنوا وعملوا الصالحات وقليل ما هم
فالمستثنى منه انما ينطبق على الشيعة الذين وصفهم الناصب في مواضع من جرحه هذا بالقلة والذلة
دون اصحابه الذين افتخر بكثرتهم وعمومهم وانهم السواد الاعظم فيهما في الفريقين الذين قصد وصف الفرقة
فقد رجع اليه كما لا يخفى واما قوله وقد ذكر في مفتتح ذلك الكتاب انه حاول بتأليفه اظهار الحق وبيان خطأ الفرقة
الناجية من اهل السنة الخ ففيه ايهام ان المصنف قدس سره حاول بيان خطأ اهل السنة مع وصفه اياهم
بانهم الفرقة الناجية وهذا كذب بحت لان خطأ الفرقة الناجية غير معقول وبالجملة الوصف بالنجاة مما اضافه
الناصب في اثناء تقرير كلام المصنف تحريرا على طريقته فقصد تقريره سفر المنازع في خلال الناجية والنزاع ثم في قوله
وقد الفه في ايام دولة السلطان غياث الدين اولجايتو محمد خدابنده غفلة عظيمة حيث لقب مروج مذهب
الامامية الذين هم مبتدعة عنده بغياث الدين اللهم الا ان يقال انه تهكم بذلك على طريقة تسمية الشيء باسم ضده
او يكون لما افتراه في حاشية شرحه على السلطان الفاضل المستبصر بالدليل من رجوعه آخرا عن ذلك السبيل
وما اشار اليه من ان شيوع مذهب الشيعة في ذلك الزمان انما كان لمجرد اتباع سبيل السلطان من غير دلالة حجة
وبرهان مردود بما اشرنا اليه سابقا من فضيلة هذا السلطان وانه كان من اهل البصيرة والفحص عن حقائق
المذاهب والاديان وان نقل المذهب وتغيير الخطبة والسكة انما وقع بعد ما ناظر المصنف العلامة الهمام
علماء سائر المذاهب واوقعهم في مضيق الالزام والافحام واثبت عليهم حقية مذهب اهل البيت الكرام وفي
اختيار مذهب الامامية في تلك الايام كان المجتهد دليله وظهور الحق بين اظهر الناس سبيله فكانوا آخذين
عن المجتهد وسلوكه لا عن ترويج المتعصب من ملوكه فلا يتوجه هنا ما كان يتوجه في بعض الملوك وملوكهم ان
عامة الناس يأخذون المذاهب من السلاطين وسلوكهم والناس على دين ملوكهم والحاصل ان السلطان
المغفور المذكور لم يكن مذهب الخلافة النبي صلى الله عليه وآله وسلم والا كان له حاجة في حفظ سلطنته

الى ان ارتكبه ملوك تيم وعدي وبني امية وبني العباس من صنيع اقدار اهل بيت النبي صلعم وتغيير دينه اصولا
وفروعا وغايته مع الدعوى خلافتهم ليسلك الناس مسلكهم من بعدهم بخلاف هؤلاء الذين تقمصوا الملك والخلافة
وابتدعوا الذين بحل بليته وآمنه فخرقوا كتاب الله وغيروا سنة رسول الله متعمدين لخلافه ناقضين لعهده
مبالغين في محو آثار اهل بيته متهمين في غصب حقهم ولعن مستحقهم ليوقعوا بذلك في اوهام الناس انهم
من اصحاب الرأي والاجتهاد المطلعين على اسرار شريعة النبي صلى الله عليه وآله كانهم المستطلعين
لطلع الخلافة من اكمامها وليتدرجوا الى اذلال اهل البيت وخفض معاليهم وتشتيت شملهم وتفريق مواليهم
فيتم الامر لهم بلا منازع كما اشار اليه مولانا امير المؤمنين عليه السلام في اثناء بعض خطبه مقبلا بوجهه
الى من كان حوله من اهل بيته وخاصته وشيعته فقال فقال قد عملت الولاة قبلي اعمالا خالفوا فيها
رسول الله صلى الله عليه وآله متعمدين لخلافه ناقضين لعهده مغيرين لسنته ولو حملت الناس على تركها
وحولتها الى مواضعها والى ما كانت في عهد رسول الله صلى الله عليه وآله لتفرق عني جندي حتى ابقى وحدي
او مع قليل من شيعتي الذين عرفوا فضلي وفرض امامتي من كتاب الله وسنة رسول الله صلعم الى آخره ونحو
في قوله فان قيل كتابه مشتمل على مطاعن الخلفاء الراشدين الخ اضلال واخلال وحق العبارة ان يقال
بعض الخلفاء لظهور ان المصنف قدس سره من خلص شيعة علي عليه السلم فلا يطعن فيه مع تسمية تلك الاربعة
بالراشدين اذ الخصم لا يسلم رشد من عدا علي عليه السلم فلا يطعن عنه في الدين وكذا الكلام في وصف
ائمته بالمؤمنين وعلمائه بالمجتهدين واما ما نقله عن بعض الظرفاء في تمثيل قدح المصنف في خلفاء اهل السنة
او ائمتهم ومجتهديهم بمقال جرى بين الجزار وبعض الجمال فلا يخفى على الظرفاء الاذكياء عدم مناسبة المثل المكنى
بابن المطهر وكونه من اناس يتطهرون وانما يناسب ذلك حال الانجاس من الناصبة الذين لا يبالون بالبول
فانما كالجمال في ازالة البول والغائط لا يرجون الاغتسال بل يمسحون انفسهم كالحمار على الجدار ويمسحون
اخفافهم في وضوئهم ولو وطئت في الاقذار واشد من [illegible] من هؤلاء الانجاس هذا الناصب الرجس الفضول
الذي سمي بالفضل وسماه فضلة فضول الخرء وقد خرج عن مزبلة فقد بعد الخلد منه وخرء الكلب احرى
واما ما انشده وذكره من مدحه للائمة المهديين الاثنا عشر عليهم السلم فانما ذلك حيلة وتلبيس منه لدفع
تهمة النصب الذي قد تحقق به في نظر اهل زمانه ولا اختصاص لهذا الناصب بذلك اللوم فان قلوب اكثر اهل
نحلته في الامس واليوم خالية عن حب اهل البيت ومشكوة صدورهم فاقدة لهذا الزيت ولقد اظهر القاضي
ابن خلكان هذا الداء الدفين الذي ورثه من بغاة صفين حيث قال في كتابه المشهور الموسوم بوفيات الاعيان
عند ذكر ترجمة علي بن جهم القرشي وكونه منحرفا عن علي عليه السلم ان محبة علي لا تجتمع مع التسنن هذا
كلامه بعبارته الملعونة التي قصد بها الاعتذار عن انحراف ابن جهم المذكور والفكر فيهم طويل اما ما رمى به
الناصب من وقوع ثناء اهل البيت عليهم السلام على الصحابة والخلفاء الثلثة فليس على ظاهره واطلاقه ولعله
نقل عن مغزى كلامهم وسياقه على ما سيجري عليه القلم ان شاء الله مشتملا على سياقه واما ما ذكر من ان ما ذكره
صاحب كتاب كشف الغمة فيه انما ذكره نقلا عن كتب الشيعة لا عن كتب السنة فهو اول اكاذيبه المزعجة بعنوانه
الفضيحة التي حاول بها ترويج مذهبه الفاسد وتصحيح مطلبه الكاسد ومن اظلم ممن افترى على الله كذبا
ليضل الناس بغير علم ان الله لا يهدي القوم الظالمين ولا يستبعد ذلك من الناصب الشقي وقد ابلغ بعض علمائهم
اصحابه وضع الحديث لنصرة المذهب كما ذكره الحافظ عبد العظيم المنذري الشافعي في آخر كتابه المسمى بالترغيب
والترهيب وغيره في غيره وانما ظن الكذب ما ذكره في شان صاحب كتاب كشف الغمة لانه صرح علاوة ذلك في خطبة كتابه

طلع شكوفه درخت خرما ح

اكمام جمع كم بالكسر غلاف شكوفه صراح

خفض پست كردن صراح

اضلال

وطئ بالرجل [illegible]

خرء بالضم پليدی [illegible] صراح

زيت روغن صراح

الداء الدفين هو الداء المستتر الذي قد رسخ الطبيعة بها

مغزى مقصد صراح

قال عبد العظيم ان نعيم بن حماد الخزاعي المروزي الامام المشهور وكان الرازي كان ممن يضع الحديث في تقوية السنة

انتهى منه رحمه الله

وقال المعتمد في العقائد النقل من كتب الجمهور يكون ادعى الى تلقيه بالقبول واوفق لدى الجميع حتى يحصل الالزام
ولان الحجة متى قام الخصم بتشييدها والفضيلة متى نهض المخالف باثباتها وتقييدها كانت اقوى بنيانا
واحسن موردا واصفى مصدرا واورى زنادا واشفى اعدادا وادكانا واحكم اساسا وبنيانا واقل شانيا و
اعلى شانا والتزم بتقييدهما وان ارمضته وحكم بتحقيقها وان امرضته واعطى القياد وان كان حرونا
وجعل سبيل الوفاق وان كان حزونا ووافق وبوذ لو قدمه على الخلاف واعطى النصف من نفسه وهو بمعزل عن
الانصاف ولان نشر الفضيلة حسن لا سيما اذا شهد عليها الحسود وقيام الحجة بشهادة الخصم اوكد وان تعددت
الشهود شعر ومليحة شهدت لها ضراتها والفضل ما شهدت به الاعداء ونقلت من كتب اصحابنا ما لم يتعرض له
الجمهور لئلا ينسب ما قصدنا نقله من كتب كشف الغمة وهو صريح في كذب شارح الناصب في اختراعه وتحريفه كما قلنا
وكذا الحال فيما نقله عن راس المتعصب الحنبلي من حديث حلية السيف اذ ليس في ذلك الكتاب عنه خبر ولا عين
ولا اثر وايضا لا مناسبة لذكر ذلك في هذا الكتاب المقصور على ذكر النبي والائمة الاثني عشر عليهم السلام وذكر
اسمائهم وكناهم واسماء آبائهم وامهاتهم ومولدهم ووفياتهم ومناقبهم ومعجزاتهم كما لا يخفى على من طالع ذلك
الكتاب ولو اغمضنا عن ذلك كله نقول للقائل ان يحمل ذلك الكلام منه عليه السلام على التقية عن بعض المخالفين
الحاضرين في مجلسه الشريف ومع ذلك لا يكون مقصوده عليه السلام الاحتجاج بفعل ابي بكر بل يكون مغرا
بتقرير النبي صلى الله عليه وآله بان يكون معنى قوله عليه السلام قد حلى ابو بكر سيفه بالفضة انه فعل
ذلك في زمان النبي صلى الله عليه وآله وسلم وقرره عليه فالحجة حقيقة في تقرير النبي صلى الله عليه وآله وسلم لا في
ابي بكر واما ما نقله الناصب بعد ذلك من حديث تولد مولانا ابي عبد الله جعفر بن محمد عليه السلام وليس في النقل اسم
وصف ابي بكر بالصديق وانما المذكور فيه في باب احواله ومناقبه عليه السلام مجرد ولقد ولدني ابو بكر مرتين
ولا اشعار لسوقه هناك ايضا بما يفيد الثناء والتعظيم بل الظاهر انه ذكر ذلك عند تفصيل حال الآباء و
الامهات من غير ارادة الافتخار والمباهاة واما اسناده بالحديث الذي رواه عن الحاكم ابي عبد الله النيسابوري
من قبل استنباط الشغب بعينه فانه ايضا عندنا من جمهور ذوي الاذناب وما نقل من سبطه الى التشيع
انما كان بمحبة محمد وعثمان فقط دون ابي بكر وعمر كما صرح به الذهبي الشافعي نصب الله شيوخه في بعض
تصانيفه وغيره في غيره وهذا القدر لا يوجب التشيع التام من وضع الحديث في مناقب ابي بكر على ان
سوق الحديث المذكور صريح في صدوره على وجه التقية اذ الظاهر كون ما روي عنه عليه السلام جوابا
عن سؤال من اتهمه بسب ابي بكر ودفع تلك التهمة لم يكن بادنى من ذلك كما لا يخفى مع ان كلامه
قد وقع على اسلوب جوامع الكلم حيث قال الصديق جدي يعني من جانب الام ثم اظهر انكار سب الآباء
يعني لا من ذلك الجانب فان اطلاق الاب على الجد من قبل الام اطلاق مجازي على ما يدل عليه كلام الناصب
فيما سيأتي من بحث الميراث وايضا انما نفى عليه السلام السب وقد عرفت سابقا ان السب بمعنى الشتم لا يجوز
عند آحاد الامامية ايضا بالنسبة الى احد وانما المجوز اللعن ولما اتهمه السائل المخالف بالسب
الذي استعملوه في الاعم من الشتم واللعن غالطه عليه السلام بنفي السب مستعملا له في معناه الاصلي
الذي هو الشتم فقط كما مر فلا يلزم من كلامه عليه السلام نفيه اللعن على انه لا مانع شرعا ولا
عقلا من لعن المؤمن بل المسلم بل الكافر آباءه اذا كانوا ظالمين الا لعنة الله على الظالمين واما
الدعاء بجملة لا قدمني الله ان لم اقدمه فمع ظهور مخايل الوضع عليه لعدم ظهور ارتباطه بما قبله
يمكن ان يحمل على نحو من التقديم كتقدمه في الزمان او تقدمه على عمر وعثمان مثلا في اظهار الاسلام

فلا دلالة على تقدمه على علي عليه السلام كما توهمه الناصب ولا يستبعد منهم عليهم السلام صدور امثال
هذه الكلمات الايهامية الجامعة في مقام التقية ومغالطة اهل الخلاف والعصبية فقد صدر عنهم اكثر
من ذلك واظهر منها ما روي انه سأل رجل من المخالفين عن الامام الصادق عليه السلام وقال
يا بن رسول الله ما تقول في ابي بكر وعمر فقال عليه السلام هما امامان عادلان قاسطان كانا على الحق
وماتا عليه فعليهما رحمة الله يوم القيمة فلما انصرف الناس قال له رجل من خاصته يا بن رسول الله لقد تعجبت
مما قلت في حق ابي بكر وعمر فقال نعم هما امامان اهل النار كما قال الله تعالى وجعلناهم ائمة يدعون الى النار
واما القاسطان فقد قال الله تعالى واما القاسطون فكانوا لجهنم حطبا واما العادلان فلعدولهما
عن الحق كقوله تعالى والذين كفروا بربهم يعدلون والمراد من الحق الذي كانا مستوليين عليه هو امير المؤمنين
عليه السلام حيث آذياه وغصبا حقه عنه والمراد من موتهما على الحق انهما ماتا على عداوته من غير ندامة
عن ذلك والمراد من رحمة الله رسول الله صلى الله عليه وآله فانه كان رحمة للعالمين وسيكون خصما لهما
ساخطا عليهما منتقما منهما يوم الدين ومما قررناه اندفع ايضا التعجب الذي قرعه الناصب على تلك الاحاديث
الموضوعة تعصبا وحيفا وظهر ان سؤاله للعصمة عن التعصب وذمه اياه بانه ساء الطريق من قبيل
من قبيل المثل المشهور الشعير يؤكل ويذم واما ما ذكره في وجه اعراض علماء السنة عن ذكر كلام المصنف
من الوجهين على كمال كلام المصنف فقد مر منا في الخطبة ما يرشدك الى عدم انحصاره فيه فتذكر ومن
العجب طعنه في هذين الوجهين على كمال كلام المصنف الذي يجمع بين السليقة والكتب في العربية ينسبه الى
الركاكة والرطانة مع اشتمال شرحه بل جرحه هذا على العبارات الملحونة المعونة الخالية عن المتانة
الملفقة من كلام غيره بالعجلة وخيانة وتضمنه للمعاني التي لا يليق فصلها باهل الفهم
والفطانة وكانه قيل في طعن امثاله على كلام اهل الكمال نظم طعنه بر حرف كامل از گفتار ناموزون زند
خرجه سركش كند بوجهيده برگردون زند ثم ما ذكره من انه رد عليه ما رد على وجه التحقيق والانصاف
لا من جهة التعصب والاعتساف مردود بمناقضة ذلك لما اتى به من تناول المصنف العلامة بضروب
الشتم والملامة وجنده بنوجه عليه مثل ما تمثل به سابقا في شأن المصنف اعلى الله شأنه وصانه
عما شانه من سؤال الجاهل عن العلم فانا نقول على طبق ما ذكره ثمة نعم ظاهر على الناصب المجبول
على عداوة اهل العصمة والتعسف على وجه لا يعتريه الندامة والتأسف انه مترفص درن التعصب
والتعسف مع خوضه في مزابل الشتم وجعل نفسه بالوعة الفضلات على الجسم ثم ما ذكره من ان الفرقة
المبتدعة لا يثقون علماء السنة في رواياتهم ويقولهم كلام صحيح وحق صريح وتقدم ظهور صدق ذلك
من كذبه الصريح على كتاب كشف الغمة ووضع الحديث على لسان الائمة وتبين ان من عبر عنهم
بالمبتدعة مغرورون في عدم ايمانهم بعلماء السنة واتضح ان الكذب سنة هذا الرجل وجماعة
اصحابه لا من نتيجة عن تصويره ذلك واتكابه ستنقح لك في بحث الاجماع من مسائل اصول الفقه
لاختراعه للآية وجرأته على الله تعالى فوق الغاية وهذا دين الاشاعرة والحشوية الفجرة يشنون
المكابرة في جميع المسائل ويتشبثون في ذلك بسائر الوسائل يختلقون الاكاذيب المموهة ويبدعون
الاعاجيب المشوهة يوحي بعضهم الى بعض زخرف القول غرورا ويقولون منكرا من القول وزورا
واما ما ذكره من ان آثار التعصب والغرض في تطويلات تصانيف المصنف ظاهرة ففيه انه لو سلم وجود تطويل
في كلام المصنف الجليل لا يحتاج اليه من يفهم الكثير من القليل فقد راعى في ذلك سهولة وصوله الى افهام العوام

[illegible] ونقربه الى الاذهان فروعهم واصولهم على طبق كلام الناظم [illegible]
والجدل في الكلام [illegible] بيتطلوا بمراده وينسبوا الى التعمية والالغاز [illegible]
فيقصر على ادراكه الاذهان والاسماع وينقبض عنه الاذهان والطباع كما قيل نظم
سد بابه بستر كرده ام آهنك قول خويش تا بوكه اين سخن بمذاق تو در شود ونذكر
في آخر المبحث التابع الى ما ذكرناه حيث قال ولو جاز ترك ارشاد المقلدين وسنهم [illegible]
الذى لا يكبه [illegible] ان انصفوا لم نطول الكلام بنقل مثل هذه الطامات الى آخر الكلام ولما [illegible]
ان يحمل سعيه مشكورا فانا ابشره منهجا بانه قد شكر الله تعالى وجعله في سرى الزقوم
زبانية الجحيم باذا فيدى الحميم وخطابه بذق انك انت العزيز الكريم واما نسبة
بالاهمال فمهمل واما بالابطال فمنشأه اهماله وخلاله في تحقيق الحق وقصر عرضه [illegible]
ولنعم ما قال افلاطون الالهي ان من كان عرضه الباطل لم ينل الحق وان كان بين يديه [illegible]
بعون الله تعالى هذا المعنى ويبين ان ذلك الاسم اسم بلا مسمى قال المصنف رفع الله درجته [illegible]
في الادراك وفيه مباحث الاول لما كان الادراك اعرف الاشياء واظهرها على ما يأتي [illegible]
الاشياء وحصل فيه من مقالاتهم اشياء عجيبة غريبة وجب البداية به فليهذا اقدمناه [illegible]
خلق النفس الانسانية في مبدأ الفطرة خالية عن جميع العلوم بالضرورة وقابلة لها بالضرورة
[illegible] الاطفال ثم ان الله تعالى خلق للنفس آلات بها تحصل الادراك وهي القوى [illegible]
[illegible] يحس بالنفس ما يدركه من الملموسات ويميز بواسطة الادراك [illegible]
[illegible] وكذا يتدرج في الطعوم وباقي المحسوسات الى الادراك [illegible]
[illegible] بواسطة الحاسة بالامور الجزئية الامور الكلية [illegible]
[illegible] بواسطة ادراك المحسوسات الجزئية ثم اذا استعمل [illegible]
[illegible] العلوم الضرورية العلوم الكسبية فقد ظهر من هذا ان العلوم [illegible]
[illegible] الضرورية فرع على المحسوسات الجزئية فالمحسوسات [illegible]
[illegible] في الاصل طعن في الفرع وجماعة الاشاعرة الذين [illegible]
[illegible] الا اليسير من فقهاء ما وراء النهر [illegible]
[illegible] انكار المعقولات الكلية التي هي فرع المحسوسات [illegible]
[illegible] قدس سره قال الناصب خفضه الله [illegible]
[illegible] يرجع الى بحث الرؤية التي وقع فيها الخلاف بين الاشاعرة [illegible]
[illegible] رحمه الله تعالى التي حررها الاشاعرة ونكره [illegible]
[illegible] الاولى في الادراك مع ارادة الرؤية التي [illegible]
[illegible] اطلاق العام وارادة الخاص بلا ارادة المجاز وقيام القرينة [illegible]
[illegible] على انه اراد بهذا الادراك الذي يتعلق به مسألة الرؤية انه قال لما كان [illegible]
[illegible] الاشياء واظهرها على ما يأتي وبه تعرف الاشياء وحصل فيه من مقالاتهم اشياء
[illegible] بعد انا نفرقنا لامهم العجيبة على زعمه في الرؤية لان [illegible]
[illegible] فان الاشاعرة لا بحث لهم مع المعتزلة في مطلق الادراك [illegible]

وأراد به الرؤية وهو غلط اذ لا دلالة للعام على الخاص ثم ان قوله الادراك اعرف الاشياء و
اظهرها وبه تعرف الاشياء كلام غير محصل المعنى لانه ان اراد ان الرؤية التي اراد من الادراك هي
اعرف الاشياء في كونها محققة ثابتة فلا نسلم الاعرفية فان كثيرا من الاجسام والاعراض موجودة
محققة الوجود مثل الرؤية وان اراد ان الاحساس الذي هو الرؤية اعرف بالنسبة الى باقي
الاحساسات فغير ان كل حاسة بالنسبة الى متعلقها حالها كذلك فمن اين حصل هذه الاعرفية
للرؤية وبالجملة هذا الكلام غير محصل المعنى لانه ان اراد ان الرؤية التي ثم قوله تعالى خلق النفس
الانسانية في مبداء الفطرة خالية عن جميع العلوم الضرورية وقابلة لها بالضرورة وذلك مشاهد في حال
الاطفال كلام باطل يعلم منه انه لم يكن يعرف شيئا من العلوم العقلية فان الاطفال لهم علوم ضرورية
ضرورية كثيرة من المحسوسات البصرية والسمعية والذوقية وكل هذه المحسوسات علوم حاصلة من الحس ولما
لم يكن هذا الرجل من اهل العلوم العقلية حسب ان مبداء الفطرة الذي يذكره الحكماء ويقولون
ان النفس في مبداء الفطرة خالية عن العلوم هو حال الطفولية وذلك باطل عند من يعرف ادنى شيء
من الحكمة فان الجنين فضلا عن الطفل له علوم كثيرة بل المراد من مبداء الفطرة ان تعلق النفس
بالبدن فالنفس في تلك الحال خالية عن جميع العلوم الا العلم بذاتها وهذا تحقيق ذكر في موضعه من الكتب الحكمية
ولا يناسب بسطه في هذا المقام والغرض انه لم يكن من اهل المعقولات حتى يظن فيه انه شنع على الاشاعرة من
الطرق العقلية ثم قوله وانكروا قضايا محسوسة على ما ياتي بيانه فلزمهم انكار المعقولات الكلية اراد به
انهم انكروا وجوب تحقق الرؤية عند شرائطها وعدم امتناع الادراك عند فقد الشرائط وانت تعلم ان كل
ما ذكره ليس انكارا للقضايا المحسوسة ثم ان انكار القضايا المحسوسة اراد به انهم منعوا الاعتماد على القضايا
المحسوسة لوقوع الغلط في المحسوسات ولا يعتمد على حكم الحس وهذا مذهب جماعة من العقلاء ذكره الامام
وابطلوه وحكموا بان حكم الحس معتبر في المحسوسات كما اشتهر هذا في كتبهم ومقالاتهم ولو فرضنا ان هذا مذهبهم
فليس كل من يعتقد بطلان حكم الحس يلزمه انكار كل المعقولات فان مبادي البرهان اشياء متعددة
من جملتها المحسوسات فمن اين هذه الملازمة فعلم انه اراد في هذا المبحث ان يلزم الاشاعرة من السفسطة
لم يلزمهم بل كلامه للتشويش على ما بينا بين الغلط والسفسطة والله اعلم انتهى **اقول** فيه وجوه
من الكلام وضروب من الملام اما اولا فلانا لا نسلم رجوع المباحث المذكورة الى بحث الرؤية وانما يكون
كذلك لو كان البحث فيها مقصورا على البحث عن الرؤية وليس كذلك كيف وقد صرح المصنف في هذا البحث ببيان
احكام العلم الضروري والكسبي وادراك الحواس الخمسة من الابصار واللمس وغيرهما حيث قال بعد بيان
حكم البصر واللمس وكذا يندرج في الطعوم وباقي المحسوسات الى ادراك ما يتعلق بتلك الالات انتهى وكذا
في المباحث الاتية عمم الالزام في باقي الحواس نعم عمدة ما وقع البحث فيه هو مسئلة الرؤية واين هذا
من الرجوع واما ثانيا فلان ما اشعر به كلامه من ان الامامية تابعون في هذه المسئلة ونحوها للمعتزلة
فرية بلا مرية فان الامامية رحمهم الله تعالى نصره مقدمون على الكل في الكل متفردون بالعقائد الحقة المتفرعة
عن مشكوة النبوة والولاية وكان المعتزلة هم المتأخرون الموافقون موافقة الشيعة في بعض المسائل
وبالجملة تقدم الشيعة وتابعية المعتزلة لهم والاخذ عن ائمتهم امر ظاهر مشهور ويدل عليه كلام الشهرستاني
الاشعري في كتاب الملل والنحل حيث قال ان ابا الهذيل حمدان بن الهذيل العلاف شيخ المعتزلة ومقدم الطائفة
والمناظر عليها اخذ الاعتزال عن عثمان بن خالد الطويل واخذ عثمان عن واصل بن عطا واخذ واصل عن ابي هاشم

للحكماء

وان عاقل [illegible]
آخر البحث السادس [illegible]
[illegible] الرجوع [illegible]
[illegible] والحرارة والبرودة والصوت بالسمع
والرائحة [illegible] والقدرة والطعم والرائحة
وحواس [illegible] بالشم [illegible]
والصوت بالسمع [illegible] السفسطة وانكار
[illegible] الآذان [illegible]
للمحسوسات [illegible]

المخاصمين في معقولهم ومنقولهم وتقريبه الى اذهان قومهم واصولهم على طبق كلام الناس على قدر عقولهم فانه
والجهل في الكلام ربما لم يتفطنوا بمراده ونسبوا الى التعمية والالغاز او ايراد ما لا ترتيب عليه من المجاز
فيقصر عن ادراكه الاذان والاسماع وتنفر عنه الاذهان والطباع كما قيل نظم
صد بار به بيت كرده ام آهنك قول خويش تا بو كه اين سخن بمذاق تو در شود وقد اشار اليهم قدس سره
في آخر المبحث السابع الى ما ذكرناه حيث قال ولو جاز ترك ارشاد المقلدين ومنعهم من ارتكاب الخطاء
الذي ارتكبه مشايخهم ان انصفوا لم نطول الكلام بنقل مثل هذه الطامات الى آخر الكلام ولما سول الناصب عليه ما عليه
ان يحمل سجعه سكوت فضلائنا اثره متهكما بالجور انه قد شكر الله تعالى وجعله في شجرة الزقوم رغيدا وامر
زبانية الجحيم باذاقته من الحميم وخطابه بذق انك انت العزيز الكريم واما تسمية الجرحة المهمل
بالاهمال فمهمل واما بالابطال فمنشأه اهماله وضلاله في تحقيق الحق وقصر عرضه في ترويج الباطل
ولنعم ما قال افلاطون الالهي ان من كان غرضه الباطل لم ينل الحق وان كان بين يديه وسنكشف
بعون الله تعالى هذا المعنى ونبين ان ذلك الاسم اسم بلا مسمى قال المصنف رفع الله درجته المسئلة الاولى
في الادراك وفيه مباحث الاول لما كان الادراك اعرف الاشياء واظهرها على ما يأتي وبه تعرف
الاشياء وحصل فيه من مقالاتهم اشياء عجيبة غريبة وجب البداءة به فلهذا قدمناه اعلم ان الله تعالى
خلق النفس الانسانية في مبدأ الفطرة خالية عن جميع العلوم بالضرورة وقابلة لها بالضرورة وذلك
مشاهد في حال الاطفال ثم ان الله تعالى خلق للنفس آلات بها يحصل الادراك وهي القوى الحساسة
فيحس الطفل في اول ولادته بحس اللمس ما يدركه من الملموسات ويميز بواسطة الادراك البصري
على سبيل التدريج بين ابويه وغيرهما وكذا يتدرج في الطعوم وباقي المحسوسات الى ادراك ما يتعلق
بتلك الآلات ثم يزداد تفطنه فيدرك بواسطة احساسه بالامور الجزئية الامور الكلية من المشاركة
والمباينة ويعقل الامور الكلية الضرورية بواسطة ادراك المحسوسات الجزئية ثم اذا استكمل العلوم وتفطن
لمواضع الجدال ادرك بواسطة العلوم الضرورية العلوم الكسبية فقد ظهر من هذا ان العلوم الكسبية فرع
على العلوم الضرورية الكلية والعلوم الضرورية الكلية فرع على المحسوسات الجزئية فالمحسوسات اذن هي اصول الاعتقادات
ولا يصح الفرع الا بعد صحة اصله فالطعن في الاصل طعن في الفرع وجماعة الاشاعرة الذين هم اليوم
كل الجمهور من الحنفية والشافعية والمالكية والحنابلة الا اليسير من فقهاء ما وراء النهر انكروا قضايا
محسوسة على ما يأتي بيانه فيلزمهم انكار المعقولات الكلية التي هي فرع المحسوسات ويلزمهم انكار
الكسبيات وذلك عين السفسطة انتهى كلامه قدس سره قال الناصب خفضه الله تعالى اعلم ان هذه
المباحث التي صدر بها كتابه كلها يرجع الى بحث الرؤية التي وقع فيها الخلاف بين الاشاعرة والمعتزلة
ومن تابعهم من الامامية وغيرهم وذلك في رؤية الله تعالى التي تجوزه الاشاعرة وتنكره المعتزلة
كما ستراه واضحا ان شاء الله تعالى فجعل المسئلة الاولى في الادراك مع ارادة الرؤية التي هي اخص من
مطلق الادراك من باب اطلاق العام وارادة الخاص بلا ارادة المجاز وقيام القرينة وهذا اول غلطه
والدليل على انه اراد بهذا الادراك الذي عنون به المسئلة الرؤية انه قال لما كان الادراك
اعرف الاشياء واظهرها على ما يأتي وبه تعرف الاشياء وحصل فيه من مقالاتهم اشياء عجيبة
غريبة وجب البداءة به وانما ظهر مقالاتهم العجيبة على زعمه في الرؤية لا في مطلق الادراك
كما ستعرف بعد هذا فان الاشاعرة لا بحث لهم مع المعتزلة في مطلق الادراك فثبت انه اطلق الادراك

تهكم براى ... مراد

تدريج بار بار برسند دستور

تفطن زيرك شدن مراد

قال ابن الاثير في النهاية في اسماء الله تعالى الخافض هو الذي يخفض الجبارين والفراعنة اي يضعهم ويهينهم ويخفض كل شيء يريد خفضه والخفض ضد الرفع منه رحمه

وارادة

واراد به الرؤية وهو غلط اذ لا دلالة للعام على الخاص ثم ان قوله الادراك اعرف الاشياء واظهرها وبه تعرف الاشياء كلام غير محصل المعنى لانه ان اراد ان الرؤية التي اراد من الادراك هي اعرف الاشياء في كونها محققة ثابتة فلا نسلم الاعرفية فان كثيرا من الاجسام والاعراض معروفة محققة الوجود مثل الرؤية وان اراد ان الاحساس الذي هو الرؤية اعرف بالنسبة الى باقي الاحساسات فغير ان كل حاسة بالنسبة الى متعلقها حالها كذلك فمن اين حصل هذه الاعرفية للرؤية وبالجملة هذا الكلام غير محصل المعنى لانه ان اراد ان الرؤية التي ثم قوله ثم خلق النفس الانسانية في مبداء الفطرة خالية عن جميع العلوم الضرورية وقابلة لها بالضرورة وذلك مشاهد في حال الاطفال كلام باطل يعلم منه انه لم يكن يعرف شيئا من العلوم العقلية فان الاطفال لهم علوم ضرورية كثيرة من المحسوسات البصرية والسمعية والذوقية وكل هذه المحسوسات علوم حاصلة من الحس ولما لم يكن هذا الرجل من اهل العلوم العقلية حسب ان مبداء الفطرة الذي يذكره الحكماء ويقولون ان النفس في مبداء الفطرة خالية عن العلوم هو حال الطفولية وذلك باطل عند من يعرف ادنى شيء من الحكمة فان الجنين فضلا عن الطفل له علوم كثيرة بل المراد من مبداء الفطرة ان تعلق النفس بالبدن فان النفس في تلك الحال خالية عن جميع العلوم الا العلم بذاته وهذا تحقيق ذكر في موضعه من الكتب الحكمية ولا يناسب بسطه في هذا المقام والغرض انه لم يكن من اهل المعقولات حتى ينطق فيه انه شنع على الاشاعرة من الطرق العقلية ثم قوله وانكروا قضايا محسوسة على ما يأتي بيانه فلزمهم انكار المعقولات الكلية اراد به انهم انكروا وجوب تحقق الرؤية عند شرائطها وعدم امتناع الادراك عند فقد الشرائط وانت ستعلم ان كل ما ذكره ليس انكارا للقضايا المحسوسة ثم ان انكار القضايا المحسوسة اراد به انهم منعوا الاعتماد على القضايا المحسوسة لوقوع الغلط في المحسوسات ولا يعتمد على حكم الحس وهذا مذهب جماعة من العقلاء ذكره الامام وابطلوه وحكموا بان حكم الحس معتبر في المحسوسات كما اشتهر هذا في كتبهم ومقالاتهم ولو فرضنا ان هذا مذهبهم فليس كل من يعتقد بطلان حكم الحس يلزمه انكار كل المعقولات فان مبادي البرهان اشياء متعددة من جملتها المحسوسات فمن اين هذه الملازمة فعلم انه اراد في هذا المبحث ان يلزم الاشاعرة من السفسطة لم يلزمهم بل كلامه المشوش على ما بينا عين الغلط والسفسطة والله اعلم انتهى اقول فيه وجوه من الكلام وضروب من الملام اما اولا فلانا لا نسلم رجوع المباحث المذكورة الى بحث الرؤية وانما يكون كذلك لو كان البحث فيها مقصورا على البحث عن الرؤية وليس كذلك كيف وقد صرح المصنف في هذا البحث ببيان احكام العلم الضروري والكسبي في ادراك الحواس الخمس من الابصار واللمس وغيرهما حتى قال بعد بيان حكم البصر واللمس وكذا يندرج في الطعوم وباقي المحسوسات الى ادراك ما يتعلق بتلك الآلات انتهى وكذا في المباحث الآتية عمم الالزام في باقي الحواس نعم عمدة ما وقع البحث فيه هو مسألة الرؤية واين هذا من الرجوع واما ثانيا فلان ما اشعر به كلامه من ان الامامية تابعون في هذه المسألة ونحوها للمعتزلة فرية بلا مرية فان الامامية ايدهم الله بنصره مقتدون على الكل في الكل متفردون بالعقائد الحقة المقتبسة عن مشكوة النبوة والولاية وكان للمعتزلة هم المتأخرون المرتكبون موافقة الشيعة في بعض المسائل وبالجملة تقدم الشيعة وتابعية المعتزلة لهم والاخذ عن ائمتهم امر ظاهر مشهور ويدل عليه كلام الشهرستاني الاشعري في كتاب الملل والنحل حيث قال ان ابا الهذيل حمدان بن الهذيل العلاف شيخ المعتزلة ومقدم الطائفة والمناظر عليها اخذ الاعتزال عن عثمان بن خالد الطويل واخذ عثمان عن واصل بن عطا واخذ واصل عن ابي هاشم

الحكماء

قال في آخر البحث السادس وان تعاقل ومن ازروى الطعم لنفسه تنفيد من يذهب الرجل والصوت بالعين والرائحة والحرارة والبرودة والطعم والرائحة وحرارة الجسم والقدرة وشبهها بالانف والصوت باليد وهو قوله الاسفط والعاقر وسماعها بالآذان وهو من غير ذلك للمحسوسات

عبد الله بن محمد بن الحنفية انتهى ولا ريب في ان ابا هاشم واباه رضي الله عنهما كانا من ائمة الشيعة ولهذا
نسبت الكيسانية من فرق الشيعة الامامية اليهما ولهذا قال الشهرستاني ايضا في ذيل احوال طوائف المعتزلة
ان شيوخ المعتزلة من عدل الى الروافض ومنهم من عدل الى الخوارج والجبائي وابنه ابو هاشم قد وافقا
اهل السنة في الامامة وانها بالاختيار الخ واما ثالثا فلانا نقول من اين علم ان المصنف قدس سره
اطلق العام واراد الخاص بلا ارادة المجاز واي فساد في ارادة ذلك مع ما تقرر عند ائمة العربية من
ان اللفظ اذا استعمل في معنى خاص لا من جهة الخصوص بل من جهة ان الموضوع له وذلك الخصوص
كان حقيقة كاطلاق الانسان على زيد فانه من حيث الخصوصية مجاز ومن حيث انه موضوع له حقيقة وقد
صرح بهذا سيد المحققين قدس سره الشريف في حاشية شرح العضدي وغيره وغير خاف على الفطن انه لا اثر لما ذكره
من ان المصنف جعل العنوان الادراك بمعنى الرؤية وهو ظاهر كما قدمناه ثم الاختلاف في الابصار والرؤية اعلم من غيرها
وهذا لا يستلزم حمل لفظ الادراك حيث على الرؤية وابطالها فلان آخر كلامه يناقض مبطل الاول لتحقق قيام
القرينة في اطلاق الادراك على الرؤية ثم قال والدليل على انه اراد بهذا الادراك الذي عنون به المسألة الرؤية انه قال
لما كان الادراك اعرف الاشياء انتهى وانت خبير ان ذلك انه بالغ في الظهور في القرينة بمعنى ادلة لا [illegible] ناس
للقائل في حدوثه وابطاله بلا امهال تنبيه ابناء الاطفال [illegible] في الخلاف في تحقيقات الادراك قد يطلق ويراد
به الاحساس الحيواني وقد يطلق على الصورة الحاصلة من الشيء عند المدرك فيتناول الاحساس والتخيل والتوهم
والتعقل وعلى المعنى الاول وقع قول المحقق الطوسي طيب الله مشهده في شرح التجريد بحيث قال في ان اصناف السمع والبصر يسونها
والنقل دل على اتصافه تعالى بالادراك الخ بل ربما ادعي تبادره في هذا المعنى كما صرح به بعض الفضلاء في رسالة الحدود
وقد صرح المصنف ايضا بذلك في كتابه الموسوم بنهج المسترشدين حيث جعله قسيما مقابلا للاعتقاد المنقسم الى العلم والتقليد
والجهل المركب واراد به اطلاع الحيوان على الامور الخارجية بواسطة الحواس وحكم بكونه زائدا على العلم مستدلا بانا
نجد تفرقة ضرورية بين علمنا بحرارة النار وبين لمس النار الذي هو ادراكها اذ الثاني مولم دون الاول وانما قلنا ان الادراك
زائد على العلم لزم ان يتصف بالعلم كما اتصف به وليس كذلك اذ الحيوانات العجم تتصف به دون العلم واما سادسا
فلان ما ذكره من الترديد في بيان كون كلام المصنف غير محصل المعنى ترديد مردود فتح لا يحصل له الا اتحاد عنوان المنفي
اعني قوله الرؤية التي اراد من الادراك وقوله الاحساس الذي هو الرؤية بنوعيها هو ثم ان ارادة الاعرفية في التحقق
والثبوت كما ذكره الناصب في الشق الاول يقتضي ان يكون الادراك اعرف تحققا وثبوتا لا يجري كونه محققا ثابتا
حتى يلزم اشتراكه مع كثير من الاجسام والاعراض كما زعمه الناصب وانما كون كثير من الاجسام والاعراض محققا ثابتا
لا يصلح سند المنع اعرفية الادراك بقوله لانسلم الاعرفية لان كون كثير من الاجسام والاعراض محقق معروف
لا يقتضي عدم اعرفية الادراك عنها وكذا لا يحصل قوله في الشق الثاني انه ان اراد ان الاحساس الذي هو الرؤية
اعرف بالنسبة الى باقي الاحساسات فيصدق ان كل حاسة بالنسبة الى متعلقها كذلك الخ لظهور انه اذا لم [illegible] الاعرفية
بالنسبة الى باقي الاحساسات وسلم ان الاحساس البصري اعرف بالنسبة الى باقي الاحساسات ثم كلام المصنف لا يقدح فيه
ان يكون لباقي الاحساسات اعرفية بالنسبة الى متعلقاتها وغيرها وبالجملة اعرفية الرؤية بالنسبة الى باقي
الاحساسات بما دان يكون محسوسا ولهذا تراهم يقدمون في الكتب الكلامية والحكمية القوى المدركة الظاهرة
على الباطنة لظهورها وقوة الابصار على غيرها من الظاهرة لاظهريتها واعرفيتها كما نبه عليه سيد المحققين
في شرح المواقف وغيره وبما قررنا ظهر انه يمكن الجواب بارادة الشق الثالث وهو ان يراد بالادراك
ما يشمل سائر الحواس الظاهرة فانها اعرف الادراكات الباطنة من ادراك النفس الا انها الباطنة كما عرفت

هم الذين قالوا بامامة محمد بن الحنفية وكونه غائبا حيا الى يوم القيامة

والمعرفة دائر [illegible] الادراك على الاحساس ونادر وقد يختص بالوجود كما ذكرنا اعرض الفاضل الشرواني في بحث الوجود من حاشيته على شرح المواقف عند تقسيمه الادراك الواقع في كلام المص بانه لا حاجة الى تقسيمه الادراك بالاحساس بل قد يستعمل الادراك في غير الاحساس

فقد يحس [illegible]

الترديد لان الترديد انما يكون في معان متغايرة لا بعضها مثال بعض فهنا عبارة ان يقال ان اراد الرؤية التي اراد من الادراك بما اعرف الاشياء بمعنى كونها محققة ثابتة فلا نسلم الاعرفية وان اراد انها اعرف بالنسبة الى باقي الاحساسات فمسلم لكن ذكر العنوان [illegible]

قطعه

فظهر ان شارح الناصب لقصور فهمه واستعداده وبعده من اهل التحصيل لم يحصل معنى كلام القوم ولا معنى
كلام المص الجليل واما سابعا فلان قوله وكل هذه المحسوسات علوم حاصلة من الحس مما لا محصل له اصلا
لان المحسوسات معلومات لا علوم ومن قال ان العلم والمعلوم متحدان بالذات اراد ان العلم بمعنى الصورة الحاصلة
في العقل متحد مع المعلوم الحاصل فيه لا ان العلم بمعنى ادراك الحواس الظاهرة متحد مع المحسوس الموجود في
الخارج فان هذا غلط وسفسطة كما لا يخفى واما ما ذكره من ان المص حسب ان مبدا الفطرة هو حال
الطفولية محجوج بان ذلك مما لا يفهم من كلام المص الا من له مرض في الرد عليه فان ظاهر معنى قوله
وذلك مشاهد في حال الاطفال هو ان خلو النفس في مبدا الفطرة عن جميع العلوم وكونها قابلة لها
مشاهد معلوم في حال الطفولية التي هي قريبة من مبدا الفطرة اكثر من الخلو في حال الطفولية فقوله
قدس سره وذلك مشاهد في حال الاطفال تنبيه على دعوى خلو النفس الانسانية في مبدا الفطرة بمشاهدة
خلوها في حال الطفولية لا تفسير لمبدا الفطرة بحال الطفولية كما توهمه هذا الخارج فلا يلزم من كلام المص
الحكم بان الطفل لا يعرف شيئا من العلوم العقلية كما توهمه ثانيا على انه لو تم ما اورده على عبارة المص
لكان اظهر ورودا على عبارة حاشية المطالع لسيد المحققين قدس سره الشريف الذي كان تلميذ تلميذه
وممن لا ينكر احد كونه من علماء المعقولات سيما الخارج الذي استمد في شرحه هذا عن شرحه قدس سره على
المواقف فقد قال قدس سره الشريف عند تحقيق قول شارح المطالع ويمكن حمل قراين الخطبة على مراتبها
الى ان خلو النفس في مبدا الفطرة عن العلوم كلها ظاهر وان نوقش فيه بانها لا تنفك النفس عن ذاتها اصلا ولو كانت
في ابتداء طفوليتها انتهى فان مقتضى كلامه ان الوصلة ان يكون ابتداء الطفولية اسبق الاحوال والا اسبق من
مبدا الفطرة فيكون في كلامه ايضا اشعار بل تصريحا باتحادهما تامل واما ثامنا فلان الحكم بخلو النفس في
مبدا الفطرة عن العلوم وايراد الاعتراض عليه بمثل ما ذكره الناصب والجواب عنه مذكور في كتب القوم
فلا وجه لذكر الاعتراض من غير ذكر جوابه وذلك لان عمر الكاتبي القزويني من اهل محلة الناصب قال في بحر الفوائد
في شرح عين القواعد وجه الحاجة الى المنطق ان الانسان في مبدا الفطرة ليس له شيء من العلوم الى ان قال واعترض
عليه بان المراد من مبدا الفطرة اما اول حال تعلقت فيها النفس بالبدن او حالة الولادة واياما كان فان
الانسان في تلك الحالة عالم بخصوصية ذاته وبسائر الوجدانيات من اللذة والالم والحر والبرد والجوع والشبع
فلا يكون عاريا عن جميع العلوم واجيب بان الشعور بخصوصية الذات ادراك جزئي بسيط ولا علم لكنه اذا
لم يعد العلم بتلك الخصوصية ماهيته وذلك على وجه كلي فهناك يسمى علما مثل ان يعلم ان نفسه جوهر
مجرد قائم بنفسه مفارق وهذا المجموع امور كلية وكذلك الوجدانيات ليست علوما بل هي من قبيل الادراكات الشبيهة
بالاحساسات في كونها جزئية والعلوم ادراكات كلية فلا يرد الاشكال على ان المص لم يقل ان النفس خالية
عن العلوم بل صرح بخلوها عن جميع العلوم والمراد انها خالية في مبدا الفطرة عن جميع العلوم
لا عن كل واحد كما نبه عليه شارح المطالع رحمه الله بتاكيد العلوم بقوله كلها فلا يتوجه ما اورده
الناصب من ان الجنين فضلا عن الطفل له علوم كثيرة بل لو لم يكن لفظ الجميع موجودا في العبارة لامكن
تصحيحها بحمل الالف واللام في العلوم على الاستغراق واما ما ذكره من ان المص لم يكن من اهل المعقولات
فلا يروج على من وصل اليه مصنفات المص في العلوم العقلية كشرحه الموسوم بكشف الخفاء في حل مشكلات
الشفاء وحاشية على شرح الاشارات وشرحه على التجريد وغير ذلك مما اعترف بنفاستها العلماء الاعلام وانتهى
سلسلة تلمذ المحققين صدر الملة والدين محمد الشيرازي في العقليات واما تاسعا فلان ما ذكره من ان المص

فان النفس خالية فيها ايضا عن جميع العلوم وقابلة لها غاية الامر انها اظهر في مبدا الفطرة

استمداده في شرحه

بسيط

سه

اراد بقوله انكروا قضايا محسوسة مبنيا على انهم انكروا وجوب تحقق الرؤية عند تحقق الشرائط الخ غير مستقيم وانما اراد بكلامهم
وجوب تحقق اثر كل من الحواس عند تحقق شرائطه كما اوضحنا سابقا وسيأتي من المص في البحث الرابع ايضا فهو صريح
في ذلك حيث نسبهم الى تجويز خلاف ما يحكم به حس البصر والسمع واللمس وظاهر ان الاقتصار على هذه الثلثة من باب
الاكتفاء بالاهم فظهر معنى قول المص انهم انكروا قضايا محسوسة مرادا به المحسوسة بالاعم من البصر والسمع واللمس و
الذوق والشم مع ان معنى انكارهم المحسوس على حد سهل على الاعم فافهم واما ثانيا فلان ما ذكره بقوله ثم ان
انكار قضايا المحسوسة اراد به انهم يمنعون الاعتماد على القضايا المحسوسة الخ فيه نظر من وجوه الاول ان الامر
المعلوم بالانكار المذكور منع الاعتماد على القضايا المذكورة فمعنى نجد ان هذا منصب جماعة من العقلاء غير الاشاعرة
فان الاشاعرة لم يقبلوا انكارهم للقضايا المحسوسة بني اصلا وانما نسبوا الى المكابرة الثاني ان المذكور في شرح المواقف
ان ذلك منسوب لجماعة من العقلاء منوبه بصريح فذا ذكره للدفع الاستبعاد عما وضع من اصحابنا الاشاعرة تخر بأس منه
المكابر الثالث ان ما دل عليه كلامه من ان الاشاعرة ذكروا مذهب تلك الجماعة من العقلاء وابطلوه غير مستقيم وانما
ابطل ذلك من تأخر عن هؤلاء الجماعة من عقلاء الحكماء ووافقهم المتأخرون من الاشاعرة في ذلك الابطال وذكروا
ذلك في كتبهم مع عدم تنبههم من بطلان ذلك في بطلانه ما وصل اليه الرابع ان قوله يبني كل من يعتقد بطلان حكم الحس
بلزوم انكار كل المعقولات ممنوع بان المص قد استدل على ذلك بمنع المدعى المستدل عليها من غير تعرض لدليلها فانه
غير مسموع قال المص رفع الله درجته البحث الثالث في شرائط الادراك اطبق العقلاء باسرهم عدا الاشاعرة
على ان الادراك مشروط بامور ثمانية لا يحصل بدونها الاول سلامة الحاسة الثاني المقابلة وما في حكمها
كالاعراض في الصور في المرآة بالانعكاس فان البصر لا يرى ما لا يكون مقابلا ولا في حكم المقابل الثالث عدم القرب المفرط فان الجسم
لو التصق بالعين لم يمكن رؤيته الرابع عدم البعد المفرط لان البعد اذا افرط لم يمكن الرؤية الخامس عدم الحجاب
فان مع وجود الحجاب بين الرائي والمرئي لا يمكن الرؤية السادس عدم الشفافية فان الجسم الشفاف الذي
لا لون له كالهواء لا يمكن رؤيته السابع تعمد الرائي للادراك الثامن وقوع الضوء عليه فان الجسم الملون
لا نشاهده في الظلمة وحكموا بذلك حكما ضروريا لا يرتابون فيه وخالفت الاشاعرة في ذلك جميع العقلاء
من المتكلمين والفلاسفة ولم يجعلوا للادراك شرطا من هذه الشرائط وهو مكابرة محضة لا تشك فيها
عاقل انتهى كلامه قال الناصب خفضه الله تعالى اقول اعلم ان شرط الشيء ما يكون وجوده موقوفا عليه
ويكون مغايرا له جماعة ممن قال شرط الرؤية هذه الامور الثمانية ما ذا يريدون من هذا ان اراد ان الرؤية لا يمكن
ان يتحقق عقلا الا بتحقق هذه الامور والاستحالة العقلية لا تنا وان نرى في اسباب الطبيعية وجود الرؤية
عند تحقق هذه الشرائط وفقدانها عند فقدان شيء منها الا انه لا يلزم بمجرد ذلك من عوض تحقق الرؤية
بدون هذه الشرائط محال وكل ما كان كذلك لا يكون محالا عقليا وان اراد ان في العادة جرى تحقق
المشروط الذي هو الرؤية عند حصول هذه الشرائط ومحال عادة ان يتحقق الرؤية بدون هذه
الشرائط مع جوازه عقلا فلا نزاع للاشاعرة في هذا بل غرضهم اثبات جواز الرؤية عقلا عند فقدان
الشرائط ومن ثمة تراهم يقولون ان الرؤية امر يخلقه الله في الحي ولا يشترط بضوء ولا مقابلة
ولا غيرها من الشرائط التي اعتبرها الفلاسفة وغرضهم من نفي الشرطية ما ذكرنا الا انهم يمنعون
جريان العادة على ان تحقق الرؤية انما يكون عند تحقق هذه الشرائط ومن تتبع قواعدهم
علم انهم يحيلون كل شيء الى ارادة الفاعل المختار وعموم قدرته ولا يعتبرون في خلق الاشياء توقفه
على الاسباب الطبيعية كالفلاسفة ومن تبعهم من فضلائهم كالمعتزلة ومن تابعهم محاصل كلامهم

استحال عقلا تحقق بدون هذه الامور فقول لا نسلم

عقلا ام

نعم

ان الله تعالى قادر على ان يخلق الرؤية مع فى حى مع فقدان هذه الشرائط وان كان ذلك خرقا للعادة
فاين هذا من السفسطة وانكار المحسوسات والمكابرة التى نسب هذا الرجل اليهم وسيأتى عليك باقى التحقيقات
انتهى كلام الناصب اقول فيه نظر من وجوه اما اولا فلان حاصل كلام المص قدس سره فى هذا المقام دعوى البداهة
ومرجع رد الناصب المطرود وترديده المردود منع البداهة وهو مكابرة لا يلتفت بها عاقل كما قال المص
وكثيرا ما يحاكى عن مثل هذا المنع بانه مكابرة لا يستحق الجواب او لا يلتفت اليها كما اجاب به صاحب المواقف
عن مناقشة من قدح فى حجية الاجماع وغيره من غيرها والحاصل انا لا نثبت اشتراط الامور المذكورة
فى الرؤية بدليل حتى يتجه ايراد المنع والنقض على مقدماته بل نقول ان بديهة العقل الصريح يقتضيه كما اجاب
بمثله افضل المحققين قدس سره فى نقد المحصل عن شبهة من استشكل حكم الحس ونسبه الى الغلط حيث
قال لو اثبتنا صحة الحكم بثبوت المحسوسات فى الخارج بدليل لكان الامر ماذكره لكنا لم نثبت ذلك الا بنباهة
العقل من غير رجوعه الى دليل فليس لنا ان نجيب عن هذه الاشكالات انتهى وقال المص فيما سيجئ من
مسئلة بقاء الاعراض ان الاستدلال على نقيض الضرورة باطل كما فى شبه السوفسطائية فانها لا تسمع
لما كانت الاستدلالات فى مقابلة الضروريات انتهى ولو سلمنا انه يمكن ذلك لعموم قدرته تعالى لكنه خارج
عن محل النزاع اذ النزاع فى ادراك الباصرة بالالة المشهودة والقوة المودعة فيها والحاصل ان الرؤية
لها معنى معروف لا يتصور الا بان يكون المرئى فى جهة والرائى لحاسة فلو اطلقوا الرؤية على معنى
آخر غير المعنى المشهور كالانكشاف التام والابصار بغير تلك القوة فسلم الله يمكن ذلك امكانا عقليا
لكن يصير به النزاع لفظيا وهو كما ترى واما ثانيا فلان ما نقله عن الاشاعرة من انهم بنوا مسئلة
الرؤية ونحوها على ما اشتهر من احالة كل شىء الى ارادة الفاعل المختار وعموم قدرته ولا يعتبرون فى
خلق الاشياء توقفه على الاسباب الطبيعية بل الواجب تعالى مع ارادته كاف فيه الحقيقة عبث لو فرض
انتفاء جميع ما يتوهم ان له مدخلا فيها بحسب الظاهر من سائر العلل لم يلزم الخلل فى تلك الوجودات
والعدمات حتى انه يجوز ان يتحقق الاحتراق فى شىء بدون النار اذا اراد الله تعالى احتراق شىء مما يقبله ما يؤول
فى ذلك الاساس الى اختلال والبناء عليه محال وذلك لظهور استلزامه محالا ظاهرا وهو عدم توقف
تحقق الكل على تحقق جزئه واللازم باطل اما بيان الاستلزام فلان تحقق الجزء جزء تحقق الكل وكون
الكل متوقفا على الجزء حقيقة ضرورى بل اولى وكذا يستلزم عدم توقف تحقق العرض على الجوهر ووجه
الاستلزام يتبين مما بين وبطلان اللازم مما يحكم به بديهة العقل وان قال شرذمة قليلة لا يعبأ بهم
بقيام العرض بنفسه على انا نقول لا نظر حصول مثل حادث لا يكون قبل حادث بجرى العادة بحيث توهم
حصول حادث كذلك قال الخطيب الكازرونى فى بعض تعليقاته ان القول بان مذهب الاشعرى
ان لا شىء من الاشياء يستلزم شيئا آخر وان لا علاقة بوجه بين الحوادث المتعاقبة بعيد جدا فان وجود العرض
يستلزم وجود الجوهر ولا يقول عاقل بان العرض يمكن وجوده بدون الجوهر كوجود حركة بدون متحرك و
الحاصل انه قد يكون شيئان لا يمكن وجود احدهما بدون الآخر وقال فخر الدين الرازى فى المباحث المشرقية الحق
عندى ان لا مانع من اسناد كل الممكنات الى الله تعالى لكنها على قسمين منها ما امكانه اللازم لماهيته كاف فى صدوره
عن البارى تعالى من غير شرط ومنها ما لا يكفى امكانه بل لا بد من حدوث امر قبله ثم ان تلك الممكنات اى استعد
للوجود استعدادا تاما صدرت عن بارى تعالى ولا تاثير للوسائط فى الايجاد بل فى الاعداد انتهى وظاهره
يدل على توقف بعض الاشياء على بعض وان كان التاثير مخصوصا بالبارى تعالى فتامل واما ثالثا فلان ماذكره

وجه ارتباط هذا البحث مع ما قبله من اصل كلام الاشاعرة ان ما ذكر هناك من قولهم بنفى الاسباب للطبيعة مستلزم للقول بجرى العادة فيتوجه عليهم بهذه العلاوة منه رحمه

من ان الامامية يلحقون من فضلاء الفلاسفة فليس الا لحسد اظهار عصبية على الحكماء والامامية وبعده
عن سرائر الالهية وانه تعالى ما وفق النواصب واصحابه لفهم الحكمة ضالة المؤمن انما تعصبه على الحكماء
والمتعمقين بالاذعان الى العلوم الفطنة والاهتداء الى الحكمة بصيرة الناظر في حقائق الاشياء بصيرا ومن يؤت
الحكمة فقد اوتي خيرا كثيرا واما على الامامية فلانهم اساطين حكماء الاسلام الذين اخذوا لجواهر الحكمة
عن معادنها اهل البيت وفازوا بالتحقيق من منابعها الكافلة لاحياء الميت فاشتدت في علوم
الاسلام مراتبهم وما كذبت في دقائق الحكمة فواهم وان اتفق التوحيد الاول من الحكماء في بعض مسائل
والاحكام فلا يقتضي خروجهم عن قواعد الاسلام حتى يتوجه عليهم الشناعة والملام وانما الشناعة على
من لم يصل يده الى مائدة الحكمة ولم يظفر على زلال الفطنة وشرب في ظلمات الجهل من سؤر الحشوية
ولعبادة النوم والبصل على الطيور المشوية ولنعم ما قال الحكيم الكامل ابو علي عيسى بن زرعة في بعض رسائله
تعريضا على الاشاعرة ومن يحذو حذوهم من فرق اهل السنة المحرومين عن ذوق الحكمة المنكرين لها
الحاكمين بحرمة تعلم المنطق ونحوه من العلوم الحكمية حيث قال ان علم الحكمة اقوى الدواعي الى متابعة الشرع
ومن زعم ان الحكمة تخالف الشريعة فهي مفسدة لها فقد بنى قياسه على مقدمتين فاسدتين غير كلية تقريرها
الحكمة تخالف الشريعة وكل ما هو يخالف الشيء مفسد له والكبرى غير كلية فان الحلاوة تخالف الحامض
ولا تفسده والصورة تخالف المادة ولا تفسدها واذا كانت غير كلية فلا ينتج القياس ومن زعم ان
الناظر في المنطق مستخف بالشريعة فان ذلك القائل طاعن في الشريعة لان كلامه في قوة قول من يقول
ان الشريعة لا تثبت عند البحث والتحقيق ومنزلته منزلة رجل حامل للدراهم البهرجة التي
يهرب معها من المنقاد وبائس بمن ليس من اهل المعرفة ومن قال ان الحكمة تفسد الشريعة
فهو الطاعن في الشريعة لا المنطق الذي يميز بين الصدق والكذب انتهى كلامه وايضا فذلك التشنيع
بما هو واصحابه اولى به لانحصار الحلفية على الامامية والمعتزلة في مسئلة خلق الاعمال وعنها ما يوافقهما
الفلاسفة فيها فهو في ذلك حقيق بان ينشد عليه شعر لا تنه عن خلق وتاتي مثله عار عليك اذا فعلت عظيم
ومما ينبغي ان ينبه عليه في هذا المقام ان المقالة العجيبة التي تفرد بها الشيخ الاشاعرة ليست مما ينتهي
الى مقدمات دقيقة قد اطلع هو عليها بالدقة الفكر ومباشرة الفنون العقلية والنقلية لانه قد علم و
تواتر انه لم يكن من اهل هذا الشان والعلماء المطلعين على قوانين الحد والبرهان بل انما ذهب الى
بعض تلك المقالات بمجرد مخالفة ارباب الاعتزال وحب التفرد في المقال لطلب الرياسة الجهال ولهذا
ترى الحكيم شمس الدين الشهرزوري جعل متابعة فخر الدين الرازي لمذهب الشيخ الاشعري قدحا
عليه كاشفا عن سوء ودليلا على نقصان كماله وقصوره عن مرتبة الحكماء المحققين والرعيل الاول من
المدققين فقال والعجب من حال هذا الرجل انه صنف في الحكمة كتبا كثيرة توهم انه من حكماء المبرزين
الذين وصلوا الى غايات المراتب ونهايات المطالب ولم يبلغ مرتبة اقلهم ثم رجع بنصرة مذهب ابي الحسن الاشعري الذي
لا يعرف الطريق الاطول لانه كان خاليا عن الحكمتين البحثية والذوقية لا يعرف بين احد الا انهم
ربما ابا الحسن شيخ مسكين متحير في مذهبه الباطل التي يخبط فيه خبط عشواء انتهى وانى كنت اظن اولا
ان الحكيم المذكور انما تعصب في اظهار نقص الشيخ الاشعري لعداوة دينية ونحوها حتى رايت في رسالة
عملها السيد معين الدين الايجي الشافعي الاشعري صاحب التفسير المشهور في مسئلة الكلام ما يؤيد كلام
الحكيم المذكور ونصه فرحت قال ولكنت ما للاشعري لم يجعل الكلام كالاستواء والنزول والعين واليد

شرعيا

والعدم

والقدم وغير ذلك فانه ذهب الى ان كلا من ذلك الايمان به واجب والكيفية مجهولة والسؤال عنه بدعة
فلا ادري لم عدل عن حقيقة الكلام الى المجاز البعيد ثم قال واعلم انه رض قد بنى على عقيدة جديدة مجرد
اقتباس من قياس لا اساس له مع انه مناف لصرايح القرآن وصحاح الاحاديث مثل ان افعال الله تعالى غير
معلل بغرض وغرض دليله كما صرح به في كتبه انه يلزم تأثر الرب عن شعوره بخلقه وانت تعلم انه لا شك
في ان علمه تعالى بالممكنات والغايات المترتبة عليه صفة ذاتية وفعله متوقف عليه فاين التأثر
نعم صفة فعلية موقوفة على صفة ذاتية وكم من الصفات الذاتية موقوفة على صفة على مثلها انتهى بلفظه
من شرح جمع الجوامع للقاري الرومي وفي بحث القدرة ان اكثر المسائل التي تفرد بها الاشعري اخذها
من السنة القصاص والوعاظ حيث قال اما المستحيلات فلعدم قابليتها للوجود لم يصلح ان تكون محلا
لتعلق الارادة لا لنقص في القدرة ولم يخالف في ذلك الا ابن حزم فقال في الملل والنحل ان الله عز وجل قادر على ان يتخذ
ولدا اذ لو لم يقدر عليه لكان عاجزا ورد ذلك بان اتخاذ الولد محال لا يدخل تحت القدرة وعدم القدرة
على الشيء قد يكون لقصور فيها عنه وقد يكون لعدم قبوله لتاثيرها فيه لعدم امكانه لوجوب او امتناع والعجز
هو الاول دون الثاني وذكر الاستاد ابو اسحق الاسفرايني ان اول من اخذ منه ذلك ادريس عليه السلام
حيث جاءه ابليس في صورة انسان وهو يخيط ويقول في كل دخلة وخرجة سبحان الله والحمد لله فجاءه
بقشرة وقال هل الله تعالى يقدر ان يجعل الدنيا في هذه القشرة فقال الله تعالى قادر ان يجعل الدنيا
في سم هذه الابرة ونخس بالابرة احدى عينيه فصار اعور وهذا وان لم يرو عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم
فقد اشتهر وظهر ظهورا لا ينكر قال وقد اخذ الاشعري من جواب ادريس الجواب في مسائل كثيرة من
هذا الجنس انتهى كلامه وكفى بذلك شناعة وفضيحة لهم ولمذهبهم وقد تم غرضهم قال المصنف
رفع الله درجته المبحث الثالث في وجوب الرؤية عند حصول هذه الشرائط اجمع العقلاء كافة عدا الاشاعرة
على ذلك للضرورة القاضية به فان كل عاقل من العقلاء لا يشك في حصول الرؤية عند اجتماع شرائطها
وخالف الاشاعرة جميع العقلاء في ذلك وارتكبوا [illegible] السفسطة فيه وجوزوا ان يكون بين ايدينا
وبحضرتنا جبال شاهقة من الارض الى عنان السماء محيطة بنا من جميع الجوانب ملاصقة لنا تملأ
الارض شرقا وغربا بالوان مشرقة مضيئة ظاهرة غاية الظهور وتقع عليها الشمس وقت الظهيرة ولا نشاهدها
ولا نبصرها ولا شيئا منها البتة وكذا يكون بحضرتنا اصوات هائلة تملأ اقطار الارض بحيث تنزعج منها كل احد
يسمعها اشد ما يكون من الاصوات وحواسنا سليمة ولا حجاب بيننا وبينها ولا بعد البتة بل هي في غاية القرب
منا ولا نسمعها ولا نحس بها اصلا وكذا اذا لمس احد باطن كفه حديدة محمية بالنار حتى تبيض لا يحس
بحرارتها بل يرمى في تنور اذيب فيه الرصاص او الزيت وهو لا يشاهد التنور ولا الرصاص المذاب ولا يدرك
حرارته وتنفصل اعضاؤه ولا يحس بالالم في جسمه ولا شك ان هذا هو عين السفسطة والضرورة
تقضي بفساده ومن شكك في هذا فقد انكر اظهر المحسوسات انتهى كلامه قال الناصب خفضه الله
اقول مذهب الاشاعرة ان شرائط الرؤية اذا تحققت لم يجب الرؤية ومعنى نفي هذا الوجوب ان الله تعالى
قادر على ان يمنع البصر من الرؤية مع وجود الشرائط وان كانت العادة جارية على تحقق الرؤية عند
تحقق الامور المذكورة ومن انكر هذا وانه جائز عقلا فقد انكر خوارق العادات ومعجزات الانبياء فانه
مما اتفق على روايته ونقله اصحاب جميع المذاهب من الاشاعرة والمعتزلة والامامية ان النبي صلى الله
عليه وآله وسلم لما خرج ليلة الهجرة من داره والقريش قد احاطوا بالدار يريدون قتله فمر بهم وذر على رؤوسهم

القصاص والوعاظ ... صراح
شاهق كوه بلند صراح
عنان السماء صفائحها صراح
انزعاج ... صراح
اذابت كداختن صراح

لم نرها الحكم بامكانها الذاتي فهذا بين مذهب الاشاعرة وليس يظهر فيه فساد اصلا والسفسطة
فيه قطعا وان اريد عدم اليقين بانتفائها وعلمنا ابا العقل من تحققها فهو ممنوع اذ عند الرجوع الى الوجدان
نعلم تحقق العلم العادي بانتفائها ولا ينافيه الامكان الذاتي انتهى مردود بان المراد بالجواز هو الحكم بامكان
عدم تحقق الروية عند شرائطها الذي هو نقيض صريح حكم العقل بانها واقعة عند شرائطها فلا يمكن ان
يتحقق مع الحكم بوجوب تحقق الروية عند شرائطها وقد قلت بخلافه هذا خلف والتحقيق ان مبنى الدليل
وجوابه على مقدمة اختلف فيها الفريقان وهي ان العلة عند تحقق جميع ما يتوقف عليه يجب المعلول او يتوقف
تحققه ام لا فمن قال باسناد الافعال اليه تعالى وهم الاشاعرة قالوا بانه غير واجب الا ان عادته
جارية بايجاده عند تحقق ما يتوقف عليه ومن قال باسناد بعض الافعال الى الغير وهم الامامية
والمعتزلة والحكماء قالوا بوجوبه وهو الموافق للعقل والبديهة حاكمة به كما لا يخفى قال المصنف
رفع الله درجته البحث الرابع في امتناع الادراك عند فقد الشرائط والاشاعرة خالفوا جميع العقلاء
في ذلك وجوزوا الادراك مع فقد جميع الشرائط فجوزوا في الاعمى اذا كان في المشرق ان يشاهد النملة
الصغيرة السوداء على صخرة سوداء في طرف المغرب في الليل المظلم وبينهما حجب جميع الجبال والحيطان
ويسمع الاطروش وهو في طرف المشرق اخفى صوت يمكن ان يسمع وهو في طرف المغرب وكفى من اعتقد ذلك نقصا
مكابرة للضرورة ودخولا في السفسطة حد اعتقاده وما اعجب حالهم يمنعون من مشاهدة اعظم الاجسام
قدرا واشدها لونا واشراقا واقربها الى الناظر مع ارتفاع الموانع وحصول الشرائط ومن سماع اصوات
الهائلة القريبة ويجوزون مشاهدة الاعمى اصغر الاجسام واخفاها في الظلم الشديدة وبينهما غاية
البعد وكذا في السماع فهل بلغ احد من السوفسطائية في انكارهم المحسوسات الى هذه الغاية ووصل
الى هذه النهاية مع ان جميع العقلاء حكموا عليهم بالسفسطة حيث جوزوا انقلاب الاواني التي في دار
الانسان حال خروجه اناسا فضلاء محققين في العلوم حال الغيبة وهؤلاء جوزوا حصول مثل ذلك
في الحضور ولا يشاهدونه فهم ابلغ في السفسطة منهم ولكن فلينظر العاقل المنصف المقلد هل يجوز له ان
يقلد مثل هؤلاء القوم ويجعلهم واسطة بينه وبين الله تعالى ويكون معذورا برجوعه اليهم وقبوله
منهم ام لا فان جوز ذلك لنفسه بعد تعقل ذلك وتحصيله فقد خلص المقلد من ائمته ربا وبالائمة
نعوذ بالله من مزال الاقدام وقال بعض الفضلاء ونعم ما قال كل عاقل جرب الامور فانه لا يشك في
ادراك السليم حرارة النار اذا بقي فيها مدة مديدة حتى تنفصل اعضاؤه ويحال ان يكون اهل بغداد
على كثرتهم وصحة حواسهم يجوز عليهم جيش عظيم ويقتلونهم وتضرب فيهم البوقات الكثيرة ويرتفع الرهج
وتشتد الاصوات ولا يشاهدونها ويحال ان يكون في السماء الف شمس وكل واحد منها اضعاف من
هذه الشمس ولا يشاهدونها ويحال ان يكون لانسان واحد مشاهد ان على راس واحد الف راس لا يشاهدونها
وكل واحد منها مثل الراس الذي يشاهدونها ويحال ان يخبر واحد باعلى صوته الف مرة بمحضر الف نفس
كل واحد منهم جميع ما ذكر بقوله بان زيدا ما قام ويكون قد اخبر بالنفي ولم يسمع الحاضرون بحرف النفي مع
تكراره الف مرة وسماع كل واحد منهم جميع ما قاله بل علمنا بهذه الاشياء اقوى بكثير من علمنا بالمعنى
خرجنا من منازلنا لم تنقلب الاواني التي فيها اناسا متقنين في علم المنطق والهندسة وان من شاهدناه بالامس
هو الذي شاهدناه الان وانه لم يحدث حال تغميض العين الف شمس ثم انعدم عند فتحها مع ان الله تعالى
قادر على ذلك كله وهو في نفسه ممكن وان المولود الرضيع الذي يولد في الحال انما يولد من الابوين ولم يخ

اطروش کر

جيش لشكر

البوق آلة ينفخ فيه

ولا يشاهد احد ذلكم منهم ولا يسمعه ويحال ان يرفع اهل الارض باجمعهم ابصارهم الى السماء ويصبح

عليه الرؤية مع امكانه في نفسه وبالنظر الى قدرة الله تعالى وقد نسب السوفسطائية الى الغلطة كذبوا كل
الكذب في هذه القضايا الجازمة فكيف بالقضايا التي جوزها الاشعرية التي يقتضي زوال اليقين عن المشاهدات
ومن العجائب ان شيخا من اصحابه سبهم وافضل متاخريهم فخر الدين الرازي في هذا الموضع حيث قال يجوز ان يخلق الله
في الحديدة المحماة بالنار برودة ثم يخرجها من النار فليمسها الانسان لا يحس بالحرارة واللون الذي فيها الضوء يجوز ان
يخلقه الله في الجسم البارد وغفل عن ان هذا ليس موضع النزاع لان المنازع يقول ان الجسم الذي هو في غاية الحرارة
يلمسه الانسان الصحيح البنية السليم الحواس حال شدة حرارته ولا يحس بتلك الحرارة فان اصحابه يجوزون
ذلك فكيف يكون ما ذكره محررا للنزاع انتهى قال الشارح حفظه الله اقول حاصل جميع ما ذكره في هذا الفصل بعد وضع
التعصب ان الاشاعرة لا يعتبرون وجود الشرائط وعدمها في تحقق الرؤية وعدم تحققها ولعدم هذا الاعتبار
دخلوا في السوفسطائية ونحن نبين لك حاصل كلام الاشاعرة في الرؤية لتعرف ان هذا الرجل مع فضله قد اخذ
سبيل التعصب عن بصيرته فنقول ذهب السوفسطائية الى نفي حقائق الاشياء فهم يقولون ان حقيقة كل شيء كانت حقيقته
فالنار ليست بنار والماء ليس بماء ويجوز ان يكون حقيقة الماء حقيقة النار وحقيقتهما حقيقة الهواء فليس لشيء
حقيقة فيلزمهم ان يكون النار التي نشاهدها لا يكون نارا بل ماء او هواء او غير ذلك هذا هو السفسطة ونحن
عنا الى انقطاع التعزيز من المحسوسات ويبطل به الحكمة الباحثة عن معرفة الاشياء واما حاصل كلام الاشاعرة
في بحث الرؤية وغيرها مما ذكره هذا الرجل فهو ان الاشياء الموجودة عندهم انما تحصل وتوجد بارادة الفاعل المختار
وقدرته التي هي العلة التامة لوجود الاشياء فاذا كانت القدرة هي العلة التامة فلا يكون بوجود شيء ولا يتخلف
عن حصول الاسباب الطبيعية ولا يكون شيئا مفقودا ان يجب الوجود عند فقدان الاسباب والشرائط ولكن جرت عادة الله تعالى
في الموجودات ان الاشياء تحصل عند وجود شرائطها وتنعدم عند انعدامها وهذه العادة في الطبيعة جرت مجرى
الوجوب فالشيء الذي له شرائط في الوجود يجب تحققه عند وجود تلك الشرائط وانتفاؤه عند انتفائها بحسب ما جرى
من العادة وان كان ذلك الشيء بالنسبة الى القدرة غير واجبة لان في صورة التحقق تحقق الشرائط وعدم الانتفاء
لانتفائها بل جاز في العقل تحقق الشرائط وتخلف ذلك الشيء وكذا تحقق ذلك الشيء مع انتفاء الشرائط ولا يلزم منه
محال عقلي وذلك بالنسبة الى قدرة المبدأ الذي هو الفاعل المختار مثلا الرؤية التي نحن نبحث فيها لها شرائط
وجب تحققه عند تحققها وامتنع وقوعها عند فقدان الشرائط كل ذلك بحسب ما جرى من عادة الله تعالى
في خلق بعض الموجودات بايجاده عند وجود الاسباب الطبيعية دون انتفائها فعدم تحقق الرؤية عند
وجود الشرائط وتحققها عند فقدان الشرائط محال عادة لا نجعله محالا عقلا وعادة الله تعالى ان كان جائزا
عقلا اذ جعلنا قدرة الفاعل وارادته علة تامة لوجود الاشياء هذا حاصل مذهب الاشاعرة فليعلم الان كيا
بعد هذا من السفسطة واذا عرفت هذا سهل عليك جواب كلما اورده هذا الرجل في هذه المباحث من الاستبعادات و
التشنيعات واما جواب الامام الرازي فهو واقع بازاء الاستبعاد فانهم يستبعدون ان الحديدة المحماة الخارجة من
التنور يجوز عقلا ان لا تحرق شيئا فذكر الامام ان الجلد عقلا يخلق الله تعالى عقيب الخروج من التنور برودة في
تلك الحديدة فيكون جوابه صحيحا والله اعلم بالصواب واما قوله ان النزاع في ان الجسم الذي في غاية الحرارة يلمسه
الانسان الصحيح البنية السليم الحواس حال شدة حرارته لا يحس بتلك الحرارة فان اصحابه يجوزون ذلك فنقول
قد عرفت ان ما ذكرنا من معنى هذا التجويز ولا نابى في الاستحالة عادة ثم لا يقولون ان هذا ليس بمحال عادة
ولكن لا يلزم منه محال عقلي كاجتماع الوجود والعدم فيجوز ان يتعلق به القدرة في مسالة الالهية ومنع الحرارة
من النار ومن انكر هذا فلينكر كون النار بردا وسلاما على ابراهيم انتهى كلامه اقول حاصل ما ذكره في هذا الفصل

و المصنف م

ليس المراد بالشرط ما هو المعنى الذي اصطلح عليه الفلاسفة بل المراد ما يقال له الشرط عادة [illegible]

هذا الفصل يرجع الى التشكيك في البديهي او جعل النزاع لفظيا كما حققناه سابقا وتفصيل الكلام في ترتيب
ما نسبه من القدماء لئلا يظن بنا ظان انّ اكتفائنا بالاجمال للعجز عن ايضاح المقال فنقول اولا لا نسلم
انّ جميع السوفسطائية ذهبوا الى نفي حقايق الاشياء فانّ افضل السوفسطائية وهم اللادرية على ما في
المواقف قايلون بانا متوقف في بطلان الحسيات لا بنفي حقايق الموجودات وهم الذين نسبوا اليهم جواب اغلاط وا
في الدار الدنيا فعملا ونسبة مقالة الاشاعرة تمالئهم فما ذكر في بيان الفرق من انّ السوفسطائية ذهبوا الى
نفي حقايق الاشياء ليس على اطلاقه نعم ذلك المنفي منسوب الى طائفة اخرى منهم يسمون بالعنادية ولا يلزم من
عدم مناسبة قول الاشاعرة لقول الفرقة الثانية عدم مناسبته ومشابهته للسفسطة مطلقا وبالجملة ما يكلفه
في بيان الفرق بين مذهبي السوفسطائية والاشاعرة لا يدفع اشتراكهما في اصل السفسطة لانّ السوفسطائية على ما قرره
ينفون كون اصل الحقايق من الاشياء والنسب موجودة والاشاعرة ينفون كون نسبة تلك الاشياء ومنسوبة
منسوبا بها موجودة وكلا النفيين نفي الموجود يخالف لبديهة العقل كما لا يخفى ثم لا يخفى ما ذكره في تقرير
كلام السوفسطائية من تجويزهم ان يكون حقيقة لا حقيقة الشيء الخ لانّ هذا التجويز رفع القول بثبوت
الحقيقة والمفروض انهم ينفون انهم حقايق الاشياء تامّل وايضا ذكر في شرح المواقف انه ليس يمكن ان يكون
في العالم قوم عقلاء ينتحلون مذهب الجماعة تسموهم بالسوفسطائية بل كل غالط سوفسطائي في موضع غلطه
انتهى فلم لا يحمل كلام المصنف العلامة في قوله وهو بلغ احد من السوفسطائية الخ على هذا المعنى حتى لا يقع في
الغلط وثانيا انّ ما ذكره في بيان حاصل كلام الاشاعرة من انّ الاشياء الموجودة عندهم انما تحصل وتوجد
بارادة الفاعل المختار وقدرته التي هي العلة التامة لوجود الاشياء الخ مدخول بانه كلام متناقض لانّ
حصر العلة التامة في القدرة احتمالا مناف لقوله انما تحصل وتوجد بارادة الفاعل المختار بل ربما يشعر بعدم
مدخلية ذات الفاعل في ذلك وفيه ما فيه مع انّ في كون الباري تعالى وقدرته القديمة علة تامة البحث الذي كلام
حدوث العالم مذكور في فني الحكمة والكلام وحاصله انه لو كان الواجب تعالى علة تامة للحوادث لزم قدم
الحادث او حدوث الواجب تعالى واستوضح ذلك في الكتب المتداولة بما لا مزيد عليه فليطالع ثمة وباقي المقدمات
من تجويز الامور التي انكر لبديهة العقل والحس اعادة لما ذكره في شرحه للمباحث السابقة وقد ذكرنا ما
ثمة فتذكر وثالثا انّ ما ذكره في ذيل جواب الرازي غير مشتمل على دفع الاستبعاد الذي قرره هذا الشيخ
فانّ الاستبعاد انما وقع في تجويز عدم الاحساس بمثل الجبل الحار حال حرارته لا مطلقا كما يدل عليه تصويره
للصورة التي استبعدها الخصم وبما قررناه سابقا من عدم حدوثي للمعنى الذي ذكروه لتجويزهم ما وقع فيه
الاستبعاد اندفع ما ذكره ههنا بقوله فقد عرفت انفا ما ذكر من معنى هذا التجويز الخ ورابعا انّ ما ذكره
من انّ من انكر هذا فلينكر كون النار بردا وسلاما على ابرهيم عليه السلم على طريقة انّ الله تعالى سلب الحرارة
من النار وما ذكره ثمة في جوابه من انّ الظاهر من لفظ نفي قوله تعالى بردا وسلاما على ابرهيم
انّ النار مع اتصافه بالحرارة لم يؤثر في ابرهيم عليه السلم لا انه صار باردا والا كان الانسب الاكتفاء
بالبرد فقط مردود باجماع المفسرين على خلاف ما حكم بانسب وكيف يكون كذلك مع ظهور انّ الاكتفاء
بقوله بردا يوهم كون البرد المتعدي يعني للمضرة وما قال من انّ هذا يعرف الذوق السليم الصحيح ان اراد
به مذاق نفسه فهو لا يصير حجة على احد فانّ مذاقه الصفراوي المبتلى بمرارة عداوة اهل البيت عليهم السلم
وشيعتهم ربما يجد الامر على خلاف ما هو عليه كما يجد الصفراوي العسل مرّا وان اراد به ذوق غيره فنقد حجته
لا نسلم انهم يجدون معنى الآية على حسب ما قصده كما اوضحناه وهذا لم يكن مما يخفى على من به ادنى شكية لكن دينه ان

[illegible]

وثبات ذات آخرين كما ينكر المفروض سوفسطائي
منه رحمه

تحيرهاهنا ورث وتمام شده
مراجع

مدفوع بما ذكره في حاشية توجيه الآية
من انه لا يلزم من انكار هذا انكار
لجواز ان يكون واقعة ابرهيم عليه السلم
مع

مرتبع مراده يظهر مراجع

تجد تنبيه على انه بهذا

ويدل بمقتضى جزو عادة
مراجع

المعوج المبهوت دفع الواضح وانكار المستفيض بدعوى الذوق والفهم السقيم شعر وكم من عائب قولا صحيحا
وآفته من الفهم السقيم ۵ قال المصنف رفع الله درجته المبحث الخامس في ان الوجود ليس علة تامة
في الرؤية خالفت الاشاعرة كافة العقلاء هاهنا وحكموا بنقيض المعلوم بالضرورة فقالوا ان الوجود
علة في كون الشيء مرئيا فجوزوا رؤية كل شيء موجود سواء كان في حيز او لا وسواء كان مقابلا
او لا فجوزوا ادراك الكيفيات النفسانية كالعلم والارادة والقدرة والشهوة واللذة وغير
النفسانية مما لا ينال البصر كالروائح والطعوم والاصوات والحرارة والبرودة وغيرهما من الكيفيات
الملموسة ولا شك ان هذا مكابرة للضروريات فان كل عاقل يحكم بان الطعم انما يدرك بالذوق
لا بالبصر والروائح انما تدرك بالشم لا بالابصار والحرارة وغيرها من الكيفيات الملموسة انما تدرك باللمس
لا بالبصر والصوت انما يدرك بالسمع لا بالبصر ولهذا فان فاقد البصر يدرك هذه الاعراض ولو كانت
مدركة بالبصر لاختل الادراك باختلاله وبالجملة فالعلم بهذا الحكم لا يقبل التشكيك وان من شكك فيه
فهو سوفسطائي ومن اعجب الاشياء تجويزهم عدم رؤية الجبل الشاهق في الهواء مع عدم الساتر وثبوت
رؤية هذه الاعراض التي لا تشاهد ولا تدرك بالبصر وهل هذا الا من تغفل قائله انتهى قال الناصب خفضه الله
أقول اعلم ان الشيخ ابا الحسن الاشعري استدل بالوجود على اثبات جواز رؤية الله تعالى وتقرير الدليل
كما ذكر في المواقف وشرحه انا نرى الاعراض كالالوان والاضواء وغيرها من الحركة والسكون والاجتماع
والافتراق وهذا ظاهر ونرى الجوهر ايضا لانا نرى الطول والعرض في الجسم وليس الطول مثلا ان قام
بجزء واحد والعرض بجزء آخر فانا نبصر ما تقرر من انه مركب من الجواهر الفردة فالطول مثلا ان قام
بجزء واحد فذلك الجزء يكون اكثر حجما من جزء آخر فيقبل القسمة هذا خلف وان قام باكثر من جزء
واحد لزم قيام العرض الواحد بمحلين وهو محال فرؤية الطول والعرض هي رؤية الجواهر التي تركب منها
الجسم فقد ثبت ان صحة الرؤية مشتركة بين الجوهر والعرض وهذه الصحة لها علة مختصة بحال وجودها
ونفيه لتحققها عند الوجود وانتفائها عند العدم ولولا تحقق امر مصحح حال الوجود غير متحقق حال العدم
لكان ذلك ترجيحا بلا مرجح وهذه العلة لا بد ان يكون مشتركة بين الجوهر والعرض والا لزم تعليل الامر
الواحد بالعلل المختلفة وهو غير جائز ثم نقول هذه العلة المشتركة اما الوجود او الحدوث اذ لا مشترك
بين الجوهر والعرض سواهما لكن الحدوث عدمي لا يصلح للعلية فاذن العلة المشتركة الوجود وانه مشترك
بينهما وبين الواجب فعلة صحة الرؤية متحققة في حق الله تعالى فتتحقق صحة الرؤية وهو المطلوب ثم ان هذا
الدليل يوجب ان تصح رؤية كل موجود كالاصوات والروائح والملموسات والطعوم كما ذكره هذا الرجل
والشيخ الاشعري يلتزم هذا ويقول لا يلزم من صحة الرؤية تحقق الرؤية له وانا لا نرى هذه
الاشياء التي ذكرناها لجري العادة من الله بذلك اي بعدم رؤيتها فان الله تعالى اجرى عادته بعدم خلق
رؤيتها فينا ولا يمتنع ان يخلق الله فينا رؤيتها كما خلق رؤية غيرها والخصوم يشددون عليه الانكار
ويقولون هذه مكابرة محضة وخروج عن حيز العقل بالكلية ونحن نقول ليس هذا الانكار الا
ناشئا عما اعتادوا في الرؤية والحقائق والاحكام الثابتة المطابقة للواقع لا تؤخذ من العادات بل مما يحكم
به العقول الخالصة من الهوى وشوائب التقليدات ثم من الواجب في هذا المقام ان نذكر حقيقة الرؤية
حتى يبعد الاستبعاد من الطبائع السليمة فنقول انا اذا نظرنا الى الشمس فرأيناها ثم غمضنا العين فعند التغميض
نعلم الشمس علما جليا وهذه الحالة مغايرة للحالة الاولى التي هي الرؤية بالضرورة وهذه الحالة المغايرة الزائدة

وغيرهما

ليست هي ما بين الحاسة فقط كما حققه في موضعه بل هي حالة يخلقها الله تعالى في العبد شبيهة بالعين
في ادراك المعقولات فكما ان البصر في الانسان تدرك الاشياء ومحلها القلب كذلك البصر تدرك
الاشياء ومحلها الحدقة ويجوز عقلا ان يكون تلك الحالة تدرك الاشياء من غير شرط ومحل
وان كان يستحيل ان تدرك الاشياء بالمقابلة وباقي الشروط عادة فالتجويز عقلي والاستحالة
عادية ثم ما ذكرنا مرارا ان نفي الاستبعاد اذا تأمله المصنف ومآل هذا يرجع الى الكلام ولحد قد ما انتهى
اقول لا يخفى ان جميع ما ذكره من التوجيه والتعليل الذي سماه بالبرهان والدليل تشكيك في البديهي
كما ذكره المصنف فلا يلتفت اليهما في باب البديهيات على ما مر ثم ان الدليل الذي نسبه الى الشيخ
الاشعري قد بلغ من الاختلال والفساد الى غاية لا يليق ان يسمى بالشبهة وفيه سوى ما ذكر من
النقض مفاسد اخر مذكورة في كتب الاصحاب وغيرهم حتى ان فخر الدين الرازي اعترض عليه في كتاب الاربعين
عدة من الاسولة واعترف بالعجز عن الجواب عنها وسيجيء كلامه بعينه عنقريب ان شاء الله تعالى وافتح
من ذلك التزامه لاتمام النقض المذكور الذي لا يلتزمه الا الاشعري الذي هو بمعزل عن الشعور
ولما اشتغال مدافعته مع الخصم الذي وقعه في مضيق الالزام بالالتزام بحال رجلين يتضاربا و
كان احدهما اقوى في القدرة من الآخر فيطرحه ويدوس صدره حتى ينقطع نفسه ثم لما سئل [illegible]
عن ذلك العاجز الذي لم يكن يعرف من غاية الجهل والعصبية بحجة حكونه بعد ما جرى بين
يا فلان قال في الجواب اولكد بر سينه من سرد ومن نفس بير دم فليضحك قليلا وليبك
كثيرا واما ما ذكر في دفع الاستبعاد فقد مر فيه الكلام مكررا ثم ما ذكره من التحقيق المشهور لا يقتضي
ان الرؤية ليست بالانطباع حتى يدفع استبعاد ملحوظه الاشاعرة من عدم رؤية المرئي مع شرائطها
بل هو مما ذكر لتحقيق محل النزاع وانه لا نزاع لنا في جواز الانكشاف التام العلمي لا للمبتنى في
انطباع ارتسام الصورة من المرئي في العين او اتصال الشعاع في الخارج من العين بالمرئي وانما محل
النزاع انا اذا رأينا الشمس اه وهو مذكور في شرح المواقف والشرح الجديد للتجريد فلا فائدة في ذكر ذلك
الا تكثير السواد وتضييع المداد كما لا يخفى على من امعن النظر ولجاد قال المصنف رفع الله درجته البحث الثاني
في ان الادراك ليس بمعنى والاشاعرة خالفوا العقلاء في ذلك وذهبوا مذهبا غريبا عجيبا الزمهم
بالمسلمة انكار الضروريات فان العقلاء بأسرهم قالوا ان صفة الادراك تصدر عن كون الواحد
منا حيا لا آفة به والاشاعرة قالوا ان الادراك انما يحصل لمعنى يحصل في المدرك فان حصل ذلك
المعنى في المدرك حصل الادراك وان فقدت جميع الشرائط وان لم يحصل لم يحصل الادراك وان وجدت
جميع الشرائط وجوزوا بسبب ذلك ادراك المعدومات لان من شأن الادراك ان يتعلق بالمرئي
على ما هو عليه في نفسه وذلك يحصل في حال عدمه كما يحصل حال وجوده فان الواحد منا يدرك
جميع الموجودات بادراك يجري مجرى العلم في عموم التعلق وحينئذ يلزم تعلق الادراك بالمعدوم
وبان الشيء سيوجد وبان الشيء قد كان موجودا وبان يدرك ذلك بجميع الحواس من الذوق
والشم واللمس والسمع لانه لا فرق بين رؤية الطعوم والروايح و[illegible] وبين المعدوم وكما ان العلم
باستحالة رؤية المعدوم ضروري كذا العلم باستحالة رؤية الطعوم والروايح وايضا يلزم ان يكون
الواحد منا رائيا مع الساتر العظيم البتة ولا يرى الفيل الاعظم ولا الجبل الشاهق مع عدم الساتر
على تقدير ان يكون المعنى قد وجد في الاول وانتفى في الثاني وكان يصح منا ان نرى ذلك المعنى لانه موجود وعندهم

ان كل موجود يصح رؤيته ويتسلسل لان رؤية المعنى انما يكون بمعنى آخر واى عاقل يرضى لنفسه تقليد
من يذهب الى جواز رؤية الطعم والرائحة والحرارة والبرودة والصوت بالعين وجواز لمس
العلم والقدرة والطعوم والروائح والصوت باليد وذوقهما باللسان وشمهما بالانف وسماعهما بالاذن
وهل هذه الا محض سفسطة وانكار للمحسوسات ولم يبالغ السوفسطائية في مقالتهم هذه المبالغة انتهى
قال الناصب خفضه الله اقول الظاهر انه استعمل الادراك واراد به الرؤية وحاصل كلامه
ان الاشاعرة يقولون ان الرؤية معنى يحصل في الادراك ولا يتوقف حصوله على شرط من الشرائط وهذا
ما قدمنا ذكره غير مرة وبينا ما هو مرادهم من هذا الكلام ثم ان قوله وجوزوا تعلق ذلك الادراك
بالمعدوم لان من شان الادراك ان يتعلق بالمرئي على ما هو عليه في نفسه وذلك يحصل في حال
عدمه كما يحصل في حال وجوده استدلال باطل على مدعى ممنوع له فان كون الرؤية معنى يحصل في
الرائي لا يوجب جواز تعلقها بالمعدوم بل المدعى انه يتعلق بكل موجود كما ذكره في الفصل السابق واما
تعلقه بالمعدوم فليس بمذهب الاشاعرة ولا يلزم من اقوالهم في الرؤية ثم ما ذكره من ان العلم باستحالة
رؤية الطعوم والروائح ضروري يستلزم العلم باستحالة رؤية المعدوم فقد ذكرنا انه ان اراد بهذه
الاستحالة العقلية فممنوع وان اراد العادية فمسلم والاستبعاد لا يقدح في الحقائق الثابتة بالبرهان
ثم ما ذكره من انه على تقدير كون ذلك المعنى موجودا كان يصح ان يرى ذلك المعنى لان كل موجود
وكل موجود يصح رؤيته ويتسلسل لان رؤية المعنى انما يكون بمعنى آخر فالجواب ان العقل يجوز رؤية
كل موجود وان استحال عادة والرؤية اذا كانت موجودة به يصح ان يرى نفسها لا برؤية اخرى فانقطع
التسلسل كما ذكرنا والوجود على تقدير كونه موجودا فلا استحالة فيه ولا مصادمة للضرورة ثم ما ذكره
من باقي التشنيعات والاستبعادات فقد مر جوابه غير مرة ونزيد جوابه في هذه المرة بهذين البيتين
شعر وذي سفه يواجهني بجهل واكره ان اكون له مجيبا يزيد سفاهة وازيد حلما كعود زاده
الاحراق طيبا انتهى كلامه اقول لا يخفى ان كلام المص قدس سره صريح في هذا البحث ايضا في استعمال
الادراك في الاعم واصرح من الكل في التعميم لكل قوله في آخر هذا البحث واى عاقل يرضى لنفسه تقليد
من يذهب الى جواز رؤية الطعم والرائحة والحرارة والبرودة والصوت بالعين وجواز لمس العلم
والقدرة والطعوم والرائحة الخ واما ما قدمه من البيان فقد اتينا عليه سابقا بما يجري مجرى
العيان واما ما ذكره من ان كون الرؤية معنى يحصل في الرائي لا يوجب جواز تعلقها بالمعدوم بل المدعى
انه يتعلق بكل موجود كما ذكره في الفصل السابق واما تعلقه بالمعدوم فليس بمذهب الاشاعرة
ولا يلزم من اقوالهم فاقول وهنه ظاهر لان ما ذكره المص في الفصل السابق هو ان الاشاعرة قالوا
ان الوجود علة في كون الشيء مرئيا وذكر الشارح الجديد للتجريد تصريح امام الحرمين لدفع بعض
مفاسد الدليل المذكور المشهور الماخوذ فيه كون الوجود علة للرؤية كما نقله الشارح سابقا بان
المراد بالعلة هنا ما يصح ان يكون متعلقا للرؤية لا المؤثر في الصحة على ما فهمه الاكثرون ويلزم
من ذلك رؤية المعدوم لانهم جعلوا الوجود بشهادة امامهم متعلقا للرؤية وهو امر اعتباري
انتزاعي غير موجود في الخارج كما تقرر في محله ان قلت يحتمل ان يكون المراد بالوجود الموجود
كما يشعر به كلام الشارح بناء على المسامحة المشهورة قلنا لا يفيد لانه لا يخلو اما ان يراد به الموجود
مفهوم الموجود الكلي فالكلام فيه كالكلام في الوجود واما ان يراد به ما صدقات الموجود فهي ليس

امر

إما واحدا منهما كما بين الجوهر والعرض كما اختفى الدليل المذكور ثم ما ذكره من الترديد في
دفع استبعاد رؤية الطعوم والروائح مردود بما قدمناه فتذكره ثم ما أجاب به عن لزوم التسلسل
في الرؤية من أن الرؤية إذا كانت موجودة يصح أن يرى بنفسها تخصيص بارد من هذا الرجل
البارد في القاعدة الكلية التي زعم أصحابه عقليتها في الرؤية وأفسد منه ما ذكره من أن القوم
لم يلتزموا التسلسل في الوجود على تقدير كونه موجودا بمثل ما ذكره في دفع التسلسل في الرؤية فإنه يتجه عليه
أن القوم ذكروا أن الوجود ليس بموجود في الخارج وإلا لكان له وجود آخر موجود في الخارج
أيضا وتسلسلت الموجودات الخارجية ولم يقولوا إن التسلسل ينقطع بكون الوجود موجودا بنفسه
لا بوجود آخر وأما ما أنشده في دفع استبعادات المصنف قدس سره من البيتين فهو معارض بعدة
أبيات أنشأها أبو العلاء المعري في شأن أمثاله من القاصرين المجاهدين في طعن الكملة الماهرين
وهي هذه شعر إذا وصف الطائي بالبخل مادر * وعير قسا بالفهاهة باقل * وقال السها للشمس أنت خفية
وقال الدجى للصبح لونك حائل * وطاولت الأرض السماء سفاهة * وفاخرت الشهب الحصى والجنادل
فيا موت زر إن الحياة ذميمة * ويا نفس جدي إن دهرك هازل * قال المصنف رفع الله درجته المبحث السابع
في أنه تعالى يستحيل أن يرى وخالفت الأشاعرة كافة العقلاء في هذه المسألة حيث حكموا بأن الله تعالى
يرى للبشر أما الفلاسفة والإمامية والمعتزلة فإنكارهم لرؤيته تعالى ظاهر ولا شك فيه وأما المشبهة و
المجسمة فإنهم إنما جوزوا رؤيته تعالى لأنه عندهم جسم وهو مقابل للرائي فلهذا قالوا بإمكان رؤيته
ولو كان تعالى مجردا عندهم لحكموا بامتناع رؤيته فلهذا خالفت الأشاعرة باقي العقلاء وخالفوا الضرورة
فإن الضرورة قاضية بأن ما ليس بجسم ولا حال في جسم ولا في جهة ولا مكان ولا حيز ولا يكون مقابلا
ولا في حكم المقابل فإنه لا يمكن رؤيته ومن كابر في ذلك فقد أنكر الحكم الضروري وكان في ارتكاب هذه
المقالة سوفسطائيا وخالفوا أيضا آيات الكتاب العزيز الدالة على امتناع رؤيته تعالى فإنه قال تعالى
لا تدركه الأبصار تمدح بذلك لأنه ذكره بين مدحين فيكون مدحا لقبح إدخال ما لا يتعلق
بالمدح بين مدحين فإنه لا يحسن أن يقال فلان عالم فاضل يأكل الخبز زاهد ورع وإذا تمدح بنفي
إدراك الأبصار له كان ثبوته له نقصا والنقص عليه تعالى محال وقال تعالى في حق موسى عليه السلام لن تراني
ولن للنفي المؤبد فإذا امتنعت الرؤية في حق موسى عليه السلام ففي حق غيره أولى وقال الله تعالى فقد سألوا موسى
أكبر من ذلك فقالوا أرنا الله جهرة فأخذتهم الصاعقة بظلمهم ولو جازت رؤيته لم يستحقوا الذم ولم يوصفوا
بالظلم فإذا كانت الضرورة قاضية بحكم ودل محكم القرآن أيضا عليه فقد توافق العقل والنقل على
هذا الحكم والأشاعرة قالوا بخلافه وأنكروا ما دلت الضرورة عليه وما قاد القرآن عليه ومن
ومن خالف الضرورة والقرآن كيف لا يخالف العلم النظري والأخبار وكيف يجوز تقليده والاعتماد
عليه والمصير إلى أقواله وجعله إماما يقتدون به وهل يكون أعمى قلبا ممن يعتمد على ذلك وأي ضرورة
تقود الإنسان إلى تقليد هؤلاء الذين لم يصدر عنهم شيء من الكرامات ولا ظهر عنهم ملازمة
التقوى والانقياد إلى ما دلت الضرورة عليه ونطقت به الآيات القرآنية بل اعتمدوا ما يخالفه
نص الكتاب وارتكاب ضد ما دلت الضرورة عليه ولو جاز تركه إرشادا للتقليد ومنعهم
من ارتكاب الخطأ الذي ارتكبه مشايخهم إن أنصفوا لم نطول الكلام بنقل مثل هذه الطامات
بل أوجب الله تعالى علينا إهداء العامة بقوله تعالى ولينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم لعلهم يحذرون

تمدح ستودن مراد

حذر پرهيز كردن مراد

اذا رجع كردن مراد

أقول اهتدى فإنما يهتدي لنفسه ومن ضل فإنما يضل عليها انتهى قال الناصب خفضه الله أقول ذكر
في هذا المبحث خلاف الناس في رؤية الله تعالى وما اختص به الأشاعرة من إثباتها مخالفا للباقين وذكر أنهم
خالفوا الضرورة لأنه لا يمكن رؤية ما ليس بجسم فنقول إن الرؤية بالمعنى الذي ذكرناه لا يختص
بالأجسام ولا يشترط بشرط لكن جرت العادة لحصولها بالجسم المقابل وقد علمت أن الله تعالى ليس بجسم ولا في
جهة ويستحيل عليه مقابلته ومواجهة وتقليب حدقة ونحوه ومع ذلك يصح أن ينكشف لعباده انكشاف
القمر ليلة البدر كما ورد في الأحاديث الصحيحة وأن يحصل لحويصة العبد بالنسبة إليه هذه الحالة
المعبر عنها بالرؤية فمن عبر بالرؤية بما ذكرناه جوز حصوله في حقه تعالى على الوجه المذكور فأين هو
من المكابرة ومخالفة الضرورة ثم إن ما استدل به على عدم جواز الرؤية من قوله تعالى لا تدركه الأبصار
فإن الإدراك في لغة العرب هو الإحاطة الأثرى في قوله تعالى قال أصحاب موسى إنا لمدركون فلا شك أنه يريد به
الإحاطة وأما الإدراك بالمعنى المرادف للعلم فهو من اصطلاحات الحكماء لا أن في كلام العرب يكون الإدراك بمعنى العلم
والإحساس ولا شك أن الإحاطة بجناب قدسه ممتنعة والرؤية التي نثبتها ليست إحاطة ثم الاستدلال
بجعله معنى مضطرا بأن لن تراني جواب سؤال الرؤية ولن لنفي المؤبد فامتنعت الرؤية في حق موسى فيمتنع في غيره من باب الأولى
فنقول أولا عند الأشاعرة يمنع كونه لنفي المؤبد بل هي للنفي المؤكد وعندي أنه للنفي المؤبد وهذا ظاهر على من يعرف
كلام العرب ولكن التأبيد المستفاد منه بحسب ما يليق بالمحل مثلا إذا قال أحد لغيره لن أكلمك فلا شك أنه لا يقصد
التأبيد الحقيقي الذي يشمل زمان الآخرة وهذا معلوم في العرف فالمراد بلن تراني نفي الرؤية في مدة
الدنيا وهذا لا ينافي رؤية موسى عليه السلام في الآخرة وكذا في قوله تعالى ولن يتمنوه أبدا فإن المراد منه نفي
التمني مدة الحياة للعلم بأن اليهود في الآخرة يتمنون الموت للتخلص من عذاب الآخرة ثم ما ذكره من
إعظام الله تعالى سؤال الرؤية من اليهود في القرآن والذم لهم بذلك السؤال ولو جاز ذلك لما استحقوا الذم
بالسؤال فالجواب أن الاستعظام إنما كان لطلبهم الرؤية تعنتا وعنادا ولهذا نسبهم إلى الظلم ولو كان الجاهل
السائل لمنعهم موسى عن ذلك كما منعهم حين طلبوا أمرا ممتنعا وهو أن يجعل لهم إلها فلما علمت أن
العقل لا ينافي صحة رؤية الله تعالى والسمع لا يدل على نفيه فقد تحققت أن ما ادعاه هذا الرجل من دلالة
الضرورة والنص وتوافقهما على نفي الرؤية دعوى كاذبة خاطئة ولولا أن الكتاب غير موضوع
لبسط الدلائل على الدعاوي الصادقة الأشعرية بل هو موضوع للرد على ما ذكر من القدح والطعن
عليهم لذكرنا من الدلائل العقلية على صحة الرؤية بل وقوعها ما تحير فيه ألباب العقلاء لرزانتها وكمال
رصانتها ولكن لا يشتغل لنا في هذا الكتاب إلا كشف طامات ذلك الرجل وموضح هناته وبالله التوفيق
ثم اعلم أنه قد سنح لي بعد التأمل في مسألة الرؤية أن المنازعة فيها قريبة بالمنازعات اللفظية وهذا
شيء ما أظن سبقني غيري أحد من علماء السلف وذلك أن المعتزلة ومن تابعهم من الإمامية من نفاة
الرؤية يذكرون في معنى الحديث المشهور وهو قوله صلى الله عليه وآله وسلم سترون ربكم كما ترون القمر
ليلة البدر أن المراد الانكشاف التام العلمي الذي لم يحصل في هذه النشأة الدنيوية وسيحصل هذا
الانكشاف في النشأة الثانية والأشاعرة المثبتون للرؤية ذكروا أن المراد بالرؤية حالة يخلقها
الله تعالى في الحي ولا يشترط بضوء ولا مقابلة ولا غيرهما من الشرائط ثم ذكر الشيخ الأشعري في
إدراكات الحواس الخمس الظاهرة أنها علم بمتعلقاتها فالإبصار الذي هو عبارة عن الإدراك بالباصرة
يكون علما بالمبصرات وليست الرؤية إلا إدراكا بالباصرة فعلى هذا يكون الرؤية علما خاصا وانكشافا

الكشف ظ ق

في زمان حيوته لا التأبيد م

امرأة رزان بالفتح رصينة إذا كانت ذات ثبات ووقار وسكون والرزانة في الأصل الثقل نهاية

نسخة الحكم ق

تاما

ثالثها انه حاصل من هذه الحاسة المخصوصة فظهر اتفاق الفريقين على ان رؤية الله تعالى التي دلت عليها الاحاديث
هي العلم التام والانكشاف الكامل وبقي النزاع في محل حصولها فكما يجوز ان يكون محل حصول هذا الانكشاف قلبا
فليجوز المجوز ان يكون محله عضوا آخر هو البصر فيرتفع النزاع بالكلية والله تعالى اعلم انتهى كلامه اقول اكثر ما ذكره
توهمات باطلة وتخيلات موهمة عاطلة لا يعود الى طائل ولا يرجع الى حاصل اما اولا فلانه قد علمت من حال ما
احاله هنا على ما سبقه بقوله فقد علمت وقد علمت اذ قد سبق منا ما حاصله ان الضرورة قاضية بان الالة الجلية
والرؤية بالحاسة لا يرى الا ما كان مقابلا كالجسم او حالا في المقابل كالالوان او في حكم المقابل كالوجه في المرآة ونحوها
بسوفسطة وقد ذكرنا ان الضرورة قاضية بذلك ولهذا يبادر الى تكذيب من اخبر بانه راى شيئا ليس كذلك كما
تكذيب من اخبر بان الجسم المتحرك ساكن فجحد الضرورة التي حكم بها عقول الحكماء واهل العدل من
الامامية والمعتزلة ومن تابعهم غير مستنكر من هذا الشارح الناصب واصحابه لانه ليس لهم مدخل اعلى ما
في الكلام في صناعة التمويه كما لا يخفى على العاقل النبيه واما ثانيا فلان ما استدل به من حديث الكشف في الله تعالى
على هيئة انكشاف القمر ليلة البدر مدفوع بعدم صحة سنده فان راويه قيس بن حازم وقد اختل عقله في آخر عمره ولهذا
لا يقبل قوله ما لم يعلم انه بخبره ولو سلم صحته فنجوز ان يكون المراد من الرؤية فيه العلم التام كما في قوله تعالى
الم تر كيف فعل ربك باصحاب الفيل والم ير الانسان انا خلقناه ويكون معناه انكم ستعلمون ربكم علما يقينيا لا ريب
كما تعلمون القمر على الكمال والتشبيه للدليل عليه بقوله كما ترون القمر لا يقتضي مساواة طرفيه من كل وجه
كما لا يخفى ويؤيد ارادة ما ذكرنا ما روي في التفسير عن مولانا امير المؤمنين عليه السلام وقد سئل عنه هل ترى ربك تعالى لا اعبد
ربا لم اره فقيل له كيف تراه قال لا تدركه العيون بمشاهدة العيان ولكن تدركه القلوب بحقائق الايمان لا يقال
لو كان معنى الرؤية في الحديث ذلك لتعدى الى مفعولين لانا نقول العلم قد يكون بمعنى المعرفة لا يتعدى الى المفعولين ولو سلم
فلم لا يجوز ان يكون له مفعول ثان فحذف لدلالة سوق الكلام عليه كما في قوله تعالى لا يحسبن الذين يبخلون بما آتاهم الله
من فضله هو خيرا لهم على قراءة من قرأ بالياء واما ثالثا فلان ما ذكره من ان الادراك في لغة العرب هو اللحوق
فلعله اخذ ذلك من كلام الشارح الجديد للتجريد عند ذكر جواب الاشاعرة عن استدلال اهل التنزيه بالآية المذكورة
فانهم على ما ذكره اجابوا عنها تارة بانا لا نسلم ان الادراك بالبصر هو الرؤية او لازم لها بل هو رؤية مخصوصة
وهو ان يكون على وجه الاحاطة بجوانب المرئي اذ حقيقته النيل والوصول مأخوذ من ادركت
فلانا اذا لحقته ولهذا يصح رأيت القمر وما ادركه بصري لاحاطة الغيم به ولا يصح ادركه بصري وما رأيته
انتهى وفساده ظاهر لان تخصيص معنى الرؤية بذلك لا يوجد في كتب اللغة المعروفة فيكون القول به على
سبيل التشهي والعناد ولان كون حقيقة الادراك النيل والوصول كما اعترف به لا يدل على ان الادراك
بالبصر هو الرؤية على وجه الاحاطة بجوانب المرئي لان اخذ ذلك من ادركت فلانا اذا لحقته غير
ظاهر ولا نسلم الاتم صحة قوله رأيت القمر وما ادركه بصري فلا يثبت ما هو بصدده على انه معارض
بانهم يقولون ادركت الشمس ولا يريدون رؤيتها من جميع جوانبها واما رابعا فلان ما ذكره
من ان نفي الاحاطة مدح له تعالى غير مسلم لان السماء وغيرها من الاجسام العظيمة تشاركه
في انه لا يحيط بها الابصار فتأمل وما قال الرازي من انه انما يحصل التمدح بنفي الرؤية اذا كان
الرؤية ممتنعة عليه وكان تعالى قادرا على منع الابصار عن ذلك مدفوع بجريان ذلك
في التمدح بنفي السنة والنوم والصاحبة والولد وجوابه جوابنا واما قياسه لذلك على التمدح بنفي
الظلم والعبث فغير صحيح لان التمدح هنا راجع الى الفعل وما كان كذلك فلا يتم التمدح فيه الا مع القدرة

فان عقلا يحصل من اوامره
بخلاف ان رجح انه اسباب منحه
الا آخره كعقل يحرمن للملكات وبما بان يحمد
من ذوات الاذناب كما يظهر من كلام
هذا الكتاب كما لا يخفى على ذوي الالباب
بل على من هو قابل للخطاب شرف

سوق بالفتح الذي مرج

شاء اصبر [illegible] فرق

السماء

عليه لاحد الا بنفي المدح بنفي الحسن الصدين وغير ذلك بخلاف ما كان راجعا الى الذات فانه غير متعدد
وامثالها سادسا فلانا ان اراد بنفي كون الادراك في لغة العرب بمعنى العلم والاحساس عدم كونهما داخلين تحت
مفهوم الادراك فتوجه المنع عليه ظاهر وان اراد عدم تفسيرهما اياه بذلك وان كان كل منهما داخلا في التفسير
صادقا عليهما فلا يفيد فان ارباب اللغة يفسرون بعض الالفاظ بالمفهومات الكلية الصادقة على افراد كثيرة
من غير تعلقهم بتفاصيل الافراد عند الوضع بل يكفي عندهم في كون تلك الافراد افراد البعض لغة بمفهومها
بحيث يصح ان يحكم عليها بذلك اللفظ وهذا الحاصل مما صح عنه ولا ريب في ارتكاب التجوز في وصول العلم الى المعلوم
الى الحصر به والرؤية الى المرئي مطلقا مشترك واما سابعا فلان ما ذكره من جواب الاشاعرة عن استدلال
اهل العدل بقوله تعالى لن تراني من ان كلمة لن للنفي المؤكد دون المؤبد مردود بان الحمل على التاكيد
مجاز بدليل سبق الذهن عند الملاحظة للفظة الى التابيد وايضا الآية دالة على نفي رؤيته تعالى في
المستقبل مطلقا فلا بد لجوازها او وقوعها في وقت من المستقبل من مخصص ولا مخصص وما توهم
من تخصيصه بقوله تعالى وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة مدفوع بان النظر ليس بمعنى الرؤية فقط
بدليل انه يثبت عند انتفائها فيقال نظرت الى الهلال فلم اره ويثبت الرؤية عند انتفاء النظر فيقال ما انظر
اليّ ولا يقال ناظره وتعقب الرؤية بالنظر فيقال نظرت فرأيت ويجعل صلة للرؤية فيقال انظر لعلك
ترى ويجعل غاية في الرؤية فيقال ما زلت انظر حتى رأيت وما قيل من ان النظر اذا قارن بالى افاد
الرؤية منقوض بقوله تعالى وتراهم ينظرون اليك وهم لا يبصرون الى غير ذلك من الآيات والاشعار
المنقولة في هذا المقام من كتب اصحابنا الاعلام في علم الكلام على ان نفي الادراك في الآية على الاطلاق
ينصرف الى عموم الاوقات في المستقبل فيؤدي الى تابيد النفي بدلالة الاطلاق لا بدلالة النافية
عند من ينكر التابيد فيها ثم ان تابيد لن ثابت بالنقل فالمنع في مقابلته مكابرة نعم اذا دل الدليل
على ارادة خلاف الاصل كما في قوله تعالى لن ابرح الارض حتى ياذن لي وجب العدول والحمل على
النفي المؤكد في ذلك الوضع لنوع من المبالغة فاندفع استدلال بعض شارحي الكافية على نفي كون
لن للتابيد بالآية المذكورة واما ثامنا فلان ما ذكره من عند نفسه مدخول بانه يستلزم ان الوقف
يفهم من كلمة لن التابيد في مدة الحياة فانما يتم فهم ذلك اذا كان كل من المتكلم بتلك الكلمة
والمخاطب له قائلا بالفناء ولا يتم انه اذا كان المتكلم بها حيا ابديا باقيا سرمديا كما فيما نحن
فيه فتدبر واما تاسعا فلان ما ذكره من ان المراد من قوله تعالى ولن يتمنوه ابدا تابيد نفي التمني
في مدة الحياة للعلم بان اليهود في الآخرة يتمنون الموت للتخلص من عذاب الآخرة ففيه
ما لا يخفى على معاشر العقلاء من ان احدا لا يتمنى الموت عن صميم القلب ويخلو من العقد خصوصا
في الآخرة التي يعلم كل احد ان الحياة فيها ابدية نعم يتمنون التخلص عن العذاب بان يرحم الله
ويخلصهم عن العقوبة بلطفه ويعطيهم الحياة ابدا كما في عبادة المؤمنين اما انهم يتمنونه عن صميم
القلب فلا كما يشهد به وجدان غير المعاند وقد قيل به في تفسير قوله تعالى فيقول الكافر يا ليتني كنت ترابا
في موضع من الكشاف تصريح به ولو سلم فنقول نظم الآية ظاهر في التابيد وانما تخصيصها بانهم
يتمنونه في الآخرة علم بهذه القرينة ان المراد التابيد بالنسبة الى اوقات الدنيا فتعين كون
لن للتابيد مطلقا والتنظير بهذه الآية محل نظر واما عاشرا فلان ما ذكره في جواب احتجاج
العدلية باستعظام الله تعالى امر الرؤية فمفاده ظاهر اما اولا فلان كل مصنف لا ينكر ان العقاب

اي على سبيل المجاز ... (حاشية)
غنوه ناظرة
و منظر بالعلم ... [illegible]
العلم الاعلام جمع ... [illegible]
... [illegible]
... [illegible]
معتبر كرده ... [illegible]
صميم خالص ... [illegible]
تمني آرزو ... [illegible]

والعتاب في كلا الآيتين لطلبهم الرؤية واستباعهم كما يظهر من التأمل في قوله تعالى فقد سألوا موسى اكبر
من ذلك فقالوا ارنا الله جهرة فأخذتهم الصاعقة بظلمهم ومن ثم كون ذلك فهو ظلم فانها لو كانت
ممكنة لما عذبهم الله تعالى بايقاع الصاعقة عليهم حين طلبها اذ نعلم بالضرورة ان الله تعالى لا يرضى
بتعذيب جماعة علقوا ايمانهم على امر ممكن وطلبوه والعزم بان يؤمنوا بعده وهو عين ما يدل عليه
قوله تعالى لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة بل كان يجرهم بعدم امكانها على وجه سلايم كما قيل
في قوله تعالى واما السائل فلا تنهر وقال النبي العربي صلى الله عليه وآله اعطوا سائلهم ولو بشق
تمرة فعلى هذا ظهر ان حمل ذلك على تعنتهم وعنادهم تعنت وعناد اذ لا يعقل تعذيب جماعة علقوا
ايمانهم على امر ممكن ولو في الآخرة فهو طلبوا الهداية عن نبيهم لكونهم متعنتين بالعناد في امر ولعلهم
فهو التعنت من اقتراح دليل زائد يدل على صدق المدعي بعد ثبوته كما ذكره الفاضل التفتازاني
في تفسيره وفيه ان اقتراح دليل زائد تعنت اذا كان الدليل الاول نقليا والزائد دليلا عقليا انما يفيد
النقل والعقل ويحصل الاطمينان التام لا يدل على التعنت ولا يوجب العقاب والعتاب كيف
وقد ان شيخ الانبياء ابرهيم عليه السلم سئل ذلك حيث اقترح اراءة احياء الموتى لاطمينان
قلبه كما اخبر عنه في القرآن مع علمه بذلك من الوحي وغيره من الادلة حتى انه لما خاطبه
بقوله او لم تؤمن قال بلى ولكن ليطمئن قلبي اي بتعاضد الادلة واما ما قيل من ان قولهم
لن نؤمن لك يدل على لجاجهم وانه بعد ما رد موسى عليهم الرؤية لجّوا وقالوا لن نؤمن اذ
لا يقال ابتداء لن تقوم بل يقال لا تقوم فاذا خولف يقال بتأكيد الرد لن تقوم انتهى فاقول سقوطه
ظاهر لان وقوع الرد عليهم من موسى عليه السلم قبل ذلك من قبل الرجم بالغيب ولم يذكره احد من
المفسرين في شأن نزول هذه الآية وما ذكره من دلالة كلمة لن على ذلك لانه لا يذكر في ابتداء الكلام
فهو مقدمة كاذبة افتراها على اهل اللسان وكم لها نظير في فصيح الكلام بل الوجه في ايراد كلمة
لن هٰهنا هو انهم لما سألوا موسى او لا ان يكلمهم الله تعالى فاجاب الله تعالى سؤالهم فتشرفوا بلذة
استماع كلامه ازداد طمعهم وجرّهم الى طلب ما هو اكبر والذ كما ورد في المشهور ان من كرم المولى
سوء ادب غلمانه فلغاية الاهتمام في تحصيل ذلك المطلوب زادوا في الابرام وادرجوا كلمة لن
في الكلام واما ثانيا فلان قوله ولو كان لاجل الامتناع لمنعهم موسى عليه السلم عن ذلك الخ يدل
على ان موسى لم يمنعهم عنه وليس كذلك بل منعهم عنه كما يدل عليه ما روي في شان النزول وسياق
قوله تعالى اذ قلتم يا موسى لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة فاخذتكم الصاعقة وانتم تنظرون
مع قوله اتهلكنا بما فعل السفهاء كما يجده العارف بخواص الكلام ومقتضيات الحال والمقام
واما ثالثا فلان ما اتى به من اظهار القدرة على اقامة الدلايل الزبرية العقلية على صحة الرؤية
فيعارضه ازراء بجلالة قدر شيخه الاشعري وسائر من تبعه حيث لم يقدروا مع كثرتهم في مدة
تمادية مديدة على اقامة دليل عقلي اقناعي على ذلك سوى الدليل المشهور الذي قد صار من
موارد سهام الاعتراض عليه كثبت الرمية بل في ذلك اهانة عظيمة لامامه فخر الدين الرازي
لما سنذكره من انه هرب من هذا المضمار وارتكب عار الفرار فظهر ان ما ذكره من التملق
زيادة تعنّت منه على طريقة طامات شيخه الاشعري لاكثر لما سماه طامات من كلام عمرو ولما الى آخره
فلان ما سنح له بعد التأمل في مسئلة الرؤية من جعل النزاع لفظيا وظن انه لم يسبقه احد من علماء السلف

صاعقة آتشى كه از ابر بيفتد دستور

اغفابه بياد كردن دستور

تعنت اى طلب لغزه دستور

اقتراح استبداد النبى ما يريد ... م ق

الشيخ ... الدين ... الرازى / ... القاضى

رجم بگمان سخن گفتن صراح

تشرف بكذا اى عدّه شرفا صراح

جرّ واكشيدن صراح

... صراح

الوجيز ... ازراء خوار شمردن ... و تقصير كردن صراح

... صراح

فيه انه من بعض الظن لان امامه فخر الدين الرازي وشيخه الفاضل التفتازاني قد سبقاه في ذكر
كلمة رجوع صريح وهرب فسيح من غير عذر يفي باصلاح فاسده ويدفع لوث لوم القادح عن
خلعته فان محصل النزاع المشهور المعتد بين الجمهور على ما قد صور لفظيا بامثال التكلفات التي
ارتكبوها كما ترى مع ان بعده عن التوفيق في التوفيق المذكور ظاهر الظهور ان ما فرعه
على ما نسجه بقوله فعلى هذا يكون الروية علما خاصا وانكشافا تاما غير متفرع على ما نقله عن
الامامية في معنى الحديث المشهور كيف وقد نقلنا سابقا عن الصدوق كتاب نهج المسترشدين انهم جعلوا الاحساس
بانه مقابلا للعلم والاعتقاد ونحن نظام كذب ما ذكره بعيد ذلك من اتفاق الفريقين على ان روية
الله تعالى هي العلم التام والانكشاف الكامل وانفتحان ما تكلفه من التوفيق بين الفريقين صلح من غير
تراضي الخصمين والاولى به ان يتركه في مخلاة حماقته او يحبس نفعه باعقابه واهل مولاته وابنائه
انسبه تكلفه هذا بما يحكى انه وقع بعض الاكابر والتقارب ان العسكر حسنا البقر البحري فتنادوا
في ذلك اثره والتجوي مع الرئيس فاجمعوا عن آخرهم على ان نكنا ثيرانا فتصنع حوضا عظيما ونحمل تلك
الثيران فيه ليحصل لنا من العنبر شيء كثير فنتطيب به ونهديه الى الاصحاب والاحباب ونبيع ما فضل
من ذلك ونصرفه في حوايجنا ونستغني بذلك عما نحن فيه من الاعمال الشاقة والحركات العنيفة و
نخلص بذلك الشغل عن الاحراج والخراج والمطالبات الديوانية فجردوا على هذا الراي وصنعوا
حوضا عظيما وجروا فيه الماء وادخلوا ثيرانهم فيه وقت الربيع فلما رات الثيران اخذوا من
حشائشها واستطابوه لان حشائش البقر في ذلك الوقت تجيء غير متكثرة فلما كثر ذلك عندهم وفضل
من حاجاتهم حملوا بعضا منه الى العطار ليبيعوا منه فلما رآه العطار قال هذا عنبر ذكي الرائحة
لا يوجد مثله في خزانة السلاطين فاحفظوه لانفسكم ولاحبابكم وما فضل منكم فادخروه لاعقابكم
فانه يطلق نفسه لا يرى غيره الا تبصرا كما بل حمير عاقل مثلكم وان لكم الاستئناف لا يذهب عليك
ان الذي الجاه فخر الدين الرازي ومن تأخر عنه الى ان جعلوا النزاع لفظيا هو العجز عن اتمام
الدليل العقلي على امكان الروية حتى ان الرازي نفسه في كتاب الاربعين فقال بعد ذكر دليل
الاشاعرة وذكر الاسولة والايرادات الكثيرة عليه اعلم ان الدليل العقلي المعول عليه في هذه
المسئلة هذا الذي اوردناه واوردنا هذه الاسولة عليه واعترفنا بالعجز عن الجواب عنها
اذا عرفت هذا فنقول مذهبنا في هذه المسئلة ما اختاره الشيخ ابو منصور الماتريدي وهو
انا لا نثبت صحة روية الله تعالى بالدلايل العقلية بل نتمسك في المسئلة بظواهر القرآن والاحاديث
فان اراد الخصم تاويل هذه الدلايل وصرفها عن ظواهرها بوجوه عقلية يتمسك بها في نفي
الروية اعترضنا على دلايلهم وبينا ضعفها ومنعناهم عن تاويل الظواهر انتهى كلامه وقال
في شرح المواقف بعد ترويج الدليل العقلي للاشاعرة بما امكنه فالاولى ما قد قيل من ان التعويل
في هذه المسئلة على الدليل العقلي متعذر فلنذهب الى ما اختاره الشيخ ابو منصور الماتريدي من
التمسك بالظواهر النقلية هذا كلامه ونحن نقول ليس لهذا الرجل المسمى بالامام ولا للسيد المحقق
الشريف الهمام مع علو شانهما وشهرة مكانهما بين الانام اثبات هذا المطلب واثبات صحة
روية الله تعالى وامكانه بالظواهر اذ لا يمكن التمسك بالظواهر النقلية الا بعد اثبات الامكان
الذاتي في الروية بالبرهان العقلي والا وجب التاويل كما في ساير آيات التجسيم وقد عرفت بذلك

الجسم

شارح المقاصد

شارح المقاصد حيث قال ولم يقتصر الاصحاب على ادلة الوقوع مع انها تفيد الامكان ايضا لانها سمعيات ربما
يدفعها الخصم بمنع امكان المطلوب فاحتاجوا الى اثبات الامكان اولا ثم الوقوع ثانيا ولم يكتفوا بان يقال
ان الاصل في الشيء سيما ما ورد به الشرع هو الامكان ما لم يرد عنه الضرورة او البرهان لان
هذا انما يحسن في مقام النظر والاستدلال دون المناظرة والاحتجاج انتهى كلامه وقد صرح بمثله
تلميذه الخيالي في بحث المعاد من حاشية شرح العقائد وقال الغزالي في رسالته المشهورة الكافلة
في بيان معنى النفخ والتسوية في قوله تعالى فاذا سويته ونفخت فيه من روحي الآية ان تأويل الظواهر
هين فان تاويلهما ممكن والبرهان القاطع لا يبطل بالظاهر بل يسلط على تاويل الظاهر كما في
ظواهر التشبيه شبر في حق الله تعالى انتهى هذا والحق ان الحق سبحانه وتعالى لا يرى لانه بالمنظر الاعلى
اذ لا يخفى على الوجدان نور الشمس يكاد ان يذهب بالابصار فكيف يقدر الانسان على مشاهدة
نور الانوار الذي تستتر نور الشمس لم تكتسب نور الذرة اليها بل اقل منه واشد خيرا بان الهوا
لا يرى وكذا السماء للطافتهما والظاهر ان الله تعالى الطف الاشياء ولذلك يقول جل جلاله
في مقام التمدح لا تدركه الابصار وهو يدرك الابصار وهو اللطيف الخبير فظهر ان كونه
مرئيا نقص بالنسبة اليه تعالى كيف لا وقد عرفت مما مر ان الرؤية بالبصر سواء كان بالحاضر او الغائب
مشروطا بمواجهة ومن الشروط المقابلة او في حكمها والجهة وهذان الامران من اللوازم الا
لاخص المكنات اي السفليات الحسية الكثيفة لانك علمت ان اللطافة المفرطة مانعتها
وكذا النور المفرط وهو الله سبحانه مستور بحجب الانوار ومحجوب بسرادقات الجلال والجمال
وكيف يدركه عيون خفافيش الجهال تعالى الله عما يقولون علوا كبيرا وقال جل جلاله فلما تجلى
ربه للجبل جعله دكا وخر موسى صعقا فلما افاق قال سبحانك تبت اليك وانا اول المؤمنين
والظاهر ان تسبيحه عليه السلام في هذا المقام تنزيهه عن مشابهة الاعراض والاجسام وتوبته
لسؤال الرؤية ولهذا قالوا انما اخذتهم الصاعقة لذنوبهم سؤال الرؤية وقد خطر بالبال
انه لولا اكرام نبينا صلى الله عليه وآله في انه تعالى دفع عن امته المسخ وبعض العقوبات الفضيحة
لنزلت عليهم ايضا صاعقة من السماء وانما اطنبنا في هذا المقام لكونه منزلة لاقدام الخصام
وبالله التوفيق في نيل المطالب واصابة المرام قال المصنف رفع الله درجته المسئلة الثانية
في النظر وفيه مباحث الاول في ان النظر الصحيح يستلزم العلم الضرورة قاضية بان
كل من عرف ان الواحد نصف الاثنين وان الاثنين نصف الاربعة فانه يعلم ان الواحد نصف
نصف الاربعة وهذا الحكم لا يمكن الشك فيه ولا يجوز تخلفه عن المقدمتين الا يقين و
انه لا يحصل من تينك المقدمتين ان العالم حادث ولا ان النفس جوهر وان الحاصل اولى
من حصول هذين نوع خالفت الاشاعرة كافة العقلاء في ذلك فلم يوجبوا حصول العلم عند حصول
المقدمتين وجعلوا حصول العلم عقيب المقدمتين اتفاقيا يمكن ان يحصل وان لا يحصل ولا
فرق بين حصول العلم بان الواحد نصف نصف الاربعة عقيب قولنا الواحد نصف الاثنين
والاثنان نصف الاربعة وبين حصول العلم بان العالم محدث او ان النفس جوهر او الجنة
او ان الانسان حيوان او ان العدل حسن عقيب قولنا الواحد نصف الاثنين والاثنان
نصف الاربعة واي عاقل يرضى لنفسه اعتقاد ان من علم ان الواحد نصف الاثنين وان الاثنين

نصف الاربعة يحصل له علم ان العالم محدث وان من علم ان العالم متغير وان كل متغير محدث
يحصل له العلم بان الواحد نصف نصف الاربعة وان زيدا بالكل ولا يحصل له العلم بان العالم
محدث دخل هذا الامين السفسطة انتهى قال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشيخ ابي الحسن
الاشعري ان حصول العلم الذي هو النتيجة عقيب النظر الصحيح بالعادة وانما ذهب الى ذلك
بناء على ان جميع الممكنات مستندة عنده الى الله سبحانه ابتداء اي بلا واسطة وعلى انه تعالى قادر مختار
فلا يجب عنه صدور شيء منها ولا يجب عليه ولا علاقة توجبه بين الحوادث المتعاقبة الا باجراء العادة
بخلق بعضها عقيب بعض كالاحراق عقيب مماسة النار والري عقيب شرب الماء فليس للمماسة و
الشرب مدخل في وجود الاحراق والري بل الكل واقع بقدرته واختياره تعالى فله ان يوجد
المماسة بدون الاحراق وان يوجد الاحراق بدون المماسة وكذا الحال في سائر الافعال واذا تكرر
صدور الفعل منه وكان دائما او اكثريا يقال انه فعله باجراء العادة واذا لم يتكرر او تكرر قليلا
فهو خارق العادة او نادرة ولا شك ان العلم بعد النظر ممكن حادث محتاج الى المؤثر ولا مؤثر
الا الله تعالى فهو فعله الصادر عنه بلا وجوب منه ولا عليه وهو دائم او اكثري فيكون عاديا هذا
مذهب الاشاعرة في هذه المسئلة وقد بينا فيما سبق ان المراد من العادة ماذا فالخصم اما ان يقول
ان استلزام النظر الصحيح للعلم واجب وتخلفه عنه محال عقلا فهذا باطل لامكان عدم التفطن
للنتيجة مع حصول جميع الشرائط عقلا فلا يكون التخلف محالا عقلا وان اراد الوجوب عادة
بمعنى استحالة التخلف عادة وان جاز عقلا فهذا عين مذهب الاشاعرة كما بينا واما قوله ان
الاشاعرة جعلوا العلم عقيب المقدمتين اتفاقيا فافتراء محض لان من قال بالاستلزام عادة
على حسب ما ذكرناه من مراده لم يكن قائلا بكونه اتفاقيا كما صوره هو في الامثلة على سبيل
طاماته وترهاته وكانه لم يفرق بين اللزوم العادي وكون الشيء اتفاقيا او يفرق ولكن
يتعامى لينتشر له التشنيع والتعيير والله اعلم اقول فيه نظر ظاهر اما اولا فلان ما فرعه
على كونه تعالى قادرا مختارا من عدم وجوب صدور شيء ولا وجوب شيء عليه مردود بانه لا يلزم
من كون الشيء قادرا مختارا ان لا يجب عليه شيء كما قالوا ان الوجوب بالاختيار لا ينافي الاختيار
فانهم قالوا انه يجب صدور الاشياء عن الله تعالى على مقتضى علمه ويمتنع عدم صدورها مع انه
لا ينافي الاختيار واما ثانيا فلان ما ذكره من ان الخصم اما ان يقول كذا واما ان يريد كذا
مدفوع بان الخصم لا يقول ولا يريد شيئا من ذلك بل يدعي البداهة هنالك مع تجشم الاشعري
تلفيق ان يرد بكون تشكيك مثل ذلك ويقول ان بديهة العقل حاكمة بان تخلف النتيجة
عن النظر الصحيح المستجمع الشرائط محال عقلا والمنكر مكابر لا يستحق الجواب وقد سبق ما يوضح
هذا في اوائل الكتاب واما ثالثا فلان ما ذكره من ان نسبة الاشاعرة الى جعلهم حصول العلم
عقيب المقدمتين اتفاقيا افتراء محض وما ذكره في بيان ذلك تلبيس بحت فلان القضية الاتفاقية
في مقابلة اللزومية التي يحكم فيها بلزوم احد الطرفين للاخر لعلاقة بينهما من العلاقات المقررة
في محله واللزوم العادي ليس من العلاقات المعتبرة في القضية اللزومية المقتضية لعدم التخلف مطلقا
بل قد اعترف هذا الناصب في بيان مذهب شيخه بانه لا علاقة موجبة بين الحوادث المتعاقبة الا اجراء
العادة فيكون ... امر من علمه ما وقع لو قوعها اتفاقا كما اشار اليه المصنف في شرح بل الطلاق

اللزوم

اللزوم على ذلك مجاز من قبيل اطلاقه على اللزوم العرفي الذي اعتبره اهل العربية في الدلالة الالتزامية
ومن القضايا الاتفاقية ان هذا الناصب حاول ببيان الفرق دفع التشنيع عن اصحابه فانعكست القضية
بل زيد شنعة في طنبور البلية زادهم الله مرضا وجعلهم لسهام البلايا غرضا بحق النبي الامي وعترته المعصومين
قال المصنف رفع الله درجته البحث الثاني في ان النظر واجب بالعقل الحق ان مدرك وجوب النظر
عقلي لا سمعي وان كان السمع قد دل عليه ايضا بقوله تعالى قل انظروا وقالت الاشاعرة قولا يلزم منه انقطاع
حجج الانبياء وظهور المعاندين عليهم وهم معذورون في تكذيبهم مع ان الله تعالى قال لئلا يكون للناس
على الله حجة بعد الرسل فقالوا انه واجب بالسمع لا بالعقل وليس يجب بالعقل شيء البتة فيلزمهم افحام الانبياء
واندحاض حجتهم لان النبي عليه السلام اذا جاء الى المكلف وامره بتصديقه واتباعه لم يجب ذلك الا بعد العلم
بصدقه اذ بمجرد الدعوى لا يثبت صدقه بل ولا بمجرد ظهور المعجز على يده ما لم ينضم اليه مقدمات منها ان
هذه المعجزة من عند الله تعالى ومنها انه تعالى فعلها لغرض التصديق ومنها ان كل من صدقه الله تعالى فهو صادق
لكن العلم بصدقه حيث يتوقف على هذه المقدمات النظرية لم يكن ضروريا بل يكون نظريا فللمكلف
ان يقول لا اعرف صدقك الا بالنظر والنظر لا افعله الا اذا وجب علي وعرفت وجوبه ولا اعرف وجوبه
الا بقولك وقولك ليس بحجة قبل العلم بصدقك فينقطع حجة النبي ولا يبقى له جواب يتخلص به فتنتفي
فائدة بعثة الرسل حيث لا يحصل الانقياد الى اقوالهم ويكون المخالف لهم معذورا وهذا هو عين
الالحاد والكفر نعوذ بالله منه فلينظر العاقل المنصف من نفسه هل يجوز له اتباع من يؤدي مذهبه
الى الكفر وانما قلنا بوجوب النظر لانه دافع للخوف ودفع الخوف واجب بالضرورة انتهى قال الناصب
خفضه الله اقول اعلم ان النظر في معرفة الله تعالى واجب بالاجماع والاختلاف في ثبوته فعند الاشاعرة
طريق ثبوته السمع لقوله تعالى انظروا ولان معرفة الله تعالى واجبة بالاجماع على الاختلاف وهي لا تتم
الا بالنظر وما لا يتم الواجب المطلق الا به فهو واجب ومدرك هذا الوجوب هو السمع كما
سيتحقق بعد هذا واما المعتزلة ومن شيعهم من الامامية فهم ايضا يقولون بوجوب النظر لكن يجعلون
مدركه العقل لا السمع ويعترضون على الاشاعرة بانه لو لم يجب النظر الا بالشرع لزم افحام الانبياء
وعجزهم عن اثبات نبوتهم في مقام المناظرة كما ذكره من الدليل والجواب من وجهين الاول النقض
وهو ان ما ذكرتم من افحام الانبياء مشترك بين الوجوب الشرعي الذي هو مذهبنا والوجوب العقلي
الذي هو مذهبكم فما هو جوابكم فهو جوابنا وانما كان مشتركا اذ لو وجب النظر بالعقل فوجوبه ليس ضروريا
بل بالنظر فيه والاستدلال عليه بمقدمات مفتقرة الى انظار دقيقة من ان المعرفة واجبة وان ما لا يتم
الواجب الا به فهو واجب فيقول المكلف ح لا انظر اصلا ما لم يجب ولا يجب ما لم انظر فيتوقف كل واحد
وجود النظر مطلقا ووجوبه على الآخر لا يقال انه يمكن ان يكون وجوب النظر فطري القياس فينبه
النبي للمكلف مقدمات ينساق ذهنه اليها بلا تكلف ويفيده العلم بذلك يعني بوجوب النظر ضرورة
فيكون الحكم بوجوب النظر ضروريا محتاجا الى التنبيه على طرفيه لانا نقول كونه فطري القياس ممنوع
على ما ذكرتموه من المقدمات الدقيقة الانظار باطل وعلى تقدير صحته بان يكون هناك دليل آخر
فللمكلف ان لا يستمع اليه ولا الكلام الذي اراد به تنبيهه ولا يأثم بترك النظر والاستماع اذ لم يثبت
بعد وجوب شيء اصلا فلا يمكن الدعوة واثبات النبوة وهو المراد بالافحام والجواب الثاني
الحل وهو ان يقال النبي له ان يقول اذا قال المكلف لا اعرف صدقك الا بالنظر والنظر لا افعله الا اذا وجب

غلبت صح
دحض باطل شدن حجت صح
یقول ان
طریقه
افحام خاموش گردانیدن بحجت وخصومت صح

الى من يدعي النبي صلى الله عليه وآله وسلم اليه تلك المقدمات الموصلة الى وجوب النظر وبواسطة تلك المقدمات
حصلت له العلم بوجوب النظر واما لو كان شرعيا فلا يمكن ان يتحقق الالزام لانه وسيلة الى معرفة
وجوب النظر الا قول النبي واخباره الموقوف قبوله على معرفة صدقه الموقوفة على معرفة وجوب النظر الموقوف
على قوله والحاصل انهما لو كانا شرعيين لزم عدم تمكن الزام النبي للمكلف بالنظر فيفحم من الاوقات
وكفى به محذورا واما ثانيا فلان ما ذكره في مقام الحل من كفاية تحقق الوجوب الشرعي في نفس الامر ان
اراد بنفس الامر فيه مقتضى المرويات والبرهان ونحوه مما قرره به ونحوه لتبع الى الحسن والقبح العقليين وان
اراد به ما في العقل الفعال ونحوه من المعاني فيتوجه عليه ان نفس الامر بهذا المعنى لا اطلاع عليه الا للمعصوم
فثبوت الوجوب في نفس الامر لا يدفع الافحام وانما يدفع باثبات الوجوب على المكلفين والحاصل انه لا نزاع لاحد
في ان تحقق الوجوب بحسب نفس الامر بهذا المعنى لا يتوقف على العلم بالوجوب وانما النزاع في ان وجوب
الامتثال لقول النبي حين امر المكلف بالنظر في المعجزة انما يثبت اذا ثبت حجية قوله وهي لا تثبت
عقلا على ذلك التقدير فيكون بالسمع فمتى لم يثبت السمع لا يثبت ذلك الوجوب والسمع انما يثبت بالنظر
فله ان لا ينظر ولم يأثم لانه لم يترك ما هو الحق علم بعينه كما اذا وجب علينا حكم ولم يظهر لنا
صدق مقالتي بتركه لوجوبه عقلا لثبوت الحسن العقلي الحاكم بحسن التكليف من المكلف عندنا وجوبه
فلم يأت به لم يأثم فيلزم الافحام بخلاف ما اذا ثبت الوجوب العقلي فانه اذا قال انظر تنظر ما لاستقلال
العقل للاهتداء الى دركه فيجب الرجوع في مثله الى المؤيد من عند الله تعالى واما ثالثا فلان ما خص به
في هذا المقام من افاداته المضحكة الباطلة مردود من وجوه اما اولا فلانه لا يلزم من قول المكلف
اريد بالوجوب الذي الزمتك اثابته على ما يكون ترك الواجب اثما وفعله ثوابا اثابته للشرع وادعائه
به اذ يكفي في الزامه النبي سماعه لتلك العبارات من اهل الشرع قديما وحديثا من غير ادراك له بحقائقها و
اما ثانيا فلان قوله فان كل عاقل يعرف ان ترك النظر في معرفة الله تعالى مع ثبت التهم قبيح وفيه منعه
مدخول بان مجرد العلم بنحو من القبح لا يوجب اقدام المكلف الى الفعل الحسن او امتناعه عن الفعل القبيح
بل الداعي له الى ذلك انما كون الفعل حسنا او قبيحا عقلا بالمعنى المتنازع فيه اي كونه مستحقا للثواب او
العقاب او جديرا بالذم من الله تعالى او المدح منه فان المعاني الآخر التي لا نزاع في تعقلها لا يؤدي
بمفهومها الى تخوف المكلف من مواخذة في العاجل والآجل حتى يوجب له الاقدام الى الفعل والاحجام عنه فان
كثيرا ممن يعقل الخير والشر وترتب الثواب والعقاب من الله تعالى على الفعل ولا يستحيل فعل القبيح وترك الحسن
ربما يخل بالواجب لتورطه في الشهوات كما كان بالمكلف الذي في ايام الجاهلية ولم يعتقد بعد شيئا من ذلك
لظهور ان مجرد تعقله لكون الفعل متضمنا لصفة كمال او نقص او مشتملا على مصلحة او مفسدة من غير توقع
خوف عاجلا او آجلا لا يوجب له ذلك نعم لو كان المراد من المصلحة والمفسدة الثواب والعقاب دون
ما يعتبر من ذلك في مجاري العادات لحصل الخوف لكن تعبير المصلحة والمفسدة بذلك يرجع الى المعنى المتنازع
فيه لا غير واما ثالثا فلان قوله فلنا صد البحث والنزاع الذي وقع فيهما النزاع مدفوع بما
اشرنا اليه من ان ادراك الحسن شيء وقبحه بهذا المعنى لا يوجب كونه حسنا او قبيحا عند الله مستحقا
للثواب او العقاب وبما حققناه وقررناه ظهر ان ما سلكه في دفع لزوم الافحام انما هو مسلك
الشيطان وحقيق بان يتعجل منه الصبيان وان انجر اداه به الى الكفر ولا لما دمرته والتعبير
عن كلام المعصوم بالطامات غير بعيد وانما الطامات ما ذكره هو من المقدمات السخيفة والكلمات التي هي اوهن

الواجب

غباوة جهالة
مستور

عجل گوساله
مستور

من استصحاب ابي حنيفة فيوشك ان يمتاز العذب الفرات بالملح الاجاج ويتوقع منها دفع ما لا مدفع له من الاحتجاج
ولعمري لا يروج ذلك المزيف المردود الا على جهلة الذين هم اشد غباوة من كوادن اليهود واكثر
غواية من عبدة العجل وقوم عاد وثمود **قال** المصنف رفع الله درجته البحث الثالث في ان معرفة الله تعالى
واجبة بالعقل الحق ان وجوب معرفة الله تعالى مستفاد من العقل وان كان السمع قد دل عليه لقوله تعالى
فاعلم انه لا اله الا الله لان شكر المنعم واجب بالضرورة وآثار النعمة علينا ظاهرة فيجب ان نشكر
فاعلها وانما يحصل بمعرفته ولان معرفة الله تعالى دافعة للخوف الحاصل من الاختلاف ودفع الخوف
واجب بالضرورة وقالت الاشعرية ان معرفة الله تعالى واجبة بالسمع لا بالعقل فلزمهم ارتكاب الدور
المعلوم بالضرورة بطلانه لان معرفة الايجاب تتوقف على معرفة الموجب فان من لا نعرفه لا نعرف انه اوجب
البتة نعلم بالضرورة انا لا نعرف انه واجب فلو استفيدت معرفة الموجب من معرفة الايجاب لزم الدور
المحال وايضا لو كانت المعرفة انما تجب بالامر لكان الامر بها اما ان يتوجه الى العارف بالله تعالى او الى غير
العارف والقسمان باطلان وتعليل الايجاب بالامر محال اما بطلان الاول فلانه يلزم منه تحصيل
الحاصل وهو محال واما بطلان الثاني فلان غير العارف بالله يستحيل ان يعرف ان الله تعالى قد امره
وان امتثال امره واجب واذا استحال ان يعرف ان الله تعالى قد امره وان امتثال امره واجب استحال امره
والا لزم تكليف ما لا يطاق وسياتي بطلانه ان شاء الله تعالى **قال** الناصب خفضه الله اقول لا بد في
هذا المقام من تحرير محل النزاع اولا فنقول وجوب معرفة الله تعالى الذي اختلف فيه انه مستفاد من الشرع
او العقل ان اريد به الاستحسان وترتب المصلحة فلا يبعد ان يقال انه مستفاد من العقل لان شكر المنعم
موقوف على معرفته والشكر واجب بهذا المعنى بالعقل ولا نزاع للاشاعرة في هذا وان اريد به ما يوجب
ترتب الثواب والعقاب فلا شك انه مستفاد من الشرع لان العقل ليس له ان يحكم بما يوجب الثواب عند الله
والمعتزلة ايضا يوافقون اهل السنة في ان الحسن والقبح بهذا المعنى مركوزان في العقل ولكن الشرع كاشف
عنهما في المنصوص لا بد وان يؤخذ من الشرع اما لكونه حاكما او كاشفا فكل ما يرد على الاشاعرة في هذا
المقام بقولهم ان الشرع حاكم بالوجوب دون العقل يرد على المعتزلة بقولهم ان الشرع كاشف للوجوب
لان في القولين لا بد من الشرع ليحكم او يكشف ثم ما ذكر ان معرفة الله تعالى دافعة للخوف الحاصل
من الاختلاف ودفع الخوف واجب بالضرورة ونحن نقول فيه بعد تسليم حكم العقل بالحسن والقبح في
الافعال وما يتفرع عليهما من الوجوب والحرمة وغيرهما يمنع حصول الخوف المذكور لعدم الشعور بما
جعلتم الشعور به سببا له من الاختلاف وغيره ودعوى ضرورة الشعور من العاقل ممنوعة لعدم الخطور
في الاكثر فان اكثر الناس لا يخطر ببالهم ان هناك اختلافا بين الناس فيما ذكر وان لهذه النعم
منعما قد طلب منهم الشكر عليها بل هم ذاهلون عن ذلك فلا يحصل لهم خوف اصلا وان سلم حصول
الخوف فلا نسلم ان العرفان الحاصل بالنظر يدفعه اذ قد يخطئ فلا يقع العرفان على وجه الصواب لفساد
النظر فيكون الخوف حينئذ اكثر ثم ما ذكر من لزوم الدور يندفع بان وجوب المعرفة بالشرع في نفس الامر
لا يتوقف على معرفة الايجاب وان توقف على الايجاب في نفس الامر فلا يلزم الدور ثم ما ذكر ان المعرفة
لا تجب الا بالامر والامر اما ان يتوجه الى العارف او الغافل وكلاهما باطل فنقول في جوابه المقدمة
الثانية القائلة بان تكليف غير العارف باطل لكونه غافلا ممنوعة اذ شرط التكليف فهمه وتصوره
لا العلم والتصديق به لان الغافل من لا يفهم الخطاب او لم يقل له انك مكلف فتكليف غير العارف ليس

من المحال

من المحال في شيء والله اعلم انتهى كلامه اقول عليه نظر اما اولاً فلانا نسلم حكم العقل بالوجوب بمعنى ترتب الثواب والعقاب فانظروا ما ذكره من ان المعتزلة ايضا يوافقون اهل السنة في ان الحسن والقبح بهذا المعنى غير ذاتي في العقل مسلم لكن قوله ويكون الشرع كاشفا عنهما لا يصح على مذهب المعتزلة فانهم لم يقولوا بتوقف حكم العقل بالحسن والقبح على انكشاف الشرع عنهما بل قالوا ان فيما هو حسنة وقبيحة نظرية لا يستقل العقل بمعرفة جهة الحسنة والقبحة يكون الشرع كاشفا عن جهته لا ان حكم العقل بالحسن والقبح مطلقا موقوف على انكشاف الشرع كما يفهم من كلام هذا الناصب الخارجي بعيد ذلك فبطل ما فرعه على ذلك بقوله ففي المذهبين لا بد ان يوجد من الشرع اما لكونه حاكما او كاشفا وذلك لعدم صحة الحصر المذكور فان العقل ايضا حاكم على الحسن والقبح في بعض اقسام الفعل من غير توقف على كشف الشرع عنه كما ذكرنا فما ذكره صلح من غير تراضي الخصمين كما لا يخفى وكذا ابطل ما حكم به من استواء الاشاعرة مع المعتزلة فيما توجه عليهم في هذا المقام وهو ظاهر واما ثانيا فلان تقديره لتسليم العقل بارد كما اشرنا اليه اذ يجب عليه تسليم ذلك بما سيذكره المص من الادلة المثبتة للحسن والقبح العقليين وايضا منعه لحصول الخوف المذكور مستندا بعدم شعور الناس بما يحصل سببا للخوف من الاختلاف مدفوع بان مراد المص بالاختلاف ليس مجرد الاختلاف الواقع من العلماء في هذه المسئلة والحاصل ان احتمال وجوب المعرفة بل ما يعم الاختلاف والتردد والاحتمال الذي ربما يحصل لعقل الشخص الواحد عند النظر في هذه المسئلة والحاصل ان احتمال وجوب المعرفة وعدمه حاصل في مشعر كل ذي شعور بل الراجح عنده وجوب المعرفة الذي يورث ترك النظر فيه خوف العقوبة وهو قادر على دفع هذا الخوف الذي هو مضرة ناجزة له فان لم يدفعه كان مستحقا للذم بديهة العقلاء فيكون واجبا عقليا واما ثالثا فلان ما ذكره من منع ان العرفان الحاصل بالنظر يدفع الخوف مستندا بانه قد يخطي فلا يقع العرفان على وجه الصواب مردود بان العرفان يدفع الخوف لاعتقاده انه مصيب واحتمال الخطاء في نفس الامر لا يقدح في ذلك واما رابعا فلان ما ذكره في دفع الدور اللازم على الاشاعرة من ان وجوب المعرفة ثابت في نفس الامر آه فاسد جدا لانه ان اراد بنفس الامر مقتضى المروة والبرهان فهو راجع الى القول بالحسن والقبح العقلي كما مر وان اراد به مقتضى الامر الشرعي فالدور بحاله وان اراد به معنى الآخر فلا بد من ذكره او بيانه حتى نتكلم عليه واما خامسا فلان ما ذكره في منع المقدمة القائلة بان تكليف غير العارف باطل من ان شرط التكليف فهمه وتصوره لا العلم والتصديق آه مدخول بانه مبنى في ذلك على ان المص اراد بالمعرفة العلم التصديقي وليس كذلك بل اراد ان المعرفة في الجملة لو لم يجب الا بالامر كما يقتضيه كلام الاشاعرة لكان كذا ومن البين انه يلزم ح تكليف الغافل كما ذكره المص فلا تغفل قال المص رفع الله درجته المسئلة الثالثة في صفاته تعالى وفيه مباحث الاول انه تعالى قادر على كل مقدور والحق ذلك لان المقتضي لتعلق القدرة بالمقدور هو الامكان فيكون الله تعالى قادرا على جميع المقدورات وخالف في ذلك جماعة من الجمهور فقال بعضهم انه تعالى لا يقدر على مثل مقدور العبد وقال آخرون انه لا يقدر على عين مقدور العبد وقال آخرون انه تعالى لا يقدر على القبيح وقال آخرون لا يقدر ان يخلق فينا علما ضروريا يتعلق بما علمناه مكتسبا وكل ذلك بسبب سوء فهمهم

حاكم

بعد قوله وآباده صح

ويدل عليه الارادة بهذا الكلام ان ح المبدية بالحجة يجب فالخ بهذا المقام وسلم فلا نسلم ان المعرفة واجبة مطلقا ولو سلمنا فالوجوب على تقدير وجوب المعرفة لا انه منا انما الكاشف عن ذلك في الشرع او يحال منه بحال الاشتغال بالنظر لا وجوب حال حصول علمه المعرفة للقطع بانه الحاصل انتهى منه عفي عنه المعرفة لا امتناع تحصيل الحاصل

وقلة تحصيلهم والاصل في هذه ان الله تعالى واجب الوجود وكل ما عداه ممكن فانه انما يصدر عنه او بعد
عما يصدر منه ولو عرف هؤلاء الله سبحانه حق معرفته لما تعددت آراؤهم ولا تشعبوا بحسب تشعب
اهوائهم انتهى قال الناصب خفضه الله اقول مذهب الاشاعرة ان قدرته تعالى تعم سائر الممكنات
والدليل عليه ان المقتضي للقدرة هو الذات والمصحح للمقدورية هو الامكان ونسبة الذات الى جميع
الممكنات على السواء فاذا ثبت قدرته على بعضها ثبت على كلها هذا مذهبهم وقد وافقهم الامامية وهذا
وان خالفهم المعتزلة فقوله خالف في ذلك جماعة من الجمهور وان اراد به الاشاعرة فهو افتراء و
ان اراد غيرهم فهو تلبيس وارائة للطالبين ان مذهبهم هذا لان الجمهور في هذا الكتاب لا يطلقه
الا على الاشاعرة وبالجملة تعميمه ظاهر وعن مذهبهم خاف واما قول بعضهم ان الله تعالى لم يقدر على
مثل مقدور العبد فهو مذهب ابي القاسم البلخي واما انه تعالى لا يقدر ان يخلق فينا علما ضروريا فهو
مذهب جماعة مجهولين ولم اعرف من نقله سوى هذا الرجل والحق ما قدمناه انتهى اقول مراد المصنف
من الجمهور في هذا الكتاب كل من خالف الامامية في مسئلة الامامة سواء كانوا اشاعرة او ماتريدية
او كرامية او معتزلة او ظاهرية او من اصحاب الحديث ولهذا تراه يصرح باسم الاشاعرة عند ذكر ما
يختص بهم وكلامه في الفصل الآتي المشتمل على نفي ارادته لما ذكرنا صريح حيث قال وذهب ابو هاشم
من الجمهور واتباعه آه فان ابا هاشم من المعتزلة دون الاشاعرة كما اعترف به الناصب هناك ايضا
مع ان المصنف عده من الجمهور فظهر ان ما ذكره الناصب من ان المصنف لا يطلق الجمهور في هذا الكتاب
الا على الاشاعرة كذب وافتراء جرى على عادته الملعونة زعم ان في التعبير عن طائفة بالجمهور تعظيما لهم
كما يعتقدهم من افتخاره بكثرة اصحابه وكونهم السواد الاعظم فتمنى ان يكون ذلك مختصا بهم دون ان يشاركهم
غيرهم من المعتزلة وباقي طوائف اهل السنة وانت خبير بانه لا خير في كثير مع ان اتباع الحنفية والمالكية
من اهل السنة اكثر من اتباع الاشاعرة على ان تصريح الناصب ههنا بان المراد بالجمهور الاشاعرة ينافي
ما ذكره في بحث الامامة عند ايراد المصنف الآية السابعة من الآيات الواردة في شان امير المؤمنين عليه السلم
حيث قال لا نعرف هذا الجمهور واما ما ذكره من ان القول بعدم قدرة الله تعالى على ان يخلق فينا علما
ضروريا مذهب جماعة مجهولين ولم اعرف هذا الجمهور واما ما ذكره من نقله سوى هذا الرجل آه فيدل على
قلة معرفته على مذهب العلماء فان هذا مما نقله الحضرة النصيرية قدس سره في قواعد العقائد واوضحه تلميذه
السيد الفاضل ركن الدين الجرجاني في شرحه له ويشعر به كلام ابي هاشم ايضا في مسئلة وضع الالفاظ حيث استدل
على كون اللغات اصطلاحية بانها لو كانت توقيفية لكان اما بالعلم الضروري بانه تعالى وضع تلك الالفاظ
لمعانيها او لا والاول اما ان يكون ذلك العلم خلقه في عاقل او غيره والاول باطل والا لزم ان يكون العلم
به تعالى ضروريا اذ العلم بانه وضع اللفظ للمعنى مسبوق بالعلم بالموصوف له لكن الثاني باطل والا بطل التكليف
لكن قد ثبت وجوب التكليف على كل عاقل والثاني باطل لامتناع ان يخلق في غير العاقل علما ضروريا بالالفاظ
ومناسباتها وتراكيبها العجيبة واما الثاني وهو ان لا يكون قد خلق العلم الضروري بذلك فهو باطل ايضا
والا لافتقر السامع في كون ما سمعه موضوعا بازاء معناه الى طريق وننقل الكلام اليه فاما ان ينتهي
الى الاصطلاح كذا في النهاية للمصنف قدس سره وقد اشار اليه ابن الحاجب في بحث اللغات من مختصره وفصله
الفاضل الابهري في حاشيته بما يقرب من تقرير النهاية وغاية الامر يلزم منه عدم قدرته تعالى على خلق
العلم الضروري مطلقا ثم لا يخفى في تلك المسئلة ونحوها مما يتوقف تصور طرفي الحكم فيها على العلم به تعالى

تشعب پراکنده شدن مراد

التلبيس التدليس وتدليس پنهان کردن عيب متاع بر خريدار مراد

لا عدم القدرة على خلق العلم الضروري مطلقا ثم لا يخفى ان الجواب عن كل من المذاهب الاربعة التي ذكرها
المص هٰهنا شيء واحد هو ان الغلط لهؤلاء انما نشأ من توهمهم ان القدرة تستلزم الوقوع وهو وهم
فاسد لما انه ليس كلما تعلقت القدرة به وجب وقوعه فانا بالضرورة قادرون على كثير من القبائح ولا نصنع
شيئا ونحن الضعفاء فكيف بالقادر الحكيم بل قدرته تعالى متعلقة بكل ما هو ممكن من حيث ذاته وان
امتنع وقوعه من حيث الحكمة فهو تعالى قادر على هذه الاشياء لامكانها الذاتي وامتناعها الغيري لا يخرجها
عن كونها مقدورة لان الامتناع الغيري لا ينافي الامكان الذاتي وامتناعها ليس ذاتيا فتصحح تعلق
القدرة بها وههنا اجوبة مخصوصة بكل من المذاهب الاربعة مذكورة في كتب اصحابنا وفي كتب الجمهور
فليطالع ثمة قال المص رفع الله درجته البحث الثاني في انه تعالى مخالف لغيره بذاته العقل والسمع تطابقا
على عدم ما يشبهه تعالى فيكون مخالفا لجميع الاشياء بنفس حقيقته وذهب ابو هاشم من الجمهور واتباعه الى
انه يخالف ما عداه بصفة الالهية وان ذاته مساوية لغيره من الذوات وقد كابروا الضرورة ههنا
الحاكمة بان الاشياء المتساوية يلزمها اللوازم ولهذا لا يجوز اختلافها فيه فلو كانت ذاته تعالى مساوية
لغيره من الذوات لساواها في اللوازم فيكون القدم او الحدوث او التجرد او المقارنة الى غير ذلك من
اللوازم مشتركا بينها وبين الله تعالى عن ذلك علوا كبيرا انهم ذهبوا مذهبا غريبا عجيبا وهو ان هذه
الصفة الموجبة للمخالفة غير معلومة ولا مجهولة ولا موجودة ولا معدومة وهذا الكلام غير معقول
في غاية السقوط انتهى قال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشيخ ابي الحسن الاشعري ان ذاته تعالى
مخالفة لسائر الذوات والمخالفة بينه وبين الذوات بذاته المخصوصة لا لامر زائد عليه وهكذا ذهب
الى ان المخالفة بين كل موجودين من الموجودات انما هو بالذات وليس بين الحقائق اشتراك الا
في الاسماء والاحكام دون الاجزاء المقومة وقال قدماء المتكلمين ذاته تعالى مماثلة لسائر الذوات
في الذاتية والحقيقة وانما يمتاز عن غيره من الذوات باحوال خاصة هي الموجبة لهذه الاربعة يسمى
بالالهية هذا مذهب ابي هاشم وهو من المعتزلة انتهى اقول لم يفعل الناصب في هذا الفصل شيئا
سوى اظهار ان ابا هاشم من المعتزلة فنقول نعم هو من المعتزلة ومن الجمهور المخالفين للامامية
في مسئلة الامامة التي هي عمدة ما وقع فيه النزاع والاختلاف بين الامة وما سل سيف في الاسلام
على قاعدة دينية مثل ما سل على الامامة في كل زمان كما ذكره الشهرستاني في الملل والنحل وهم واهل
السنة في ذلك سواء والافتراق في بعض المسائل الذي لا يوجب الكفر والاسلام لا يدفع المساواة المتفقة
فايل على انه يجوز ان يكون مراد المص من قوله اتباعه اي اتباع ابي هاشم في هذه المسئلة سائر
المثبتين للحال ومنهم القاضي ابو بكر الباقلاني وابو المعالي الجويني من الاشاعرة فان ظاهر شارح
المواقف حيث اشار الى القول بالمخالفة بقوله واليه ذهب نفاة الاحوال آه يدل على ان سائر
المثبتين قائلون بالمماثلة فقد شارك بعض الاشاعرة مع المعتزلة في هذه المسئلة ايضا فتدبر
قال المص رفع الله درجته البحث الثالث في انه تعالى ليس بجسم اطبق العقلاء على ذلك الا اهل
الظاهر كداود والحنابلة كلهم فانهم قالوا ان الله تعالى جسم يجلس على العرش ويفضل عنه من
كل جانب ستة اشبار بشبره وانه ينزل في كل ليلة جمعة على حمار وينادي الى الصباح هل من
تائب هل من مستغفر وحملوا آيات التشبيه على ظواهرها والسبب في ذلك قلة تمييزهم وعدم تفطنهم
بالمناقضات التي تلزمهم وانكار الضروريات التي تبطل مقالتهم فان الضرورة قاضية بان كل جسم لا ينفك

بامور
وانما يمتاز عن سائر الذوات
اربعة الوجوب والحيوة والعلم التام
والقدرة التامة وانما عند الحكماء
مح ع

سل بر کشیدن شمشیر وکارد وغزآن
حرره

فضل فرزند روزبهان سنی

عن الحركة والسكون وقد ثبت في علم الكلام انهما حادثان والضرورة قاضية بان ما لا ينفك عن المحدث
فانه يكون محدثا فيلزم حدوث الله تعالى والضرورة قاضية بان كل محدث مفتقر الى المحدث فيكون واجب
الوجود مفتقرا الى المؤثر ويكون ممكنا فلا يكون واجبا وقد فرض واجبا هذا خلف وقد تمادى الكوم
فقال ان الله تعالى يجوز عليه المصافحة وان المخلصين في الدنيا يعانقونه في الدنيا وقال داود اعفوني عن
الفرج واللحية واسئلوني عما وراء ذلك وقال ان معبوده جسم ذو لحم ودم وجوارح واعضاء وان الله
بكى على طوفان نوح حتى رمدت عيناه وعادته الملائكة لما اشتكت عيناه فلينصف العاقل المقلد من
نفسه هل يجوز له تقليد مثل هؤلاء وهل للعقل مجال في تصديقهم في هذه المقالات الردية والاعتقادات
الفاسدة وهل يبقى النفس باصابة هؤلاء في شيء البتة انتهى قال الناصب خفضه الله اقول ما ذكره مذهب
المشبهة والمجسمة وهم على الباطل وليسوا من الاشاعرة واهل السنة والجماعة واما ما نسبه الى الحنابلة
فهو افتراء عليهم فان مذهب الامام احمد بن حنبل في المتشابهات ترك التاويل وتوكيل العلم الى الله
تعالى ولاهل السنة والجماعة هنا طريقان احدهما ترك التاويل وهو ما اختاره احمد بن حنبل وتوكيل
العلم الى الله تعالى كما قال تعالى والراسخون في العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا فهؤلاء يتركون
آيات التشبيه على ظواهرها مع نفي الكيفية والنقص عن ذاته وصفاته تعالى لا انهم يقولون بالجسمية كالجسمية
للاجسام كما ذهب اليه المشبهة نعم لا يجوز تقليد هؤلاء واي فساد يلزم من هذا الطريق مع ان نص القرآن
يوافقهم في توكيل العلم الى الله تعالى وما ذكره من الطامات والترهات فليس من مذهب اهل الحق الاول معاذه
بالطامات انتهى اقول قد نسب في المواقف القول بالجسمية الى مقاتل بن سليمان والكرامية وغيرهم ممن سبق
الناصب بعدما سيجيء من مسئلة عدم كونه تعالى في جهة ولا ريب ان الكرامية ومقاتل من اهل السنة وقد حكى
الشهرستاني في كتاب الملل والنحل ان مضر وكهمس واحمد الهجيمي وغيرهم من اهل السنة قالوا معبودهم صورة
ذات اعضاء وابعاض الخ ثم قال واما مشبهة الحشوية من اصحاب الحديث فحكى الاشعري عن محمد بن عيسى انه حكى عن
مضر وكهمس واحمد الهجيمي انهم اجازوا على ربهم الملامسة والمصافحة والمعانقة في الدنيا والآخرة ولا ريب ان اصحاب
الحديث انما يطلق عندهم على سلف اهل السنة ويعلم من كلام صاحب الملل في موضع آخر ان الحنابلة شاركوا
معهم في بعض التشبيهات فالعجب ان الناصب لم يذكر الا ما ذكره من ان مذهب احمد بن حنبل ليس كذلك ففيه انه كذلك
بشهادة امامهم فخر الدين الرازي حيث قال في رسالته المعمولة لتفضيل مذهب الشافعي ان احمد بن حنبل كان
في غاية الانكار للمتكلمين في التنزيه ولما كان تعصب الحنبلية للشافعي ادعت المشبهة انه كان على مذهبهم انتهى
ولو سلم براءة احمد عن التشبيه فنقول ان المصنف لم ينقل ان احمد بن حنبل قال بالتشبيه وانما نسب ذلك الى الحنابلة
وكون الحنابلة قائلين بشيء لا يستلزم كون امامهم قائلا به حتى يلزم من عدم كون احمد قائلا بالتشبيه نفي
نسبة التشبيه الى الحنابلة كلا او بعضا ومن الحمار عد الناصب الاشعري ان الشيخ الاشعري قائل بان وجود كل
شيء عين ذاته مع ان الاشاعرة باجمعهم مخالفون له في هذا الحكم كما صرح به الشارح الجديد للتجريد وفي اوائل كتابه
وكذا اصحاب ابي حنيفة مخالفوه في كثير من المسائل الفرعية حتى ان القنوي قد تفرد بينهم على ما خالفوه وبه
ثم لا يخفى ان الناصب لم يذكر الطريق الثاني لاهل السنة ولعله تفطن بان فيه ما لا يمكنه التفصي عنه وهو
في قوة الاعتراف بما ذكره المصنف فيكون ما ذكره الناصب تطويلا بلا طائل واطلاق الطامات انما يليق بكلام
شيخه الذي لا يؤدي الى طائل ولا يرجع الى حاصل كما لا يخفى قال المصنف رفع الله درجته المبحث الرابع في انه
تعالى ليس في جهة العقلاء كافة على ذلك الا الكرامية حيث قالوا ان الله تعالى في جهة الفوق ولم يعلموا ان الضرورة

نادى في الناس
رسيد و شنود

توكيل وكيل كردانيدن وكذا شتى كار را بكسى مراح

الترهة الباطل جمع ترهات

الهجيمي

التفصي التخلص مرآة

طائل فايده مرآة

قضت بان

[illegible]

فقضت بان كل ما هو في جهة فاما ان يكون لابثا فيها او متحركا عنها فهو اذن لا ينفك عن الحوادث وهو حادث
على ما تقدم انتهى قال الناصب خفضه الله اقول هذا القول من الكرامية لانهم من جملة من يقول التجسيم
فعلى هذا الانواع سمع الا في التسمية وما خذها التوقيف ولا توقيف فيها وكونه تعالى في جهة الفوق [illegible]
على وجه التجسيم باطل بالاتفاق لكن جرت العادة في الدعاء بالتوجه الى جهة الفوق وذلك لان البركات الالهية
انما تنزل من السماء الى الارض وقد جاء في الحديث ان امراة عجماء اتى بها الى النبي صلى الله عليه وسلم واراد [illegible]
من العتق فاشارت الى السماء فقبل رسول الله صلعم ايمانها وذلك لجريان العادة بالتوجه الى السماء واوقات عند ذكر الاله
وهذا يمكن ان يكون مبنيا على ارادة العلو والتفوق فيعبرون عن العلو العقلي بالعلو الحسي فان اراد الكرامية
هذا المعنى فهو صحيح وان ارادوا ما يلزم الاجسام من الكون في الجهة او الحيز فهو باطل انتهى اقول كان
الناصب يريد بقوله هذا القول من الكرامية انهم ليسوا من اهل السنة وهو مكذوب بما صرح به الشهرستاني
في كتاب الملل والنحل وغيره الناصب ثم ما ذكره من ان الكرامية من جملة من يقول انه تعالى جسم لا يستحق
توجه اعتراض المص اليهم بل يقتضي ان يكون هناك جماعة اخرى قائلون بانه تعالى جسم حقيقة وقد صرح
بوجودهم وانهم مقاتل بن سليمان وغيره صاحب المواقف فلم يكن اعتراض المص متوجها اليهم وبهذا
يظهر ان قول الناصب وكونه تعالى في جهة الفوق على وجه التجسيم باطل بالاتفاق خلف باطل وان ما ذكره
من الترديد مردود بان الكرامية ارادوا ما يلزم للجسمية [illegible] لا انهم وانف من يتصدى لاصلاح كلامهم
قال صاحب الملل والنحل نص ابو عبد الله محمد بن كرام على ان معبوده على العرش استقرارا وعلى انه بجهة فوق
ذاتا واطلق عليه اسم الجوهر وقال في كتابه المسمى عذاب القبر انه احدي الذات واحدي الجوهر وانه مماس
للعرش من الصفحة العليا وجوز عليه الانتقال والتحول والنزول ومنهم من قال انه على بعض اجزاء
العرش وقال بعضهم امتلأ العرش به انتهى وذلك من الخرافات التي يستحي الناصب عن التصلب بها في هذا الكتاب
ثم مما يجب ان ينبه عليه انه خان في نقل الحديث المذكور فان الحديث على ما ذكر في المواقف قد وقع
السؤال فيه باين الله لا بمن الملك لا يقال انه نقل الحديث بالمعنى وهو جائز لانا نقول اتحاد المعنى ممنوع
لان اين سؤال عن المكان ومن سؤال عن الماهية ولان الاله شامل للمعبود بالحق والله اسم خاص بذاته
تعالى لم يطلق على غيره لا في الجاهلية ولا في الاسلام كما صرحوا به فتامل قال المص رفع الله درجته البحث
الخامس في انه تعالى لا يتحد بغيره الضرورة قاضية ببطلان الاتحاد فانه لا يعقل صيرورة الشيئين
شيئا واحدا وخالف في ذلك جماعة من الصوفية من الجمهور فحكموا بانه تعالى يتحد بابدان العارفين
حتى تمادى بعضهم وقال انه تعالى نفس الوجود وكل موجود فهو الله تعالى وهذا عين الكفر والالحاد والحمد لله
الذي فضلنا باتباع اهل البيت دون اهل الاهواء الباطلة انتهى قال الناصب خفضه الله اقول مذهب
الاشاعرة انه تعالى لا يتحد بغيره لامتناع اتحاد الاثنين واما ما نسبه الى الصوفية من القول بالاتحاد
فان اراد بهم محققي الصوفية كابي يزيد البسطامي وسهل بن عبد الله التستري وابي القاسم جنيد البغدادي
والشيخ السهروردي فهذه نسبة باطلة وافتراء محض وحاشاهم عن ذلك بل صرحوا كلهم في عقائدهم
ببطلان الاتحاد فانه مناف للعقل والشرع بل هم اخص اهل التوحيد وحقيقة الاسلام ناشئة من
افعالهم ظاهرة على اعمالهم وعقائدهم وهم اهل التوحيد والتمجيد وفي الصفة هم الفرقة الناجية
ولهم في مصطلحاتهم عبارات يقصر عنه افهام غيرهم وفي اصطلاحاتهم البقاء والفناء والمراد من الفناء
محو العبد صفاته وصونه التعبير بكثرة الرشايات والاصطلام من الوارد الحق والبقاء هو تجلي الربوبية

اصطلام اهل دستور

على العبد بعد السلوك والمقامات فيبقى العبد به وصفه احوال لا يطلع عليه الا اربابها ومن سمع شيئا من مقالاتهم
ولم يفهم اذ ادتهم من تلك الكلمات حمل كلامهم على الاتحاد والحلول عصمنا الله عن الوقيعة في اوليائه فقد
ورد في الحديث الصحيح القدسي من عادى لي وليا فقد آذنته بالحرب واما ما نقل عنهم انهم يقولون ليس الا الله
تعالى نفس الموجود فهذا مسئلة دقيقة لا تصل حوصلة فهمه اذا كان مثل هذا الرجل وعلينا حلها انهم
يقولون لا موجود الا الله ويريدون به ان الوجود الحقيقي هو الله تعالى لانه من ذاته لا من غيره فهو الموجود
في الحقيقة وكل ما كان موجودا بغيره فوجوده من الله تعالى وهو في حد ذاته لا موجود ولا معدوم
لانه ممكن وكل ممكن فان نسبة الوجود والعدم اليه على السواء فوجوده من الله تعالى فهو موجود
بوجود ظلي هو من ظلال الوجود الحقيقي فالموجود حقيقة هو الله تعالى وهذا عين التوحيد و
كمال التفريد فمن نسبهم مع فهم هذه العقيدة الى الكفر فهو الكافر لانه كفر مسلما بجهة اسلامه
انتهى **اقول** قد رد الناصب المردود قوله فان اراد محققي الصوفية كابي يزيد البسطامي اه
ولم يذكر عديله وهو ان يراد غير محققي الصوفية وظاهر ان تشنيع المص مخصوص بهم وهم الذين
يعتقدهم المص من الصوفية الجمهورية دون ابي يزيد والجنيد واشباههم فانهم من الشيعة الخالصة
كما حققناه في كتاب مجالس المؤمنين قال سيد المتألهين حيدر بن علي العبيدي الآملي قدس سره
في كتابه المسمى بجامع الاسرار من شاهد الحق في مظاهره وشاهد نفسه معها بانه من جملتها
حكم باتحاده بالحق مع بقاء المناسبة والغيرية وصار اتحاديا ملعونا بانحاد وهو مذهب للنصارى
وبعض الصوفية لعنهم الله لكن الصوفية الحقة حيثما يقولون بالاتحاد والحلول قالوا انما قالوا كذلك
فانهم يقولون نحن اذا نفينا وجود الغير مطلقا اثباتا الا في الذهن بوجود واحد فكيف نقول بالاتحاد
والحلول فانهما مبنيان على الاثنينية والكثرة وغير ذلك انتهى بالجملة ههنا جماعة من الصوفية القائلين
بالاتحاد والحلول كما ذكره المص قدس سره وقد وقع التصريح بذلك ايضا في المواقف وشرحه قال
المخالف في هذين الاصلين يعني عدم الاتحاد وعدم الحلول طوائف ثلث الاولى النصارى وضبط مذهبهم
اه الثالثة بعض المتصوفة وكلامهم مختلط بين الحلول والاتحاد والضبط ما ذكرناه في قول النصارى والكل
بالحلول ... من الصوفية الوجودية من ينكره ويقول لا حلول ولا اتحاد اذ كل ذلك يشعر بالغيرية و
نحن لا نقول بها بل نقول ليس في الدار غيره ديار وهذا العذر اشد قبحا وبطلانا من ذلك
الجرم اذ يلزم تلك المخالطة التي لا يجترئ على القول بها عاقل ولا مميز ادنى تميز انتهى وقد ظهر بهذا ايضا انه
ليس منشأ ما ذكره المص عدم اطلاعه على مصطلحات الصوفية الحقة وقد حقق في مصنفاته موافقا لغيره
من المتألهين ان الوجود حقيقة الله تعالى ووجودات الممكنات انما هي انتسابها اليه فيقولون زيد
موجود بمنزلة قولنا ماء مشمس واما ما قيل ان الكلي الطبيعي موجود عند الصوفية وغيرهم من المحققين الحكماء
والمتكلمين وان الوجود المطلق الكلي بين الواجب وغيره والممكنات الشاهدة تعينات له فالاستبعاد في القول
بجعل الوجود مستبعد من تحصيل في نظر العقل احدهما حصول الوجودات الكثيرة بسبب عروض التعينات ... لا
لحقيقة واحدة موجودة وثانيهما انتفاء الحقائق المختلفة الموجودة في نفس الامر ووجود الكلي الطبيعي لو سلم
انما يفيد في دفع الاستبعاد الاول دون الثاني كما لا يخفى واما ما ذكره الناصب في تحقيق حصة الوجود من ان
نسبة الوجود والعدم الى الممكن على السواء فهو مما يقوله الظاهريون من المتكلمين ايضا ولا يلزم من ذلك
ما فرعه الناصب عليه من ان لا يكون للممكن وجود حقيقي والا لزم ان يكون كل امر استفاد شيئا من غيره

دقيقه: نقب كردن مرآح
عادى: با بد
حوصله: چينه دان مرغ كه چيزى بركشتن مرغ
و جزان مرآح
الا التعريف
ديار اى احد كه دسشور
لا يجتزى

جهة نفس

غير متصفة حقيقة بتلك الشيء فيلزم ان لا يكون النارية الحاصلة في الاجزاء الدخانية الشهابية الصاعدة
الى كرة النار نارا حقيقة لاستواء تلك الاجزاء في وجود النارية وعدمها فتدبر قال المص رفع الله درجته
البحث السادس في انه تعالى لا يحل في غيره من المعلوم القطعي ان الحال مفتقر الى المحل والضرورة قضت بان كل
مفتقر الى الغير ممكن فلو كان الله تعالى حالا في غيره لزم امكانه فلا يكون واجبا هذا خلف وخالفت الصوفية
من الجمهور في ذلك وجوزوا عليه الحلول في ابدان العارفين تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا فانظر الى هؤلاء
المشايخ يتبركون بمشاهدهم كيف اعتقادهم في ربهم وتجويزهم عليه تارة الحلول واخرى الاتحاد و
عباداتهم الرقص والتصفيق والغناء وقد عاب الله تعالى على الجاهلية الكفار في ذلك فقال الله تعالى وما كان
صلوتهم عند البيت الا مكاء وتصدية واى تغفل ابلغ من تغفل من يتبرك بمن يتعبد الله بما عاب به
الكفار فانها لا تعمى الابصار ولكن تعمى القلوب التي في الصدور ولقد شاهدت جماعة من الصوفية في
حضرة مولانا الحسين صلوات الله عليه وقد صلوا المغرب سوى شخص واحد منهم كان جالسا لم يصل ثم صلوا
بعد ساعة العشاء سوى ذلك الشخص فسالت بعضهم عن ترك صلوة ذلك الشخص فقال وما حاجة هذا
الى الصلوة وقد وصل ايجوز ان يجعل بينه وبين الله تعالى حاجبا فقلت لا فقال الصلوة حاجب بين العبد
والرب فانظر ايها العاقل الى هؤلاء وعقائدهم في الله تعالى كما تقدم وعباداتهم ما سبق واعتذارهم
في ترك الصلوة بما مر ومع ذلك فانهم عندهم الابدال فهؤلاء هم اجهل الجهال انتهى قال الناصب خفضه الله
اقول مذهب الاشاعرة انه تعالى لا يجوز ان يحل في غيره وذلك لان الحلول هو الحصول على سبيل التبعية وانه
ينفي الوجوب الذاتي وايضا لو استغنى عن المحل بذاته لم يحل فيه والا احتاج اليه لذاته ولزم قدم المحل فيلزم
مع الله تعالى واما ما ذكر ان الجمهور من الصوفية جوزوا عليه الحلول فقد ذكرنا في الفصل السابق انه ان اراد
بهذه الصوفية مشايخ المحققين فان اعتقاداتهم مشهورة ومن اراد الاطلاع على حقايق عقايدهم فليطالع
الكتب التي صنفوها في باب الاعتقادات كالعقائد المنسوبة الى سهل بن عبد الله التستري وكاعتقادات
الشيخ ابي عبد الله محمد بن الخفيف المشهور بشيخ الكبير وكاعتقادات الشيخ حارث بن اسد المحاسبي وكالتعرف للكلاباذي
والرسالة للقشيري وكالعقائد للشيخ ضياء الدين ابي النجيب السهروردي وكعوارف المعارف للشيخ شهاب الدين
ابي حفص عمر السهروردي ليطلع على عقائدهم المطابقة للكتاب والسنة ويشهد بالبراءة من نفي الحلول والاتحاد
واما ما ذكر ان عباداتهم الرقص والتصفيق فعفا الله عنه ان اراد ان ينصح فانصح فاذا لم يكن المشايخ الصوفية من
اهل العبادات مع جهدهم في العبادة وتعمير الاوقات بوظايف الطاعات وترك اللذات والاعراض عن الشهوات
فمن هو قادر على ان يعد نفسه من اهل الطاعات بالنسبة اليهم نعم هذا الرجل الطامات الذي يصنف الكتب
ويرد على اهل الحق ويبالغ في انكار العلماء والاولياء طلبا لمرضاة السلطان محمد خدابنده ليعطيه ادرارا او
يفوض اليه منصبا لعله ان لا يستحسن عبادة المشايخ المعرضين عن الدنيا الزاهدين عن الشهوات القاطعين
بادية الرياضات كما نقل ان ابا يزيد البسطامي رحمه الله ترك شرب الماء سنة تاديبا للنفس حيث دعته الى
شيء من اللذات شاهت وجوه المنكرين وكلت السنتهم وعميت ابصارهم واما ما ذكر ان الله تعالى عاب
الى اهل الجاهلية بالتصدية فالجواب ان التصدية باسباب نزول القرآن وقد ذكر ان طائفة من جهلة قريش
كانوا يؤذون رسول الله صلعم بالمكاء والتصدية عند البيت ليشوشوا عليه صلوته فانزل الله تعالى هذه الآية وقد
احل الشرع سماع اللهو في مواضع كثيرة منها الختان والعرس والاملاك وايام العيد والسماع الذي يعتاده الصوفية
مشروط بشرائط كلها من الشرع ولهم فيها آداب واحوال لا يعرفها الجاهل فيقع ثم ما نقل من قول او حكاية الفلانية

تصفيق دست برهم زدن مراد
تصدية دست زدن مراد
مكاء صفير دستور
ادرار روان شدن مراد
دعته خواند
شوه زشت شدن روى مراد
املاك زن دادن دستور

الصفة التي يوردون مشهد مولانا الحسين ع ايام الموسم والزيارة فجعله سندا للرد على كتاب المشايخ المحققين للشيعة بن فيالعجب انسل الى الناس من كل حدب من حال هذا الرجل الطاما في انه لم ينظر الى كتاب عوارف المعارف والرسالة القشيرية ليعرف اهتمام القوم بمحافظة الصلوات ودقايق الآداب التي لا يستنفد من الفقهاء من اهل جميع المذاهب نهايتهم فربما يتقدم فانيا الآداب في الشرع والاهتمام بحفظها ومحافظتها ليتقدى بكما الاثم ويحصل قول المؤذن فاسف خفيف سدا في جرحهم وانكارهم وهذا غاية التعصب والخروج عن قواعد الاسلام نعوذ بالله من عقايدها الفاسدة انتهى اقول قد سبقنا قبل ذلك ان جماعة من المتصوفة القايلين بالحلول كلام المصنف فيهم يدل عليهم من اشعارهم بيننا قولهم شعر انا من اهوى ومن اهوى انا نحن روحان حللنا بدنا وهكذا الكلام في انكاره لكونه عادتهم الرقص والتصفيق فان الكلام في مشايخ المتصوفين النقشبندية وامثالهم لا في قدماء الصوفية الخلفية ومن بعدهم حذوهم فان جماعتهم اولى بالحلال من الغناء والتصفيق ونحوهما ولو ذكر بعض المتأخرين منهم ما يدل على اباحة شيء من ذلك فكذب او يحمل على التقية من ارباب الحديث والمتصوفة من اهل السنة الذين يبالغون في حل الغناء ونحوه ولما ذكرنا انه اذا لم يكن مشايخ الصوفية من اهل العبادات مع جهدهم في العبادات وتعمير الاوقات بوظائف الطاعات وترك اللذات آه فيدان الطاعة الخالصة والعبادة المقبولة لا تعرف بمجرد الجهد في العبادات واقامة الطاعات وترك اللذات فان كثيرا من الناس قد يترك الدنيا اللذنيا فيترك اللذات والشهوات لطلب الرياسة والتجبر وخدعة الناس بالتلبيس والوسواس كما اشار اليه العارف عامر البصري في قصيدته التائية بقوله شعر

ومنهم اخو الطامات جلف تصوف ❊ يميس بلبس اسمية وخلوة ❊ يقول لقد نلنا بكشف سرائر ❊ بحالة الاوال ابداً المقطة ❊

اراد العقول يحر قابحرقة ❊ وسجادة مرفوعة وتسبحة ❊ وقال ركن الدين الصاين بالفارسية نظم

اگر بجعطا عبا بن شیخکان سالوست ❊ که خوش ولوله در جان اسرجان انداخت ❊ ویکعبه کیمیر سل العثان ❊ بجنیف نو اند بر آسمان انداخت ❊ وقال العارف الشیرازی نظم نقد صوفی نه همه صافی و بیغش باشد ❊

ای بساخرقه که شایسته آتش باشد ❊ خوش بود کر محک تجربه آید بمیان ❊ تا سیه روی شود هر که در وغش باشد ❊

وبالجملة لا ينبغي الاغترار بمجرد رؤية الصادر بكثير من الطاعات وترك اللذات بل ينبغي العلم بكونه غير مبتغى وانه من جعل هواه تبعا لامر الله وقواه مشغولة في رضاه كما اشار اليه مولانا علي بن الحسين عليه السلام في جملة ما روى عنه مولانا الرضا عليه التحية قال علي بن الحسين اذا رايتم الرجل قد حسن سمته وهديه وتماوت في منطقه وتخاضع في حركاته فرويدا لا يغرنكم حتى فما اكثر الدنيا وركوب الحرام منها لضعف نيته ومهانته وجبن قلبه فنصب الدين فخا لها فهو لا يزال يختل الناس بظاهره فان تمكن من حرام اقتحمه واذا وجدتموه يعف عن المال الحرام فرويدا لا يغرنكم فان شهوات الخلق مختلفة فما اكثر من ينبو عن المال الحرام وان كثر ويحمل نفسه على شوهاء قبيحة فيأتي منها محرما فاذا وجدتموه يعف عن ذلك فرويدا لا يغركم حتى تنظروا ما يعقده عقله فما اكثر من ترك ذلك اجمع ثم لا يرجع الى عقل متين فيكون ما يفسده بجهله اكثر مما يصلحه بعقله فاذا وجدتم عقله متينا فرويدا لا يغركم حتى تنظروا امع هواه يكون على عقله او يكون مع عقله على هواه وكيف محبته للرياسات الباطلة وزهده فيها فان في الناس من خسر الدنيا والآخرة يترك الدنيا للدنيا ويرى ان لذة الرياسة الباطلة افضل من لذة الاموال والنعم المباحة المحللة فيترك ذلك اجمع طلبا للرياسة حتى اذا قيل له اتق الله اخذته العزة بالاثم فحسبه جهنم ولبئس المهاد فهو يخبط خبط عشواء يقوده اول باطل الى ابعد غايات الخسارة ويمده ربه بعد طلبه لما لا يقدر عليه في طغيانه فهو يحل ما حرم الله ويحرم ما احل الله

سرشار دویده فورا عالی الذینهم ینسلون مرآة

حدب بالتحریک زمین بلند حداب بالکسر جماعة ومنه قوله تعالی من کل حدب ینسلون مرآة

علیه

ناموس چیم بنا بی نس بنهان دانش راز مرآة

اعتزار شغلیت فناده مرآة

کلام علی بن الحسین علیهما السلام فی مذمة اهل الریاء

خوش مرآة

الفخ المصیدة وهو ما یصید به مرق

اقتحم در میان کار در زر کردن بدشواری مستوفی

رویدا مهلا مرآة

عشواء شب کور مرآة

مهاد بستر مرآة

لایبالی

لا يبالي بما فاتت من دينه اذا سلمت له رياسته التي قد يتبوأ من اجلها فاولئك الذين غضب الله عليهم ولعنهم واعد لهم
عذابا مهينا ولكن الرجل كل الرجل نعم الرجل هو الذي جعل هواه تبعا لامر الله وقواه مبذولة في رضا الله
يرى الذل مع الحق اقرب الى عز الابد من العز في الباطل ويعلم ان قليل ما يحتمله من ضرائها يؤديه الى دوام نعيم
دار لا تنفد وان كثير ما يلحقه من سرائها ان اتبع هواه يؤديه الى عذاب لا انقطاع له ولا يزول فذلكم
الرجل نعم الرجل فتمسكوا بسنته واقتدوا به والى ربكم فبه فتوسلوا به فانه لا ترد له دعوة ولا تخيب له طلبة
انتهى واما ما ذكره من ان المص جهل بالتفسير واسباب النزول وقد ذكر ان طائفة من جهلة قريش كانوا يؤذون
رسول الله صلى الله عليه وآله آه فهو يدل على تجاهله او جهله وعدم تتبعه لسائر ما ذكر في شان نزول هذه
الآية بل على جهله بمعنى ما نقله هو من شان النزول اما الاول فلان ما قدمه المفسرون وجمع منهم ذكر في شان
هذه الآية هو ما روي عن ابن عمر انهم كانوا يطوفون بالبيت عراة وهم يشبكون بين اصابعهم ويصفرون
فيها ويصفقون فالمكاء والتصدية على هذا نوع عبادة لهم ولهذا وضعوا موضع الصلوة بناء على معتقدهم
واما ما نقله الناصب في شان النزول فهو مما قاله مجاهد ومقاتل وهو مرجوح يحتاج في تصحيحه في اعتقادهم انهم
الى التكلف في معنى الصلوة المذكورة في صدر الآية بان يقال جعل الله تعالى المكاء والتصدية صلوة لهم
كقول الفرزدق الاميين يجعل جفاني يصلي اي ادام الجفاء مقام الصلة وهو مجاز مستبعد جدا ومع ذلك
لا ينافي ما ذكره المص موافقا لما روي عن ابن عمر لجواز ان يكون صلوتهم الواقعة بهذه الصفة شيئا
للنبي صلعم ايضا ولا استبعاد في ان يكون صلوتهم كذلك كما لا استبعاد في ان يكون صومهم كصوم مشركي
الهند حيث يشربون اللبن والماء وياكلون الفواكه ونحوها في ايام صومهم المعتقد لهم تحللا فيه واما
ما ذكره من ان الله تعالى قد احل اللهو في مواضع كثيرة آه فهو كذب وافتراء على الله ورسوله كما يدل عليه
حكمة نعم بل القرآن والسنة الصحيحة مملوة من النص على خلافه والاحاديث التي فيها ما يفيد اباحة اللهو
ونحوه انما هي موضوعات علماء زمان بني امية لعنهم الله تعالى فانهم وضعوها على وفق هواهم كما وضعوا غير ذلك على وفق
مقاصدهم الاخر وسيذكر المص شطرا من تلك الاحاديث في مسند النبوة ويرد عليها ومن جملة تلك الاحاديث
ما فيه تصريح بان النبي صلى الله عليه وآله سمي بالملاعب الغناء الذي كان يسمعه وآلته سماعه وبانه علل عراقي
هم عن سماعه بانه يحمل لابي بكر سماع الباطل ويشد الى ان الصوفية يحملون الغناء ونحوه من اللهو يحملونه على ال
السنة وانه معمول المعصومين صدور انكار ذلك عن المعتزلة ايضا مع ابطالها لما سيجيء قال صاحب الكشاف
في تفسير قوله تعالى يحبهم ويحبونه واما ما يعتقده اجهل الناس واعداهم للعلم واهله وامقتهم للشرع واسوئهم
طريقة وان كانت طريقتهم عند امثالهم من الجهلة والسفهاء شيئا وهم الفرقة المتصوفة من الصوفية وما يدينون
به من المحبة والعشق والتغني على كراسيهم خربها الله وفي مراقصهم عطلها الله بابيات الغزل المقولة في
المردان الذين يسمونهم شهداء وصعقاتهم التي اين عنها صعقة موسى عند دك الطور فتعالى الله عنه علوا
كبيرا انتهى فتامل واما ما ذكره من ان المص نقل قولين لبعض القلندرية آه ففيه ان المص قدس سره
اعرف بحال من نقل منهم انه اباحة ترك الصلوة وانهم من اهل السنة سواء سماهم الناصب قلندرية او صوفية
او مشتق منهم وقد سمعت ان هؤلاء يسمون انفسهم بالواصلين ومرادهم من ذلك انهم وصلوا الى الله تعالى وعرفوه
حق المعرفة فسقط عنهم التكليف وقد صرح بذلك ابن قيم الحنبلي في شرح منازل السائرين فقال وعرض
هنا للمتعلمين شرب الغناء سماعا لطيبه لا تحجبه منها الا بسرة العلم منها انه اذا اقتحم العقبة الفناء ظن
ان صاحبها قد سقط عنه الامر والنهي ويقول قائلهم من شهد الحقيقة سقط عنه الامر ويحتج بقوله تعالى

كلام صاحب الكشاف في مذمة الصوفية
وفي انكار حلق الغناء ردا عليهم

ولقد ثبت عندي بانهم ينكرون اليقين ويفسرون اليقين بشهود الحكم الكوفية وهي الحقيقة عندهم وهذا زندقة
ونفاق وكذب منهم على القسم بينهم والعمومات التي ونقل الناصب نوحهم من قول المصنف انهم يزعمون تشبه الحسين
عليه السلام انهم شيعته كيف انها سنة ولم يعلم ان زيادتهم كانت للتهويه ومشابهة الناس المجتمعين في ايام العزاء
وكيف يوم الحسين عليه السلام معتقد الاستحباب بما هو مؤدي على نفسه اسقاط الواجبات عند فعلها عن
المستحبات فتامل ثم اقول ان الذي يقلع مادة انكار الناصب نزيغة المتصوفة من اصحابه ان من
اكابر اصحابه الذين يقتدون بهم في الشريعة والطريقة الامام اليمني الشافعي وقد ذكر بما نسب اليهم وفي هذا
الكتاب وجماعة وغيرهم بحيث يرد في كتابه الموسوم بروض الصالحين على ما انكره الغزالي في الاحياء من بلوغ
العبد بينه وبين الله تعالى الى حالة اسقطت عنه الصلوة وحل له شرب الخمر ولبس الحرير وترك الصلوة ونحوها
وحكم بانه يجب قتله وان كان في خلوده في النار نظر انتهى فقال في ذلك الكتاب ولو ان الله اذن لبعض
عباده ان يلبس ثوب حرير مثلا وعلم العبد ذلك الاذن يقينا فلبسه لم يكن منتهكا للشرع ثم قال فان
قيل من اين يحصل للعبد علم اليقين قلت من حيث حصل للخضر عليه السلام حتى قتل الغلام وهو ولي لا نبي على
القول الاصح عند الجمهور انه من الآن حي وبهذا قطع الاولياء ورجحه الفقهاء والاصوليون واكثر
المحدثين انتهى وفساده مما لا يخفى فان هذا كما قيل نسخ لبعض احكام الشريعة المطهرة واقدام على
ما لم يقدم عليه غيره ومتابعة للزنادقة الخالصة فانهم قالوا ان هذه الاحكام في الشريعة انما يحكم بها
على الاغبياء اما اهل الخصوص فلا يحتاجون الى تلك النصوص بل انما يراد منهم ما يقع في قلوبهم ويحكم عليهم
من خواطرهم وقبحا مما يتقولون استغنت قلوبهم وان افنان الفتون انتهى وهذه زندقة وكفر يوجب
قتل قائله لانه انكار ما علم من الشرائع فان الله اجرى سنته وانفذ حكمته بان احكامه لا يعلم الا
بواسطة رسله السفراء بينه وبين خلقه وهم المبلغون عنه رسالته المبينون احكامه وبالجملة فقد حصل
العلم القطعي واليقين الضروري من دين نبينا صلى الله عليه وآله بانه لا طريق لمعرفة احكام الله تعالى التي هي راجعة الى امره
ونهيه الا من جهة الرسل من يزعم العقل الحجج فمن قال ان هناك طريقا اخرى يعرف به امره ونهيه غير
الرسل بحيث كافر لزعم ان هذا قول باثبات انبياء بعد نبينا صلى الله عليه وآله الذي جعله خاتم انبيائه و
رسله فلا نبي بعده ولا رسول وبيان ذلك ان من قال انه يأخذ عن قلبه وان ما وقع فيه حكم الله
فقد اثبت لنفسه خاصة النبوة التي اشار اليها النبي بقوله ان روح القدس نفث في روعي والحق
انا لا ننكر ان الملك والشيطان لهما تصرفات في القلب وان الله يلهم العبد بدليل واوحينا الى ام موسى ان
ارضعيه وليس ببعيد بل ربما يوحى الى النحل ونحوه كما دل عليه قوله تعالى واوحى ربك الى النحل الآية و
وانما ننكر وحي الاحكام بالامر والنهي سيما بعد ختم النبوة والله اعلم قال المصنف رفع الله درجته البحث السابع
في انه تعالى متكلم وفيه مطالب الاول في حقيقة الكلام الكلام عند العقلاء عبارة عن المؤلف من الحروف
المسموعة واثبت الاشاعرة كلاما آخر نفسانيا مغايرا لهذه الحروف والاصوات وهذه الحروف والاصوات
دالة عليه وهذا غير معقول فان كل عاقل انما يفهم من الكلام ما قلناه فاما ما ذهبوا اليه فانه غير معقول
لهم ولغيرهم البتة فكيف يجوز اثباته لله تعالى وهل هذا الا جهل عظيم لان الضرورة قاضية بسبق التصور
على التصديق واذ قد تمهدت هذه المقدمة فنقول لا شك في انه تعالى متكلم على معنى انه اوجد حروفا
واصواتا مسموعة قائمة بالاجسام الجمادية كما كلم الله موسى من الشجرة فاوجد فيها الحروف والاصوات
والاشاعرة خالفوا عقلهم وعقول كافة البشر فاثبتوا له تعالى كلاما لا يفهمونه هم ولا غيرهم واثبات

جمع غبي يعني كودن

جمع سفير يعني سفير

للمظهرون ن ل

نفث در دميد صراح

روع بالضم عقل ودل صراح

نحل زنبور صراح

مثل

مثل هذا النفي والكذب عليه مع انه غير متصور البتة فضلا عن ان يكون مدلولا عليه معلوم البطلان و
مع ذلك فانه صادر عنا او فينا عندهم ولا نتعقله نحن ولا من ادعى ثبوته انتهى قال الناصب خفضه الله اقول
مذهب الاشاعرة انه تعالى متكلم والدليل عليه اجماع الانبياء عليهم السلام فانه تواتر انهم كانوا يثبتون لله الكلام و
يقولون انه تعالى امر بكذا ونهى عن كذا واخبر بكذا وكل ذلك من اقسام الكلام فثبت المدعى ثم ان
الكلام عندهم لفظ مشترك تارة يطلقونه على المؤلف من الحروف المسموعة وتارة يطلقونه على المعنى
القائم بالنفس الذي يعبر عنه بالالفاظ ويقولون هو الكلام حقيقة وهو قديم قائم بذاته تعالى ولا بد من
اثبات هذا الكلام فان العرف لا يفهمون من الكلام الا المؤلف من الحروف والاصوات فنقول ليراجع
الشخص الى نفسه انه اذا اراد التكلم بالكلام فهل يفهم من ذاته انه يزوّر ويرتب معاني فيعزم على التكلم بها
كما ان من اراد الدخول على السلطان او العالم فانه يرتب في نفسه معاني واشياء ويقول في نفسه سأتكلم
بهذا فالمنصف يجد من نفسه هذا البتة فهذا هو الكلام النفساني ثم نقول على طريقة الدليل ان الالفاظ
التي نتكلم بها لها مدلولات قائمة بالنفس فنقول هذه المدلولات هي الكلام النفساني فان قال الخصم
تلك المدلولات هي عبارة عن العلم بتلك المعاني قلنا هي غير العلم لان من جملة الكلام الخبر وقد يخبر الرجل
عما لا يعلمه بل يعلم خلافه او يشك فيه فالخبر عن الشيء غير العلم به فان قال هي الارادة قلنا هو غير
الارادة لان من جملة الكلام الامر وقد يأمر الرجل بما لا يريده كالمختبر لعبده هل يطيعه او لا فان
مقصوده مجرد الاختبار دون الاتيان بالمأمور به وكالمعتذر من ضرب عبده بعصيانه فانه قد
يأمره وهو يريد ان لا يفعل المأمور به ليظهر عذره عند من يلومه واعترض عليه بان الموجود في
هاتين الصورتين صيغة الامر لا حقيقته اذ لا طلب فيهما اصلا كما لا ارادة قطعا واقول لا نم عدم الطلب
فيهما لان لفظ الامر اذا وجد فقد وجد مدلوله عند المخاطب وهو الطلب ثم ان في الصورتين لا بد من تحقق
الطلب من الآمر لان اعتذاره واختباره موقوفان على امر الطلب منه مع عدم الفعل من المأمور وكلاهما
لا بد من ان يكونا محققين ليحصل الاعتذار والاختبار قال صاحب المواقف ههنا ولو قالت المعتزلة انه
اي المعنى النفسي الذي يغاير العبارات في الخبر والامر هو ارادة فعل يصير سببا لاعتقاد المخاطب علم المتكلم بما
اخبر به او يصير سببا لاعتقاده ارادته اي ارادة المتكلم لما امر به لم يكن بعيدا لان ارادة فعل كذلك
موجودة في الخبر والامر ومغايرة لما يدل عليهما من الامور المتغيرة والمختلفة وليس يتجه عليه ان الرجل
قد يخبر بما لا يعلم او يأمر بما لا يريده وح لا يثبت معنى نفسي يدل عليه بالعبارات مغاير للارادة كما يدعيه
الاشاعرة هذا كلام صاحب المواقف واقول من اخبر بما لا يعلم فقد يخبر ولا يخطر له ارادة شيء اصلا بل يصدر
عنه الاخبار وهو يدل على مدلول هو الكلام النفسي من غير ارادة وفي ذلك الاخبار لشيء من الاشياء ولما
في الامر وان كان هذه الارادة موجودة ولكن ظاهر انه ليس عين الطلب الذي هو مدلول الامر بل شيء
يلزم ذلك الطلب فاذن تلك الارادة مغايرة للمعنى النفسي الذي هو الطلب في هذا الامر وهو المطلوب و
لما ثبت ان ههنا صفة هو غير الارادة والعلم فنقول هو الكلام النفساني فاذن هو متصور لكل العقل
ظاهر لمن راجع وجدانه غاية الظهور فمن ادعى بطلانه وعدم كونه متصورا فهو مبطل اقول لما ذهب
الى ان كلام الله تعالى هو اصوات وحروف يخلقها الله تعالى في غيره كاللوح المحفوظ او جبرئيل او النبي وجاءت
فيتجه عليه ان كل عاقل يعلم ان المتكلم من قام به صفة التكلم وخالق الكلام لا يقال انه متكلم كما ان
خالق الذوق لا يقال انه ذائق وهذا ظاهر البطلان عند من يعرف اللغة والصوت فضلا عن اهل التحقيق نعم

زوّر نفسه اي زينها وهيّأها

الاعتبارات

الاصوات والحروف دالة على كلام الله تعالى ويطلق عليها الكلام ايضا ولكن الكلام في الحقيقة هو ذلك المعنى النفسي كما انشأ
انتهى اقول فيه نظر اما اولا فلان اثبات الاستواء لا يجديهم نفعا لان الكلام يجب ان يكون مركبا سواء كان
لفظيا او نفسيا اما اللفظي فظاهر واما النفسي فلان اللفظي لما كان موضوعا بازاء المعنى المطابق له في النفس فلو لم يكن
النفسي مركبا لم يكن المعنوي مطابقا له واما ثانيا فالترتيب داخل في مفهوم الكلام ولا يوجد الكلام بدونه كما صرح
به الفاضل التفتازاني في شرح المقاصد حيث قال وهذا اي ما ذكره صاحب المواقف من ان الكلام النفسي غير مرتب
الاجزاء يحتمل ان يعقل لفظا فاما بالتصوير موالفا من الحروف المتخيلة او المتخيلة الشروط وجود بعضها
بعدم البعض واما من الاشكال المرتبة الدالة عليه وهي لا نتعقل من قيام الكلام بنفس الحافظ الا كون صور
الحروف مخزونة مرتسمة في خياله بحيث اذا التفت اليها كان كلاما مؤلفا من الفاظ متخيلة او نقوش مرتبة
واذا تلفظ كان كلاما مسموعا انتهى وعلى هذا فالمراد بقوله التكلم في نفسه عند ارادة التكلم يجوز ان يكون
عبارة عن الالفاظ المتخيلة المرتبة في النفس فلا يجديهم ما تمسكوا به من قول عمر زورت في نفسي كلاما
عقيب قدمته وغيره كما يقال زورت دارا او بناء كما لا يخفى بل هذا على كون حقيقة الدار والبناء في النفس
كذلك لا يدل على كون حقيقة الكلام في النفس وكذا كون الكلام في الفؤاد لسانه الى الصورة واما ثالثا فلان
ما ذكره من انه قد يخبر الرجل عما لا يعلمه بل يعلم خلافه فالخبر عن الشيء غير العلم به فيه ما ذكره الشارح الجديد
للتجريد بحيث قال ولقائل ان يقول ان المعنى النفسي الذي يدعون انه قائم بنفس المتكلم ومغاير للعلم في
صورة الاخبار عما لا يعلمه هو ادراك معنى مدلول الخبر اعني حصوله في الذهن مطلقا يقينيا كان او مشكوكا
فلا يكون مغايرا للعلم والحاصل ان هذا انما يدل على مغايرته للعلم اليقيني لا للعلم المطلق اذ كل عاقل
تصدى للاخبار يحصل في نفسه صورة ما اخبر به بالضرورة ونحو ايضا ما ذكره قياس الغائب على الشاهد
فلا يفيد واما رابعا فلان ما ذكره في بيان مغايرة المعنى النفسي للارادة مردود بالاعتراض الذي نقله
واما ما ذكره في دفع ذلك الاعتراض بقوله اقول لا نسلم عدم الطلب فيهما لان لفظ الامر اذا وجد فقد وجد
مدلوله بعينه الطلب آه فمدفوع بان الاعتذار والاختبار انما يتوقفان على ان يصدر من الامر ما يدل بظاهره
في مجاري الاستعمال على الطلب لا على تحقق الطلب في نفس الامر ولا توقف لغيرهما بان يصدر ويحصل الاعتذار و
الاختبار من غير قصد للطلب لا يخفى واما خامسا فلان ما ذكر في جواب ما نقلنا عن صاحب المواقف تقوية المعتزلة
من قوله اقول من الخبر بما لا يعلمه قد يتحقق ولا يتحقق له ارادة شيء اصلا آه فيه ان هذا غير واقع ومع تجاه
بمثل ما اجبنا عنه فيما قبل من انه قد يخبر الرجل عما لم يعلمه فاعلم ولما ما ذكره من ان في الامر وان كان هذه الارادة
موجودة ولكن ظاهر انه ليس عين الطلب الذي هو مدلول الامر لفظي بل يلزم ذلك الطلب فاذن تلك الارادة مغايرة
للمعنى النفسي الذي هو الطلب في الامر وهو المطلوب ففيه انا لا نسلم ان الطلب غير الارادة فان الطلب عين الارادة
عند المعتزلة لقولوا ثم فنقول ان الكلام النفسي عند الاشاعرة قديم فلو كان عبارة عن الطلب كما ذكره لزم ان
يلزم قدم من يطلب منه الفعل ايضا والا يلزم السفه اذ الطلب بدون وجود من يطلب منه سفه بالضرورة و
سيجيء تفصيل الكلام فيه عن قريب ان شاء الله تعالى واما سادسا فلان ما ذكره من ان كل عاقل يعلم ان المتكلم
من قام به صفة التكلم وخالق الكلام لا يقال له انه متكلم الخ قد صرح فيه الناصب عما قاله اصحابه قاطبة من
ان المتكلم من قام به الكلام لما اورد عليهم الاماميين انه يلزم من ذلك انه لا يصح اطلاق المتكلم على البشر اذ الكلام
قائم بالصوت الذي هو عرض لا بالبشر وح يتوجه عليه ان المبدأ الذي هو التكلم المذهوب اليه بمعنى ايجاد الكلام
وقائم بذاته تعالى حقيقة فلا يحتاج الى المعنى النفسي لا ازليا ولا ايضا حادثا وصدق المتكلم ان يكون ذا الشيء

بوجه

موجد الكلام بل نقول لا بد ان يكون بين الكلام وذلك الشيء ملابسة كما في الحداد والنساج والتمار وغيرها
وهي مختفية بينهما اذ الكلام مخلوق لله تعالى وبالجملة لا يلزم ان يكون اطلاق الالفاظ على شيء بلغة
فان المضيء قد يطلق على ما كان نفس الضوء فلا يصدق عليه حقيقة انه قام به الضوء وكذا التمار يطلق على من كان
بايعا للتمر لا على من قام به فلا يتجه بعد بيانا النقض بالذائق كما ذكره الفاضل الحلبي عن ذوق الحقيقة لا بالمجاز كما اورده
شارح العقائد لا ما اورده الشارح الجديد بقوله يعني انا اذا اسمعنا قائلا يقول انا قائم نسميه المتكلم وان لم نعلم ان موجد
هذا الكلام بل وان علمنا ان موجده هو الله تعالى كما هو راي الاشاعرة انتهى وقد اعترف بعد فخر الدين الرازي في المسئلة
الثانية والسبعين من الكتاب الاول من القسم الاول من الكتاب الاول من خواص تفسير الكبير حيث قال والصفة عند اصحابنا ان الكلام
عبارة عن معنى حقيقي يحصل في النفس القادرة لا يجب ان يعبر عنه بما في ضمير من الاعتقادات والارادة وعند هذا يظهر ان
المراد من كون الانسان متكلما بهذه الحروف مجرد كونه فاعلا لها لغرض مخصوص انتهى على انما ذكره الفاضل وشارح
العقائد بحث لفظي لا يعتد به في المباحث العقلية واذا قام الدليل على امتناع كونه تعالى متكلما بالمعنى اللغوي المشهور عقلا وجب
كما قيل يحمل الموجود على المعنى القائم بالذات فلا بد من التشبث بالمعنى اللغوي الغير المشهور وهذا كما قيل يحمل الوجود
عليه تعالى على قاعدة الحكماء ومن وافقهم من ان الوجود عين حقيقته غير قائم به ولا على صحة الاطلاق لغة ان يقال انه تعالى
موجود لان معنى الموجود لغة من قام به الوجود وهو يقتضي المغايرة وذلك باطل عندهم بل اقول والسر فيه ان اهل اللغة
يتبادرون صيغة الفاعل الى من قام به الفعل ما قاله بعض المحققين ان اللغة لم تبن على النظر الدقيق بل هم يطلقون
لا بظاهر الحال فيحكمون بقيام الكلام بالمتكلم ويقولون باتصاف المتكلم بحسب التكلم حقيقة ولو بنى اللغة على النظر
الدقيق لتغيرت كثير الافعال الحال فانه يلزم ان يكون مجازا مع انهم اتفقوا على ان المضارع حقيقة في الحال في
مثل يمشي ويتكلم ويخبر بل يتوسعون في معنى الحال ويعممونه عن المشي بين المشرق والمغرب ويريدون به الحال وكذا في الحال
في اسم الفاعل اذا قالوا انه حقيقة في زيد ماش من المشرق الى المغرب ظاهر ان النظر الدقيق يقتضي عدم قيام
المبدأ او عدم بقائه في محل يقوم به وظاهر النظر يميل الى القيام والبقاء والمختص ان معنى اسم الفاعل مثلا
هو الامر المجمل الذي يعبر عنه في الفارسية بدانا واذا اردنا تحليله نعبر عنه بذات له العلم مع انا نعلم
ان الذات غير ماخوذ في معنى العالم وكذا قيام معنى العلم اما ان الذات غير ماخوذ فلانا اذا قلنا زيد عالم نريد
يفيد ان زيدا بمنزلة الذات وليس المراد زيد له العلم وكيف لا وقد استدل على ذلك بانه لو كان شيء او ذات ماخوذا
في المشتق لكان الناطق مركبا من العرض كما قاله السيد المحقق قدس سره في حاشية المطالع فيلزم ان لا يصح
التعبير به دون هذا الكلام وهو ان اطلاق اسم المتكلم على فاعل الكلام ثابت في لسان العرب بل لا يطلقون اسم
المتكلم على القائم به الكلام اصلا لان الفعل لا يوصف به المفعول بل انما يوصف به الفاعل كالضرب مثلا لا
يقال الضارب لمن وقع عليه الضرب بل لمن فعل الضرب فلا يقال المتكلم من قام به الكلام بل من فعله والا
لكان الهواء متكلما لقيام الحروف والصوت به وقالوا تكلم الجن على لسان المصروع لاعتقادهم ان الكلام المسموع
من المصروع فاعله الجن فاسندوه الى الفاعل لا القائم والاشاعرة لما قالوا ان الكلام هو المعنى قالوا معنى كونه
متكلما هو قيام ذلك المعنى بذاته ثم افتروا به على الشرع فان قلت الكلام على ما ذكرتم يرجع الى القدرة فلا يكون صفة
مستقلة اخرى قلت لا محذور في ارجاعه الى القدرة وعده صفة مستقلة اخرى بناء على فائدة مخصوصة حتى ان
افعال العباد عندكم لا تعلق لها بقدرة العبد او بقدرة الله تعالى وكسب العبد والقران مخلوق له بلا واسطة
قدرة العبد وكسبه وتحقيقه ان الله تعالى يعلم بجميع المعلومات فعلم القران في الازل بانه سيوجد بقدرته
القديمة في جسم من الاجسام من غير كسب بخلاف كلام البشر فانه تعالى علم في الازل بانه يوجده البشر بقدرته

وهو ان المتكلم يعني من قام به الكلام فلم يتم الدليل

والمختص

ذات له العلم بل المراد زيد

صريح بيان

الى ادنه او بكسبه ومما يكسر سورة استبعاد الخصم ان معنى السمع والبصر راجعان الى العلم باتفاق الاشاعرة مع انهما
عندنا صفتان مستقلتان متابعة للشارع حيث افردهما عن العلم في الذكر لغايات اهتمامه باثباتهما وباعتقاد تحقيق
لانهما ينفعان بهما قال المص رفع الله درجته المطلب الثاني في ان كلامه تعالى متعدد المعقول من الكلام على ما تقدم انه
الحروف والاصوات المسموعة انما تلتئم كلاما مفهوما او شبيهها اذا كان الانتظام على احد الوجوه التي يحصل بها الافهام
وذلك بان يكون خبرا او امرا او نهيا او استفهاما او شبيهها وهو التماس للتمني والترجي والتعجب والقسم والنداء ولا وجود
له الا في هذه الجزئيات والذين اثبتوا قدم الكلام اختلفوا فذهب بعضهم الى ان كلامه تعالى واحد مغاير لهذه المعاني
وذهب آخرون الى تعدده والذين اثبتوا وحدته خالفوا جميع العقلاء في اثبات شيء لا يتصور ونحن نعلم ولا يحصله
ومن اثبت شيئا وصفا لا يعقله ولا يتصوره هو ولا غيره كيف يجوز ان يجعل اماما يقتدى به ويناط بكلامه
الاحكام انتهى قال الناصب خفضه الله اقول ان الاشاعرة لما اثبتوا الكلام النفساني جعلوه كساير الصفات
مثل العلم والقدرة فكما ان القدرة صفة واحدة تتعلق بمقدورات متعددة كذلك الكلام صفة واحدة
ينقسم الى الامر والنهي والخبر والاستفهام والنداء وهذا بحسب التعلق فذلك الكلام الواحد باعتبار تعلقه
بشيء على وجه مخصوص يكون خبرا وباعتبار تعلقه بشيء آخر او على وجه آخر يكون امرا وكذا الحال في البواقي
والناس جعل الكلام عبارة من الحروف والاصوات فلا شك انه يكون متعددا اعني فالنزاع بيننا وبين المعتزلة
والامامية في اثبات الكلام النفساني فان ثبت فهو قديم واحد كساير الصفات وان انحصر الكلام في اللفظي فهو
حادث متعدد وقد اثبتنا الكلام النفسي فيما سبق وطامات الرجل ليس الا الترهات انتهى اقول ان اراد
بقوله الكلام صفة واحدة تنقسم الى الامر والنهي آه ان كلامه تعالى جنس لهذه الامور وهذه الامور انواع له فلزم
من تعدد وجود الجنس بتعدد الانواع وبطلانه ظاهر وان اراد انه امر معنى يعرض هذه الامور كما
يشعر به كلام الشارح الجديد للتجريد في تتميم جواب عبد الله بن سعيد حتى لا يلزم كون تلك الانواع انواعا حقيقية
بل يكون انواعا بحسب العارض والاعتبار والامور الخارجية فيتم ان هذا لا يستلزم محالا الا ان غايته يلزم
من ذلك وجود المعروض بدون العارض وهو ليس بمستحيل لكنه خلاف ما هو المقرر عندهم من ان هذه
الامور انواع الكلام وايضا هذا غير معقول اذ لا يعقل كلام الا احد الاساليب المعروفة عند العقلاء وبالجملة
نحن لا نعقل من كلامه تعالى سوى الامر والنهي والخبر فاذا اعترفتم بحدوثها ثبت حدوث الكلام فان ادعيتم
قدم شيء آخر فيثبتوه لنتصوره ثم اقيموا الدلالة عليه وعلى اتصافه تعالى به وعلى قدمه وايضا لو جوزنا كون الكلام
الواحد متكثرا وانواعه مختلفة باعتبار التعلقات لزم جواز ان يكون جميع الصفات راجعة الى صفة واحدة
بل الى الذات بان يكون باعتبار تعلقه بالتخصيص ارادة وباعتبار تعلقه بالايجاد قدرة الى غير ذلك من الاعتبارات
وقال السيد معين الدين الصفوي الايجي الشافعي في رسالته في الكلام ان العرف العام والخاص من الشرع واللغة
لا يفهم من الكلام الا المركب من الحروف لا مجرد مفهوم اللفظ الذي في التحقيق نوع من العلم وليس من شان النبوة
دعوة الامة الى شيء غير معلوم ظاهره كذب والحادس عن التلاوة في موضع وموقع على المواد من اطلاقه مع ان العرف
المتعارف يناقض الاخرس مع المتكلم وعلماء فرق الاشعرية يجمع المخرسة هذا المتكلم والمتكلم [illegible] والسكوت واما ما في
العقايد النسفي ان الكلام صفة منافية للسكوت والآفة وقال شارحه العلامة هذا انما يصدق على الكلام اللفظي
دون النفسي اذ السكوت والخرس انما ينافيان التلفظ واجاب بان المراد السكوت والآفة الباطنيتان بان لا يدبر
في نفسه التكلم ولا يقدر على ذلك فكما ان الكلام لفظي ونفسي فكذا ضده اعني السكوت والخرس فانت على يقين
ان هذا التوجيه محض لا يغني عن الحق شيئا فاعرضنا عن التوجيه بتفصيل الجواب قال المص رفع الله درجته المطلب الثالث

في حدوثه العقل والسمع متطابقان على أن كلامه تعالى محدث ليس بأزلي لأنه مركب من الحروف والأصوات
ويمتنع اجتماع حرفين في السماع دفعة واحدة فلا بد أن يكون أحدهما سابقا على الآخر والمسبوق حادث
بالضرورة والسابق على الحادث بزمان متناه حادث بالضرورة وقال الله تعالى ما يأتيهم من ذكر من ربهم
محدث خالفت الأشاعرة جميع العقلاء في ذلك فجعلوا كلامه تعالى قديما لم يزل معه وأنه تعالى في الأزل
يخاطب العقلاء المعدومين وإثبات ذلك في غاية السفه والنقص في حقه تعالى فإن الواحد منا لو جلس في بيته
وحده منفردا لو قال يا سالم قم ويا غانم اضرب ويا سعيد كل ولا أحد عنده من هؤلاء عده كل عاقل سفيها
جاهلا عادما للتحصيل فكيف يحسن منهم نسبة هذا الفعل الدال على السفه والجهل إليه تعالى وكيف يصح منه تعالى أن يقول
في الأزل يا أيها الناس اعبدوا ربكم ولا مخاطب هناك ولا ناس عنده ويقول يا أيها الذين آمنوا أقيموا الصلاة
ولا تأكلوا أموالكم ولا تقتلوا أولادكم أوفوا بالعقود وأيضا لو كان كلامه قديما لزم صدور القبيح منه تعالى
لأنه إن لم يفد بكلامه في الأزل شيئا كان سفيها وهو قبيح عليه تعالى وإن أفاد فإما النفس أو الغير و
الأول باطل لأن المخاطب إنما يفيد نفسه لو كان يطرب في كلامه أو يكرره ليحفظه أو يتعبد به
كما يتعبد الله تعالى بقراءة القرآن وهذه في حقه محال لتنزهه عنها والثاني باطل لأن إفادة الغير إنما يصح
لو خاطب غيره ليفهم مراده أو ما يأمره بفعل أو ينهاه عن فعل ولما لم يكن في الأزل من يفيده بكلامه
شيئا من هذه كان كلامه سفها وعبثا وأيضا يلزم الكذب في إخباره تعالى لأنه قال إنا أرسلنا نوحا
إنا أوحينا إلى إبراهيم وأهلكنا القرون وضربنا لكم الأمثال مع أن هذه إخبارات عن الماضي والإخبار
عن وقوع ما لم يقع في الماضي كذب تعالى الله عنه وأيضا قال تعالى إنما أمرنا لشيء إذا أردناه أن نقول له كن
فيكون وهو إخبار عن المستقبل فيكون حادثا قال الناصب خفضه الله أقول قد سبق الإشارة إلى
أن النزاع بين الأشاعرة والمعتزلة ومن تابعهم من الإمامية في إثبات الكلام النفساني فمن قال
بثبوته فلا شك أنه يقول بقدمه لامتناع قيام الحوادث بذاته تعالى ومن قال بأنه مركب من الحروف والأصوات
فلا شك أنه يقول بحدوثه ونحن نوافقه فيه وكل ما أورده على الأشاعرة فهو إيراد على محل النزاع لأنه
يقول إن الكلام مركب من الحروف ثم يقول بحدوثه وهذا مما لا نزاع فيه نعم لو قال بإثبات الكلام النفسي
ثم يثبت حدوثه يكون في محل النزاع وأما ما استدل على الحدوث بقوله تعالى وما يأتيهم من ذكر من ربهم
محدث فهو يدل على حدوث اللفظ ولا نزاع فيه وأما الاستدلال بأن الأمر والنهي في الأزل ولا مأمور
ولا سامع فيه سفه كما ذكره في طاماته فالجواب أن ذلك السفه الذي ادعيتموه إنما هو في اللفظ وأما
كلام النفس فلا سفه فيه ومثاله على وفق ما ذكر أن الواحد منا لو جلس في بيته وحده منفردا أو رتب
في نفسه أنواع الأوامر لجماعة سيأتون عنده ولا يتلفظ به فلا يكون سفيها ولا جاهلا بل السفيه من نسبه
إلى السفه فالكلام النفسي هو المعنى القائم بذات الله تعالى في الأزل لا يتلفظ بذلك الكلام بل هو خطاب لجماعة
سيجدون ويكون التلفظ بعد وجودهم وحدوث أحكامهم التي تقتضي الأمر والنهي والإخبار والاستفهام
فلا سفه ولا جهالة كما ادعاه وبهذا الجواب أيضا يندفع ما ذكره من لزوم صدور القبيح من الله تعالى
لأن ذلك في التلفظ بالكلام النفسي ونحن نسلم أن لا تلفظ في الأزل بل هناك معاني قائمة بذاته تعالى
قديمة وأيضا يندفع ما ذكره من لزوم الكذب لأن الصدق والكذب صفتان للكلام الذي يتلفظ به
لا المعاني الموجودة في النفس المعتزلة بعد هذا من سخافات وأما الاستدلال على حدوث الكلام بقوله تعالى إنما
أمرنا لشيء إذا أردناه أن نقول له كن فيكون لأنه إخبار عن المستقبل فيكون حادثا فالجواب عنه أن

لفظ كونه حادثاً ولا نزاع لنا فيه انما النزاع في المعنى الازلي النفساني ولا يلزم من كونه مدلول اللفظ كونه في ذاته حادثاً انتهى **اقول** عن عوتش المتم فعلمت عبرة ان الكلام الذي فهمه وقرره السلف والخلف من اهل السمع والعقل من الادلة هو الحكم بحدوثه فني ثبات هذا الكلام النفسي القديم وحاصله ان اثبات الكلام النفساني مع كونه غير معقول مخالف للاجماع ومن تتمة ما نقل السيد معين الدين الايجي الشافعي في بعض رسائله عن بعض العلماء انه قال ما نطق بالكلام النفسي احد الا في اثناء المائة الثالثة ولم يكن قبل ذلك على لسان احد شيء ولا ريب في ان هذا ابداع في الدين على الاشاعرة واما الجواب الذي ذكره من ان النسخ انما هو في اللفظ دون كلام النفس فهو ماخوذ من قواعد العقائد للغزالي والمواقف للقاضي عضد وحاصل ما قيل انه ليس من شرط الامر ان يكون المامور موجوداً ولكن يجب ان يقوم الطلب بذاته قبل وجود المامور فاذا وجد المامور كان مامورا بذلك الطلب بعينه من غير تجدد طلب واقتضاء آخر فكم من شخص ليس له ولد وهو يجد من ذاته اقتضاء طلب العلم لولده على تقدير وجوده فله ان يقدر في نفسه ان يقول لولده اطلب العلم واورد عليه سيد المحققين في شرح المواقف بان ما يجده في ذاته هو العزم على الطلب وتخيله وهو ممكن وليس يفيد اما نفس الطلب فلا شك في كونه سفها بل غير ممكن لان وجود الطلب بدون من يطلب منه محال واما ما ذكره في دفع لزوم الكذب عن مثل قوله تعالى انا ارسلنا نوحاً فمدخول بان مقتضى الكلام النفساني في ذلك بعلمه تعالى واخباره بانه سيرسل نوحاً والقول بعد ذلك هو انه ارسله والخبر والعلم بان الشيء سيوجد يمتنع ان يكون العلم بانه يوجد او وجد لا تنفع ذكر المزورة المقولة بعد هذا الدالة على ان احدهما هو الآخر على انه يلزم من ذلك التغير في علمه تعالى وبطلانه ظاهر وبما قررنا يندفع باقي كلام الناصب كما لا يخفى على المتامل **قال** المص رفع الله درجته المطلب الرابع في استلزام الامر والنهي الارادة والكراهة كل عاقل يريد من غيره شيئاً على سبيل الجزم فانه يامره به واذا كره الفعل فانه ينهى عنه وان الامر والنهي دليلان على الارادة والكراهة وخالفت الاشاعرة جميع العقلاء في ذلك فقالوا ان الله تعالى يامر دائماً بما لا يريده بل بما يكرهه وانه ينهى عما لا يكرهه بل عما يريده وكل عاقل ينسب من يفعل هذا الى السفه والجهل تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً **قال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الاشاعرة ان الله تعالى مريد لجميع الكائنات غير مريد لما لا يكون فكل كائن مراد له وما ليس بكائن ليس بمراد له ومذهب المعتزلة ومن تبعهم من الامامية انه تعالى مريد للمامور به كاره للمعاصي الكفر ودليل الاشاعرة انه تعالى خالق الاشياء كلها وخالق الشيء بلا اكراه مريد له بالضرورة والصفة الموجبة لاحد المقدورين هو الارادة ولا بد منها فاذن ثبت انه مريد لجميع الكائنات واما المعتزلة فانهم لما ذهبوا الى ان افعال العباد مخلوقة لهم واستناد الوجود تعالى الى خالقه يلزمهم نفي الارادة العامة فالله تعالى عندهم يريد الطاعات ويكره المعاصي يامر بالطاعات وينهى عن المعاصي لانها ليست من خلقه ومذهب الاشاعرة انه تعالى يامر بايمان الكافر ولا يريده فالمحذور الذي ذكره من مخالفة العقلاء ناش من عدم تحقيق معنى الارادة فان المراد بالارادة هنا هو التقدير والترجيح في الخلق لا الرضا والاستحسان كما هو المتبادر فذهب الى العباد معنى الارادة بحسب العرف اذا حققت معنى الارادة علمت معنى الاشاعرة وانه لا نسبة للجهل والسفه الى الله تعالى عن ذلك كما ذكره انتهى **اقول** كونه تعالى خالق الاشياء كلها ممنوع والاستناد بقوله تعالى لا اله الا هو خالق كل شيء ضعيف لانه عام مخصوص بما عدا ذاته تعالى او افعال عباده كما بيّنا في الفصول السابقة انه تعالى ليس بخالق افعال العباد وانما القدرة والتمكين لهم من الله تعالى وبينا ان الامر لا ينفك عن الارادة وتكلمنا على المثال الذي اورده بقوله ان الرجل قد يامر بما لا يريده كالمخبر لعبده هل يطيعه او لا او لما تقرره

يريد الطاعة ويأمر بها وهذا الظاهر او يريد المعاصي و ينهى عنه والامر غير ارادة كما مر في الفصل السابق وقيل المراد من الارادة الرضا والاستحسان فقول الاشاعرة يقولون الله تعالى يامر بما لا يريد ان الله تعالى ... صح صح

للارادة بالتقدير فيصير معنى عبارته التي اتى بها مبيناً لما في الترجمة اذ لو لم يكن ذلك معناه يجب الرفع لما صرح
به وظاهر انه يفيد المعنى لغوياً او مجازاً مشهوراً كما يظهر من تتبع كتب اللغة فقد خرج الكلام عن اسلوب
ارباب التحصيل ولا يبعد انه اخذ ذلك مما نسب اصحابه الى الثنوية اصحاب محمد بن النعمان الاحول
الشيعي الذي لقبه الشيعة بمؤمن الطاق واهل السنة بشيطان الطاق وقد ذكرنا في شرح حاله
وبرائته مما نسب اليه من الاقوال الفاسدة مع وجه تلقيبه بما ذكر في كتابنا الموسوم بمجالس المؤمنين
والحاصل ان محمد بن عبد الكريم الشهرستاني الشافعي الاشعري قد قال في كتاب الملل والنحل عند ذكر
النعمان المذكور انه وافق هشام بن الحكم في ان الله تعالى لا يعلم شيئاً حتى يكون والتقدير عنده الارادة
والارادة فعله تعالى آه وقد حمل الناصب في هذه المسئلة في فرقة شاذة مجهولة من الشيعة فذا نكوهم الامامية
اثنا عشرية ولعمري انه لو اطلع اهل ما وراء النهر الذين الف هذا الكتاب تابعاً لقلوبهم لرموه بالرفض و
السخافة وكلموا فيه مع احراقه ثم مع هذه الصدمة العظيمة يوجب القول به لا تحصل النزاع المشهور
بين الطائفتين عن بيان تسعمائة سنة لقطا بأمره في ان اهل العدل لا ينازعون في ان الشرور و
القبائح الموجودة من الكفر والفسق وامثالهما مرادة لله تعالى بمعنى انها مقدرة بالتقدير المفسر بعلم
الاعلام والتبيين ونحوهما وكفاك في تصديق ما ذكرنا في اضافة تعالى دون افعال العباد من اختراعهم
واقتراناته بذلك التفسير على اصحابه ان كتاب المواقف مع بسط وتلخيص مقالات المتقدمين بخال
في هذا المبحث في بحث ارادة الله تعالى لجميع الكائنات عن تفسير الارادة بهذا المعنى وانما فسر الارادة بالصفة
المخصصة ويدل عليه استدلاله في بحث ارادة الله تعالى للكائنات حيث قال اما انه مريد للكائنات باسرها
فلانه خالق للاشياء كلها وخالق الشيء بلا اكراه مريد له ضرورة واما ان الصفة الموجبة لاحد المقدورين
هو الارادة فكما مر ولا نعيدها آه ثم ذكر ادلة المعتزلة على انه تعالى لا يريد الكفر والمعاصي ولم يجب عنهما بان
الارادة هنا بمعنى التقدير ولعل الناصب اشتبه عليه الامر من كلام صاحب العقائد النسفية وشارحه حيث قال
المصنف هي اي افعال العباد كلها بارادته ومشيته وقضيته وتقديره ثم قال الشارح بعد تفسير التقدير بتحديد
كل مخلوق بحده آه والمقصود تعميم ارادة الله تعالى وقدرته لما مر من ان الكل بخلق الله تعالى وهو يستدعي
القدرة والارادة انتهى غرضه من ذلك ان مقصود المصنف صاحب العقائد من قوله سابقاً وهي افعال العباد
كلها بارادته ومشيته آه تعميم ارادته وقدرته بالنسبة الى جميع الكائنات والناصب توهم منه ان المراد
ان مقصود الشارح نفسه او مقصود المصنف تعميم معنى ارادة الله تعالى وقدرته عن معنى القضاء والقدر
المعطوفين على الارادة في كلام المصنف وهذا دليل على جهله وعجزه عن حل العبارات بالجملة تفسيره
للارادة بالتقدير بخلاف المقدر المعروف بين القوم ومع هذا لا يسمن ولا يغني من جوع كما عرفت
واذا تحققت ذلك علمت ان ما ذكره المصنف وارد لا محيص لهم عنه بما ذكره الناصب ولله الحمد قال المصنف
رفع الله درجته المطلب الخامس في ان كلامه تعالى صدق اعلم ان الحكم بكون الله تعالى صادقاً لا يجوز عليه
الكذب انما يتم على قواعد العدلية الذين احالوا صدور القبيح عنه من حيث الحكمة ولا يتمشى على مذهب
الاشعرية بوجهين الاول انهم اسندوا جميع القبائح باسرها اليه تعالى وقالوا لا مؤثر في الوجود من
القبائح باسرها وغيرها الا الله ومن يفعل انواع الشر والظلم والجور والعدوان وانواع المعاصي
والقبائح المنسوبة الى البشر كيف يمتنع ان يكذب في كلامه وكيف يقدر الباحث على اثبات وجوب كون
كلامه تعالى صدقاً الثاني ان الكلام النفساني عندهم مغاير للحروف والاصوات ولا طريق لهم الى اثبات

بحدد

كونه تعالى صادقا في الحروف والاصوات انتهى قال خفضه الله اقول مذهب الاشاعرة انه تعالى يمتنع عليه الكذب
ووافقهم المعتزلة في ذلك اما دليل الاشاعرة فلانه نقص والنقص على الله تعالى محال واما عند المعتزلة فلان الكذب
قبيح وهو سبحانه لا يفعل القبيح وقال صاحب المواقف اعلم انه لم يظهر لي فرق بين النقص في الفعل وبين القبح العقلي
فيه فان النقص في الافعال هو القبح العقلي بعينه فيها وانما تختلف العبارة اقول الفرق ان النقص هنا
يراد به النقص في الصفات فانه على تقدير جواز الكذب عليه يتصف ذاته بصفة النقص وهم لم يقولوا هنا
بالنقص في الافعال حتى لا يكون فرق بينه وبين القبح العقلي كما ذكره صاحب المواقف فحاصل استدلال الاشاعرة
انه تعالى لو كان كاذبا لكان كاذبا في صفته كما انهم يقولون لو كان متحيزا لكان محتاجا الى المكان ويقولون لو كان عالما بعلم زائد لكان ناقصا في ذاته مستكملا بغيره
ما يلزم ذلك النقص من القبح الذي يقول به المعتزلة فتامل فالفرق دقيق ثم ما ذكره من ان عدم جواز
الكذب عليه لا يتمشى على قواعد الاشاعرة فهذا كلام باطل صادر عن التامل فان القول بان لا مؤثر في الوجود
الا الله لا يستلزم اسناد القبائح اليه لان فعل القبائح من مباشرة العبد فهو غير مسند الى الخالق ثم من
خلق القبائح فلا بد انه يكذب ولا يجوز ان يكون صادقا هذا غاية الجهل والعناد والخروج عن قاعدة
البحث بحيث لو نسب هذا الكلام الى العوام استنكفوا منه واما ما ذكره ان الاستدلال مبني على عدم التمشي فهو ايضا
باطل صريح فان من قال امتنع الكذب عليه للزوم النقص فهذا الكذب يتعلق بالدال على المعنى النفسي وهو
ايضا نقص فكيف لا يتمشى انتهى اقول ما اخذ في دليل الاشاعرة من ان النقص على الله تعالى محال انما استند اليه
بالاجماع كما صرح به ولا برهان عليه من العقل حتى قال فخر الدين الرازي ان القول بالنقص والكمال
خطابي وبالجملة الدليل المستند الى الاجماع لا يفيد اليقين الا اذا كان الاجماع انما يكون حجة عندهم
مقطوعا به وهو مما ضعف فيه ثم على ان الاجماع المقطوع به لا يلزم ان يفيد اليقين على رايهم وايضا الاجماع
انما يكون حجة عندهم لاستناده الى النص ودلالة النص موقوفة على صدق كلام الله تعالى واثبات صدق
كلامه تعالى بما يستند الى النص يستلزم الدور وما قال صاحب المواقف من ان صدق النبي لا يتوقف على صدق كلامه تعالى
بل على تصديقه بالمعجز وهو تصديق فعلي منه تعالى لا قولي على ما بين في محله فمنظور فيه لان المعجزة انما يدل على
صدق النبي في دعوى النبوة وكونه رسول الله واما صدقه في سائر الاحكام فالظاهر من كلامه انه
لاستدعاء الرسالة ان يكون احكامه من عند الله فيتوقف على صدق كلامه تعالى وهذا واما ما نقله الناصب من
كلام صاحب المواقف ثم اورد عليه بقوله اقول الفرق آه يدل على غاية جهله وخبطه وخلطه وعدم تحصيله
لمقصود صاحب المواقف من ذلك الكلام فان صاحب المواقف بعد ما ذكر من الاشاعرة دليلهم المشتمل
على محذور النقص ذكر دليلا ثانيا لهم وهو قوله وايضا يلزم على تقدير ان يقع الكذب في كلامه تعالى
ان يكون نحن اكمل منه في بعض الاوقات اعني وقت صدقنا في كلامنا ثم اعترض على هذا الدليل الثاني
بقوله واعلم آه وحاصله ان على ما اشار اليه السيد الشريف قدس سره وشارح التجريد الجديد ان هذا الدليل
انما يدل على صدق الكلام النفسي الذي هو صفة قائمة بذاته تعالى والا لزم نقصان صفته تعالى مع كمال
صفتنا ولا يدل على صدقه في الكلام اللفظي الذي يخلقه في جسم دال على معنى مقصود منه لانه على ذلك التقدير
يلزم النقص في فعله ولا فرق بين النقص في الفعل وبين القبح العقلي منه وهم لا يقولون به مع ان الاهم
بيان صدقه في الكلام اللفظي ثم الناصب لم يتكلم الدليل الثاني لانه لم يفهم تعلق الكلام المنقول منه بل
ولم يفهم محصله ومعناه ومع هذا اعترض عليه بما تراه واهيا ساقطا لا ارتباط له بكلام صاحب المواقف
اصلا ولا في دفع كلام المصنف واما ما ذكره من ان القول بان لا مؤثر في الوجود الا الله لا يستلزم اسناد القبائح

الى بتة كلام وايضا لان خلق الكلام اللفظي الكاذب قبيح عند العقلاء وهم يجوزون ذلك ولا بد في دليله
كلام غير ما ذكره صاحب المواقف وبالجملة كما اشار اليه الشارح قدس سره الشريف لا يمكنهم التمسك في دفع الكذب
عن الكلام اللفظي بلزوم النقص في افعاله اذ لا يتوجه عن مثل هذا النقص بين بوجوب عندهم اذ هو ليس
نقصا عندهم فلا يمكنهم اثبات وجوب كلامه تعالى صدقا كما ذكره المص وقد ظهر بما قررنا صحة ما في الاستدلال

نا ن م

المص قدس سره ايضا فلا تغفل قال المص رفع الله درجته البحث الثامن في انه تعالى لا يشاركه شيء في القدم
العقل والسمع متطابقان على انه تعالى مخصوص بالقدم وانه ليس في الازل سواه لان كل ما عداه سبحانه وتعالى
ممكن وكل ممكن حادث وقال تعالى هو الاول والآخر واثبت الاشاعرة معه معاني قديمة ثمانية هي علل
في الصفات كالقدرة والعلم والحياة الى غير ذلك ولزمهم من ذلك محالات منها اثبات قديم غير الله تعالى
ذكره قال فخر الدين الرازي النصارى كفروا بانهم اثبتوا ثلثة قدماء واصحابنا قد اثبتوا تسعة ومنها
انه يلزمهم افتقار الله تعالى في كونه عالما الى اثبات معنى هو العلم ولولاه لم يكن عالما وافتقاره في كونه
قادرا الى القدرة ولولاها لم يكن قادرا وكذلك باقي الصفات والله تعالى منزه عن الحاجة والافتقار
ولان كل مفتقر الى الغير فهو ممكن ومنها انه يلزم اثبات ما لا نهاية له من المعاني القائمة بذاته تعالى وهو
محال كما بيان الملازمة ان العلم بالشيء مغاير للعلم بما عداه فان من شرط المطابقة ومحال ان يطابق
الشيء الواحد امورا متغايرة مختلفة في الذات والحقيقة لكن المعلومات غير متناهية فيكون له علوم
غير متناهية لا مرة واحدة بل مرارا غير متناهية باعتبار كل علم يفرض في كل مرتبة من المراتب الغير المتناهية
لان العلم بالشيء مغاير للعلم بالعلم بذلك الشيء ثم العلم بالعلم بالشيء مغاير للعلم بالعلم بالعلم بذلك الشيء و
هكذا الى ما لا يتناهى وفي كل واحدة من هذه المراتب مراتب غير متناهية وهذا عين السفسطة لعدم
تعقله بالمرة ومنها انه لو كان الله تعالى موصوفا بهذه الصفات وكانت قائمة بذاته كانت حقيقة الالهية مركبة
وكل مركب محتاج الى جزئه وجزؤه غيره فيكون الله تعالى محتاجا الى الغير فيكون ممكنا والى هذا اشار امير المؤ

سنين

عليه السلم حيث قال اول الدين معرفته وكمال معرفته التصديق به وكمال التصديق به توحيده وكمال توحيده
الاخلاص له وكمال الاخلاص له نفي الصفات عنه لشهادة كل صفة انها غير الموصوف وشهادة كل موصوف انه
غير الصفة فمن وصف الله سبحانه فقد قرنه ومن قرنه فقد ثناه ومن ثناه فقد جزاه ومن جزاه فقد جهله
ومنها انهم ارتكبوا هاهنا ما هو معلوم البطلان وهو انهم قالوا ان هذه المعاني لا هي نفس الذات ولا مغايرة لها وهذا
غير معقول لان الشيء اذا نسب الى آخر فاما ان يكون هو هو او غيره ولا يعقل سلبهما معا انتهى قال الناصب
خفضه الله اقول مذهب الاشاعرة انه تعالى له صفات موجودة قديمة زائدة على ذاته فهو عالم بعلم وقادر

الظاهر وعلة كون الشيء عالما هو

بقدرة ومريد بارادة وعلى هذا القياس والدليل عليه انا نعلم الصفات الالهية من صفات الشاهد وكون علة
عالما في الشاهد هو العلم فكذا في الغائب وحد العالم هاهنا من قام به العلم فكذا حده هناك وشرط صدق
المشتق على واحد منها ثبوت اصله فكذا شرطه فيمن غاب عنا وكذا القياس في باقي الصفات ثم نأخذ هذا
من عرف اللغة والاطلاقات العرفية فان العالم لا شك انه من يقوم به العلم ولو قلنا بنفي الصفات
فكنا بنفي النصوص الكتاب والسنة فان الله تعالى في كتابه اثبت الصفات لنفسه كقوله تعالى ولا يحيطون بشيء
من علمه الا بما شاء فاذا ثبت في النصوص اثبات الصفات له فلا بد لنا من الاثبات من غير تأويل فان
الاضطرار الى التأويل انما يكون بعد العجز عن الاجراء على حسب الواقع وذلك لدلالة الدلائل العقلية
على امتناع اجرائه على حسب ظاهره وهاهنا ليس كذلك فوجب الاجراء على الظاهر من غير تأويل وعندي ان

هذا هو العمدة في اثبات الصفات الزائدة فان الاستدلالات العقلية على اثباتها مدخولة والله اعلم ثم استدل
هذا الرجل على نفي الصفات الزائدة من الوجوه مع انها جاب الاول استدلاله بان كل ما عداه ممكن وكل
ممكن حادث فنقول سلمنا ان كل ما عداه ممكن ولكن نقول في المقدمة الثانية ان كل ممكن ما عدا صفاته
فهو حادث لان صفاته لا هو ولا غيره كما سنبين بعد هذا الثاني الاستدلال بلزوم اثبات قديم غير الله ثم
واثبات القدماء تعدد وبه كفرت النصارى الجواب ان الكفر اثبات ذوات قديمة لا اثبات ذات وصفات
قدماء وهي ليست غير الذات مباينة كلية مثلا علم زيد ليس غير زيد بالكلية فلو كان علم زيد قديما وما
سوى زيد فاي نقص يعرض من هذا الزيد اذا كان متصفا بالقدم لان علمه ليس غيره بالكلية بل هو من
صفات كماله الثالث الاستدلال بلزوم افتقار الله في كونه الى الباء بمعنى هو العلم ولولاه لم يكن عالما
وكذا في باقي الصفات والجواب ان اردتم باستكماله بالغير ثبوت صفة الكمال الزائدة على ذاته لذاته
فهو جائز عندنا وليس فيه نقص وهو المتنازع فيه وان اردتم به غيره فنمنع وروده او لا نسلم بلزومه ثم نبين
لزومه لما ادعينا والحاصل ان المحال هو استفادته صفة كمال من غيره لا اتصافه لذاته بصفة كمال هي
غيره واللازم من مذهبنا هو الثاني لا الاول الرابع الاستدلال بلزوم اثبات ما لا نهاية له من المعاني
القائمة بذاته تعالى وذلك لان العلم بالشيء مغاير للعلم بما عداه الى ما ذكره الى آخر الدليل والجواب
ان العلم صفة واحدة قائمة بذاته تعالى وتتعدد بحسب التعلق بالمعلومات الغير المتناهية فلا يجب
لكل معلوم تعلق حكما متصورا ان يكون المعلومات غير متناهية كذلك يجوز ان يكون تعلقات العلم
الذي هو صفة واحدة غير متناهية بحسب المعلومات وليس يلزم منه محال ولا يلزم التسلسل المحال لفقدان
شرط الترتيب والوجود الخامس الاستدلال بانه لو كان موصوفا بهذه الصفات لزم كون الحقيقة
الالهية ان كان الذات فقط لا يلزم من اثبات الصفات الزائدة تركب في الذات وان كان المراد ان هناك
ذاتا وصفاتا متعددة قائمة بتلك الذات فليس الا ملاحظة الموصوف مع الصفات ثم ان احتياج الواجب
الى ما هو غيره يوجب الامكان كما قدمنا واما ما استدل به من كلام امير المؤمنين عليه السلام فالمراد من
نفي الصفات يمكن ان يكون صفات تكون غير الذات بالكلية وليس هكذا كذلك السادس الاستدلال بلزوم
ارتكاب ما هو معلوم البطلان هنا وهو ان هذه المعاني لا هو عين الذات ولا غيره وهذا غير معقول
والجواب ان المراد بعدم كون الصفات عين الذات انها مغايرة للذات في الوجود وكونها غير مغايرة لانها
صفات للذات فليس بينهما مغايرة كلية بحيث يصح اطلاق كونها مغايرة للذات بالكلية كما يقال ان علم
علم زيد ليس عين زيد لانه صفة له وليس غيره بالكلية لانه قائم به وهذه الواسطة على هذا المعنى صحيح
لان سلب العينية باعتبار وسلب الغيرية باعتبار آخر فكلا السلبين يمكن تحققهما معا انتهى اقول فيه نظر
اما اولا فلان مبنى الدليل الذي ذكره هل على قياس الغائب على الشاهد وهو قياس باطل مردود عند
الاشاعرة ايضا وقد استضعفه صاحب المواقف في مقدمات كتابه وانكر استعمالها على الشيعة والمعتزلة
في مواضع متعددة فكيف جاز للناصب استعماله هنا وهذا دليل على عجزه بل عجز اصحابه عن الاستدلال
بالدلائل اليقينية واما ثانيا فلانا قد ذكرنا ان الاعيان اللغوي مما لا يعتد به في المطالب العقلية
ولا يلزم من التاويل فيما نحن فيه بمعونة الدليل العقلي تكذيب النصوص كما زعمه والا لجاز تاويل
المتشابهات من الوجه واليد والقدم ونحوها بعد قيام الدليل العقلي على استحالة الجسمية على الله تعالى كما
فيما ان التبعيض في معنى المشتق في اللغة قيام مبدا به غايته انه في اكثر المواد يستلزم ذلك الا انه

عالما

مركبة ويلزم منه الاحتياج والجواب
ان المراد بالحقيقة الالهية مع

فيما ذكره شارح ... في جواب ... استدلال المجيب ان كل ...

الدمع

ان يصح بحسب اللغة ان الشيء معنى او لا يقوم به شيء وانه يفسر المشتقات في اللغة الفارسية بما لا يقتضي
قيام المبدأ فيقال العالم معناه دانا والقادر معناه توانا والبصير معناه بينا وغير ذلك من نظائرها
واما ما ذكر من انه ليس ههنا دليل عقلي يدل على امتناع اجراء النصوص المتضمنة لاثبات الصفات
على ظاهرها ففيه ان النصوص لا تدل على ثبوت تلك الصفات ووجودها في انفسها وانما يدل على كونه
تعالى عالما قادرا الى غير ذلك وثبوت الصفة للموصوف لا يتوقف على وجودها في انفسها فلا يثبت مطلوبهم
ولو سلم ان ظاهرها ما فهموه منها نقول ان دلايل العقلية ارادة خلاف ظاهرها كثيرة مذكورة في التجريد
وغيرها واخف ما دانا ذكره ههنا انه تعالى واجب لذاته فيكون غنيا عن الغير بجميع ذاته وعلى تقدير كون
الصفات الحقيقية زائدة على الذات يكون محتاجا في تكميل الى الصفة المغايرة له وكل ما هو مغاير له
فهو ممكن لاستحالة تعدد الواجب فيلزم ان لا يكون مستكملا وحده ذاته بل محتاجا الى الممكن فيزعم الله
غني عن العالمين وتوضيح المرام ان العالم ما يعبر عنه بالفارسية بدانا وكذا القادر ما يعبر عنه بتوانا
وقس عليه باقي الصفات وتفسير العالم بما قام به العلم والقادر بما قام به القدرة انما هو مقتضى اللغة
وما نحن فيه كما مر ولما دل الدليل على عدم قيام الوجود والعلم والقدرة وكذا ساير الصفات به وانه موجود
عالم قادر علم ان قيام المبدأ به غير لازم وبعد هذا نقول ان صفة الشيء على قسمين احدهما ما يقوم به في
نفس الامر كالعلم بالنسبة الى زيد وثانيهما عرضي لا يقوم به كالعالم والقادر بالنسبة اليه فانهما عين زيد
في الخارج لصحة حملهما عليه مواطاة وزايدان على ماهيته والصفة بالمعنى الاول زايد على الله تعالى في الخارج
والثاني في الخارج عينه فيه والمراد ان صفاته تعالى من القسم الثاني لا الاول الزايد على الذات في الخارج وقيام المبدأ غير
لازم فيصح كون الصفات عين الذات كذا حققه صدر المدققين في بعض مصنفاته العلية واما ما اجاب بعضهم
عن اول استدلالات المعتزلة من تخصيص المقدمة الكلية العقلية القايلة بان كل ممكن حادث بما عدا صفاته فهو تخصيص
بارد لا دليل عليه ومخالف لما يجده كل عاقل من ان الواجب بالذات لا يكون الا ذاتا وما استدل به عليه من قولهم
لان صفاته لا هو ولا غيره بمجرد اصطلاح منهم لا يدفع التعدد والتغاير في الواقع فلا يفيد وتحقيق ذلك
على ما حققه سيد المحققين في شرح المواقف انهم لما اثبتوا صفات موجودة قديمة زايدة على ذاته تعالى لزمهم كون
القدم صفة لغير الله تعالى ولزمهم ايضا ان يكون تلك الصفات مستندة الى الذات اما بالاختيار فيلزم التسلسل في
القدرة والعلم والحيوة والارادة ويلزمهم ايضا كون الصفات حادثة واما بالايجاب فيلزمهم كونه تعالى موجبا
بالذات ولو في بعض الاشياء فتستروا عن شناعة هذا بالاصطلاح المذكور كما تستروا من شناعة القول بالجبر
بالبلكفة واما ما اجاب به عن الاستدلال الثاني من ان الكفر اثبات ذوات قديمة الخ ففيه ان النصارى ايضا
لم يثبتوا ذواتا ثلثة وانما هذا شيء افتراه عليهم اصحاب الملل عند ارادة التفصي عن شناعاتهم ونسبوا ليس عليه بانه
قالوا بانتقال اقنوم العلم الى المسيح فالمستقل بالانتقال لا يكون الا ذاتا وهو مدفوع بانه لا يفيد ما هو المدعى
من اثبات كون الاقانيم الثلثة ذوات وانما يفيد كون اقنوم واحد ذاتا على انا نقول يجوز ان يكون قولهم
بانتقال اقنوم العلم بواسطة تجويزهم الانتقال على الصفات او ارادوا بالانتقال حصول مثله لا حقيقة الانتقال
وبقاء الواجب بلا علم فلا يلزم عليهم القول بكونه ذاتا ومن البين ان مجرد القول بانتقال الصفة لا يستلزم
الكفر وان كان ذلك جهلا وبالجملة لا يجب ان يكون المعتقد للانتقال معتقدا للذاتية لجواز ان يكون
منكرا للزوم بينهما واما ما ذكره من المثال فانما يصلح لتلاعب الاطفال فانه في قوة ان يقال اي نقص
يعرض الله تعالى من كون عرشه قديما لانه محل استوائه ومن معالي عظمة الجابرة يحكون بجلوسه عليه تعالى عنه

اشارة الى ان النصوص وقعت على الاستعمال
اللغوي لا الشرعي واعتبار القيام لا كما قيل
كما هو مشهور

اي بحسب صورة الحاصلة في العقل لا بحسب الامر وبحسب
الخارج وهذه الزيادة في العقل الظاهر
فافهم

رفضوهم بالعلم الاصلي الاقانيم
يونانية ق

كما ذهب اليه طائفة من القدماء من ان
بان رائحة انتفاخ شغل الى ما يجاوره
والحرارة شغلت من النار الى ما يماسها
كما يشهد به الواقع واجب علم في شرح
التجريد والمواقف بما لا مزيد ذكره في المقام

وقد ان الحكم ... للا انواره في التجريد والمواضع منهما ... فيستدعي ان ... بالعرفي

علو كبيرا ولما ما اجاب به عن الثالث بقوله ان اردتم بالاستكمال بالغير آه فمفيد ان العقل السليم حاكم بان
الذاته لا يفتقر في ذاته وفيما يتوقف عليه ذاته وان التفتقر الا غيره كذلك الممكن واما ما ذكره من ان المحال
هو استفادته تعالى صفة كمال من غيره لا اتصافه للذاته بصفة كمال هو غيره فمردود بانه لا كمال له تعالى
في اتصافه بصفة كمال هو غيره لان غيرية الصفة يستلزم افتقار الذات المستلزم للامكان كما مر و
انما يكون ذلك كمالا في الشاهد الممكن الناقص فهذا ايضا راجع الى قياس الغايب على الشاهد وقد
عرفت ما فيه ثم لا يخفى ان اخذ الاستكمال بدل الافتقار انما وقع في تقرير صاحب المواقف لهذا الدليل
والناصب لقصور فهمه وعجزه عن التقرير والتحرير لم يقدر على تقدير التقرير وتبديل الاستكمال بالافتقار
ليتيسر جوابه مقابلا للكلام المص فذكر في جواب المص عين ما اجاب به صاحب المواقف هناك مشتملا على
لفظ الاستكمال مع ان بين الاستكمال والافتقار فرق لا يخفى واما ما اجاب به عن الاستدلال الرابع
من ان العلم صفة واحدة قائمة بذاته تعالى ويتعدد بحسب التعلق بالمعلومات آه فمدخول بان المص
ره لم يجعل المحذور في هذا الدليل لزوم العلم بالمعلومات الغير المتناهية الموادية الحوادث الكونية
كما زعمه حتى يتاتى دفعه بانه لا يلزم الشيء المحال بناء على ان عدم تناهي معلومات الله تعالى انما هو بمعنى
ان تعلق علمه تعالى بتلك المعلومات لا ينتهي الى حد معلوم لا يمكن تجاوزه عنه لا بمعنى ان تلك العلوم
المتعلقة بها حاصلة متحققة بالفعل كيف ولو كان مراد المص ذلك اورد عليه مثل ما اورده على
الاشاعرة لظهور انه على تقدير ان يكون علمه تعالى عين الذات يلزم من علمه بالمعلومات الغير المتناهية
انكشافات غير متناهية ويكون الجواب الجواب بل مراده قدس سره من المعلومات الغير المتناهية
العلوم المعلومة بما يغايرها من العلوم الملازمة على تقدير القول بزيادة الصفات لما سيتبينه ان
شاء الله تعالى ومراده بالمراتب الغير المتناهية المراتب الحاصلة من لزوم العلوم الغير المتناهية في
مرتبة اثبات كل من المعاني القديمة فان تاثيره تعالى في العلم الزائد عليه في الخارج يتوقف على علم آخر
كما يتوقف على قدرة وارادة وغيرهما من المعاني القديمة الزائدة وكذا تاثيره في القدرة والارادة
المتوقف عليهما التاثير في العلم يتوقف على قدرة وارادة اخرى وهكذا فيلزم في هذه المرتبة علوم غير
متناهية وقدرة غير متناهية وارادة غير متناهية وكذا في مرتبة تاثيره تعالى ابتداء في القدرة
الزائدة عليه يلزم السلاسل الغير المتناهية لتوقف تاثير القدرة على العلم والارادة الزائدتين و
هكذا الكلام في تاثيره تعالى ابتداء في الارادة الزائدة وهذا هو الذي اراده بقوله وفي كل واحدة
من هذه المراتب مراتب غير متناهية ويقرب منه ما ذكره قدس سره في كتاب نهج المسترشدين
بقوله وفي كل واحدة من هذه المراتب ولان مصدر العلم عنه يستدعي كونه عالما وذلك انما يكون
بعد كونه عالما فيكون الشيء مشروطا بنفسه او بتسلسل ولان العلم الذي هو شرط صدور هذا العلم
اما ان يكون نفسه او غيره فعلى الاول يلزم الاول وعلى الثاني يلزم الثاني وقد ذكر في النهج دليلا آخر
اعتمد فيه لزوم حدوث الصفات حيث قال لنا انه تعالى لا قديم سواه لان كل موجود سواه فهو مستند
اليه كما حقق في اثبات وجوده تعالى وقد بينا انه تعالى مختار وفعل المختار محدث وملخصهما ما ذكره
سيد المحققين قدس سره في شرح المواقف من ان تاثيره تعالى في صفة القدرة مثلا ان كان بقدرة
والاختيار لزم محذوران التسلسل في صفاته وحدوثها وان كان بايجاب لزم كونه موجبا بالذات
فلا يكون الايجاب نقصا فجاز ان يتصف به بالقياس الى بعض مصنوعاته ودعوى ان ايجاد

الصفات كما لا او ايجاب غيرها نقصان مشكلة انتهى وانما طوى المصنف في تلك الادلة احتمال الايجاب لا
عند الملبس وبعد التزام الخصم له وان عالم بذكر لزعم الحدوث مع لزوم التسلسل اذ قد ناقش بعضهم
في كون الاختيار مستلزما للحدوث ولا مناقشة في كونه مستلزما للتسلسل في بعض الصفات فانهم
هذا ويتوجه ايضا على الناصب فيما ذكره من تعدد العلم بحسب التعلق بالمعلومات ان تلك التعلقات
ان كانت قديمة يلزم قدم المعلومات وان كانت حادثة يلزم عدم علمه تعالى بالمعلومات قبل تلك
التعلقات الحادثة قال العلامة الدواني في شرحه على العقائد العضدية ما ذكره الظاهريون من
المتكلمين من ان العلم قديم والتعلق حادث لا يسمن ولا يغني من جوع اذ العلم ما لم يتعلق بالشيء لا يصير
ذلك الشيء معلوما فهو يفضي الى نفي كونه تعالى عالما بالحوادث في الازل تعالى عن ذلك علوا كبيرا انتهى واما ما ذكره
آخرا من انه لا يلزم التسلسل المحال لفقدان شرط الترتب آه فدليل على جهله بشرائط استحالة التسلسل عند
المتكلمين فان وجود ما لا يتناهى في الخارج محال عندهم مطلقا سواء كان هناك ترتب او لا كما هو جوابه
عرفه من له ادنى تحصيل واما ما اجاب به عن الدليل الخامس فحاصل الشق الثاني منه قوله هناك ليس الا
ملاحظة الموصوف مع الصفات قلنا ان اراد به انه ليس هناك موصوف وصفة قائمة به في نفس الامر وانما
التعدد بحسب الملاحظة مفهوم العالم والقادر وغيرهما فهو عين مذهب القائل بالعينية كما لا يخفى وان اراد
به انه يتحقق هناك ملاحظة الموصوف مع الصفة القائمة به فهو كلام لغو لا اثر له في دفع الاستدلال
واما ما ذكره من ان احتياج الواجب الى ما هو غيره يوجب الامكان فالظاهر ان له تتمة حذفها من ان
صفاته تعالى ليست غيرها كما هي ليست عينها ولعله انما حذفها تحاشيا عن التصريح بالفاسد لما مر من ان عدم
المغايرة بين الذات والصفات انما هو بحسب اصطلاحهم لا يفيد عدم المغايرة في نفس الامر فلا يفيد
اصلا واما ما ذكره في تاويل كلام امير المؤمنين عليه السلم من احتمال ارادة صفات تكون هي عين الذات
بالكلية فلا يخفى ركاكته وسخافته وقولهم الصفات ليس غير الذات بالكلية قول الرجل الخراساني الذي سرق
حماره في قافلة وكان ذكرا فاخذ حمارا انثى كان لاحد من رفقائه عوضا عنه فلما تكلم صاحبه في ذلك قال
له انك كنت تقول ان حماري ذكر وهذه انثى قال ان حماري ايضا لم يكن ذكرا بالكلية فليضحكوا قليلا
وليبكوا كثيرا واما ما اجاب به عن الدليل السادس من ان المراد بعدم كون الصفات عين الذات
انها مغايرة للذات في الوجود آه فقد مر مرارا ان هذه الارادة والاصطلاح منهم لا يدفع المغايرة في الواقع
وهما يأباه العقل في باب التوحيد لان الواسطة بين الشيء وغيره مما يجحده كل عاقل وتخصيص الغير بصور
به لتصوير الواسطة تعسف لا يخفى واما ما ذكره بقوله كما يقال ان علم زيد ليس عين زيد لانه صفة له و
ليس غيره بالكلية آه فهو مثال من جملة مخترعاته ولم نسمع الى الآن من يقول ان علم زيد ليس غيره بالكلية
وانما سمعنا نظيره من الخراساني كما مر قال المصنف رفع الله درجته البحث السابع في البقاء وفيه مطلبان
الاول انه ليس زائدا على الذات وذهبت الاشاعرة الى ان الباقي انما يبقى ببقاء زائد على ذاته وهو عرض
قائم بالباقي وان الله تعالى باق ببقاء قائم بذاته ولزمهم من ذلك المحال الذي يجزم الضرورة ببطلانه من وجوه
الاول ان البقاء ان عني به الاستمرار لزم اتصاف العدم بالصفة الثبوتية وهو محال بالضرورة
بيان الملازمة ان الاستمرار كما يتحقق في جانب الوجود كذا يتحقق في جانب العدم لامكان تقسيم
المستمر اليهما ومورد التقسيم مشترك لان معنى الاستمرار كون الامر في احد الزمانين كما كان في الزمان
الآخر وان عني به صفة زائدة على الاستمرار فان احتاج كل منهما الى صاحبه دار وان لم يحتج

والقدرة والعلم والحيوة والارادة كما مر انفا

اجوبة ما ذكره في هذا الفصل قوله لو احتاج في بقائه الى غيره كان ممكنا قلنا الاحتياج الى الغير الذي لم يكن من ذاته يوجب
الامكان ومن كان صفاته من ذاته لم يكن ممكنا قوله ولان البقاء ان قام بذاته لزم تكثر قلنا لا يلزم التكثر لان
الصفات الزائدة ليست غيره مغايرة كلية كما سبق قوله لاحتاج البقاء الى ذاته وذاته محتاجة الى البقاء فيلزم الدور
قلنا سندفع بعدم احتياج الذات الى البقاء بل هما متضايفان معا كما سبق فهو قايم بذاته من غير احتياج الذات
اليه بل هما متضايفان قوله بقاء مباين قلنا مسلم ان البقاء موصوف ببقاء هو عين ذلك البقاء كما في الوجود بالوجود قوله
ولانه يلزم ان يكون محلا للحوادث قلنا ممنوع لانا لا نقول بقدمه قوله يكون له بقاء الحدوث قلنا سندفع بما سبق من ان
بقاء البقاء نفس البقاء قوله صفاته تعالى باقية فلو بقيت بالبقاء لزم قيام المعنى بالمعنى قلنا قد سبق ان الصفات ليست
مغايرة للذات بالكلية فيمكن ان يكون البقاء صفة للذات ويبقى الصفات ببقاء الذات فلا يلزم قيام المعنى بالمعنى انتهى
اقول فتدبر وتصفح الله هذه الاجوبة وما فيها من الاشتباه والخلط والخبط واما ما اجاب به هنا اولا من ان
الاحتياج الى الغير الذي لم يكن من ذاته يوجب الامكان ومن كان صفاته من ذاته لم يكن ممكنا ففيه انه مكابرة
على المقدمة الكلية العقلية الضرورية فلا يستحق الا الاعراض على ان ظاهر ما ذكره من ان الاحتياج الى الغير الذي
لم يكن من ذاته يوجب الامكان يقتضي ان الواجب لو احتاج الى شيء من السماوات والارض بذاته ايضا لا يكون ذلك موجبا
لامكانه لان الكل ناش من ذاته وفساده اظهر من ان يخفى واما ما اجاب به ثانيا بقوله قلنا لا يلزم
التكثر لان الصفات الزائدة ليست غيره مغايرة كلية كما سبق فمردود بما سبق من كونه في المحاورة
نظير قول من قال سنقطع المائدة اما الناصب المهذار فتلك مثل الحمار الذي يحمل الاسفار واما ما اجاب به ثالثا
من جواز كون البقاء قائما بذاته تعالى من غير احتياج الذات اليه فهو كلام فاسد كاثبات وجودات متعددة وتشخصات
متعددة ... متعددة من غير حاجة له اليها وبالجملة لا يبقى في ذلك سوى اثبات فضل تنزه العقلاء من الحكماء الاعلام
الفكر عنها الشريعة فكيف لا ينزه الله سبحانه عنه واما ما اجاب به رابعا من ان البقاء موصوف ببقاء ذاته ام لا فاذا
جاز ان يكون البقاء باقيا بالبقاء الذي هو عين ذاته جاز ان يكون بقاؤه تعالى ايضا كذلك فانهدم بنيان ما اسند
به متحكم الاشعري من ان الواجب باق فلا بد ان يقوم به معنى هو البقاء كما ذكر في المواقف وشرح التجريد وايضا
الاشاعرة انما ذهبوا الى زيادة الصفات وانكروا عينيتها لزعمهم ان القول بالعينية راجعة الى النفي المحض
وان يكون مؤدى ذلك انه تعالى عالم لا علم له وقادر لا قدرة له الى غير ذلك كما صرح به شارح العقايد فحصل
المحذور حملهم الى القول بزيادة الصفات احالات في البقاء وبقاء ايضا فكيف يتم انكارهم للعينية وعز ذوا
به هنا فانه يبين بان البقاء موصوف ببقاء هو عين ذلك البقاء وبالجملة كلام المص هنا الترامي لهم فان رجعوا
عن ذلك ووافقوا نعم الوفاق والحمد لله رب العالمين واما ما اجاب به خامسا عما نقله من قول المص ولانه يلزم
ان يكون محلا للحوادث فيكون له بقاء ويتسلسل ففيه ان المنقول كلام يلوح عليه آثار السقم لان تفريع لزوم
التسلسل على كونه محلا للحوادث مما لا وجه له ويعضده ايضا كلام المص في كتاب نهج المسترشدين حيث قال
ولان البقاء لو كان زائدا على الذات لزم التسلسل انتهى فالظاهر ان الناصب زاد في كلام المص او نقص عنه وقع
مثل هذا غير مرة فوجب الرجوع الى الاصل فيصحح من نسخة المص هنا بتصحيح حقيقة الحال واما ما اجاب به سادسا عن لزوم
التسلسل بما سبقه فقد دفع كما سبقناه من لزوم انهدام دليلهم واما ما اجاب به سابعا من ان الصفات ليست مغايرة
للذات بالكلية فيمكن ان يكون البقاء صفة للذات ويبقى ببقاء الذات آه ففيه ان من جملة الصفات الباقية
بقاءه تعالى البقاء فان اريد ببقاء البقاء بقاء الذات عينه الذي يبقى به الذات يلزم ما ذكرنا سابقا من انهدام
دليلهم على زيادة البقاء على الذات وان اراد به غير ذلك البقاء يلزم بقاء الذات ببقائين وهو مما لم يقل به احد

هو عين ذلك البقاء آه فيعمان الشارع
هو عين ذلك البقاء آه هل يجوز ان يكون
غيره بينا وبكم هو انه هل يجوز ان يكون
غائبا باقيا بالبقاء الذي هو عين ...

تعين ان يكون بقاء البقاء بقاء قائم بذاته فيلزم ما ذكره المص من قيام المعنى بالمعنى وايضا هذا البحث
الزامي على الاشاعرة حيث استدلوا على عدم بقاء الاعراض بوجوه ثلثة مذكورة في المواقف منها انها لو بقيت
لكانت متصفة ببقاء قائم بها والبقاء عرض فيلزم قيام العرض بالعرض والا فالبقاء عند المص وسائر المحققين
ليس بعرض بل هو امر اعتباري يجوز ان يتصف به العرض كالجوهر وايضا ليس قيام العرض بالعرض مستحيل
عنده كما صرح به في نهج المسترشدين حيث قال لا يستحيل قيام عرض بعرض كالسرعة القائمة بالحركة ولا بد
من الانتهاء الى محل جوهري وهذا صريح فيما ذكرنا من ارادة الالزام والله اعلم بحقائق المرام قال المص
رفع الله درجته خاتمة تشتمل على حكمين الاول البقاء يصح على الاجسام وهذا حكم ضروري لا يقبل التشكيك
وخالف فيه النظام من الجمهور فذهب الى امتناع بقاء الاجسام باسرها بل كل آن يوجد فيه جسم يعدم
ذلك الجسم في الآن الذي بعده ولا يمكن ان يبقى جسم ما من الاجسام فلكيها وعنصريها بسيطها ومركبها
ونباتها وغيره آنين ولا شك في بطلان هذا القول لقضاء الضرورة بان الجسم الذي شاهدته حال فتح
العين هو الذي شاهدته قبل تغميضها والمنكر لذلك سوفسطائي بل السوفسطائي لا يشك في ان بدنه الذي
كان بالامس هو بدنه الذي كان الآن وانه لم يتبدل بدنه من اول العمر الى آخرها و[illegible] بالتبدل [illegible]
انتهى قال الناصب خفضه الله الجسم عند النظام مركب من مجموع اعراض مجتمعة والعرض لا يبقى زمانين
لما نذكر بعد هذا فالجسم ايضا كذلك عنده والحق ان ضرورية موجودية البقاء وعدم جواز قيام العرض
بالعرض دعتنا الى الحكم بالاعراض لا يبقى زمانين وليست هذه الضرورة حاصلة في الاجسام لجواز قيام
البقاء بالجسم واما ما ذهب اليه النظام ان الجسم مجموع الاعراض المجتمعة فباطل فمذهبه في عدم صحة
البقاء على الاجسام يكون باطلا كما ذكره انتهى اقول غرض الناصب من ذكر حقيقة الباطل اظهار ان فساد
قول النظام ليس لاجل فساد قوله بعدم بقاء الاعراض الذي هو مبنى حكمه على عدم بقاء الاجسام بل هو لاجل
فساد حكمه بان الاجسام مركبة من الاعراض لان ما شاركه فيه الاشعري من القول بعدم بقاء
الاعراض مبني على مقدمتين ضروريتين هما موجودية البقاء وعدم جواز قيام العرض بالعرض هذا
محصل مرامه ويتوجه عليه ان دعوى الضرورة في كل من المقدمتين باطلة اذ التحقيق ان البقاء
اعتباري كما مر واعترف به صاحب المواقف ايضا وقد مر ايضا جواز قيام العرض بالعرض كالسرعة والبطؤ
بالحركة والدليل المذكور في المواقف وغيره لاثبات عدم بقاء الاعراض مدخول كما يجلي فما به يحقق يكون
النظام والاشاعرة شريكان في شطر من الفساد غاية الامر ان يكون مذهب النظام اكثر فسادا
واما ما ذكره الناصب في حاشية كلامه في هذا المقام من ان دعوى الضرورة في عدم تبدل البدن
مع عدم تحلله وورود البدل في محل المنع آه فمدفوع بان المراد بالبدن الاجزاء الاصلية
التي تقوم بها التشخصات البدنية وهي باقية من اول العمر الى آخره كما صرحوا به في بحث المعاد
فلا يقدح في الحكم بعدم تبدل البدن تحلل فواضله التي هي الرطوبة الغريزية بواسطة الحار الغريزي
كما ذكر في علم الطب تأمل قال المص رفع الله درجته الحكم الثاني في صحة بقاء الاعراض ذهب الاشاعرة
الى ان الاعراض غير باقية بل كل لون وطعم ورائحة وحرارة وبرودة ورطوبة ويبوسة وحركة و
سكون وحصول في مكان وحيوة وعلم وقدرة وتركب وغير ذلك من الاعراض فانه لا يجوز
ان يوجد آنين بل يجب عدمه في الآن الثاني من آن وجوده وهذا مكابرة للحس وتكذيب
للضرورة الحاكمة بخلافه فان لا حكم اجلى عند العقل من ان اللون الذي شاهدته في الثوب حين فتح العين

قيام

وحركة

هو الذي شاهده قبل طيها وانه لم يعدم ولم يتغير واي حكم اجلى عند العقل من هذا والظاهر منه ثم انه
يلزم منه محالات الاول ان يكون الانسان وغيره يعدم في كل آن ثم يوجد في آن بعده لان الانسان
ليس انسانا باعتبار الجواهر الافراد التي فيه عندهم بل لابد في تحقق كونه انسانا من اعراض قائمة بتلك
الجواهر من لون وشكل ومقدار وغير ذلك من مشخصاته ومعلوم بالضرورة ان كل عاقل يجد نفسه باقية
لا متغيرة في كل آن ومن خالف في ذلك كان سوفسطائيا وهل انكار السوفسطائي للقضايا الحسية عند بعض العقلاء
ابلغ من انكار كل احد بقاء ذاته وبقاء جميع المشاهدات آنين من الزمان فلينظر المقلد المنصف في هذه
المقالة التي ذهب اليها امامه الذي قلده ويعرض على عقله حكمه بها وهل يغير حكمه ببقائه او بقاء المشاهدات
من اجلى الضروريات ويعلم ان امامه الذي قلده ان قصر ذهنه عن ادراك فساد هذه المقالة فقد قلد من
لا يستحق التقليد وانه قد اخطأ الادراك غير شديد وان لم يقصر ذهنه عن ذلك فقد غشه واخفى عنه
وقال عليه السلام من غشنا فليس منا الثاني انه يلزم تكذيب الحس الدال على الوحدة وعدم التغير كما تقدم الثالث
انه لو لم يبق العرض الا آنا والعدم لا يلزم نوعه فكان السواد اذا عدم لم يجب ان يخلفه سواد آخر بل جاز
ان يحصل عقيبه بياض او حمرة او غير ذلك وان لا يحصل شيء من الالوان اذ لا وجه لوجوب ذلك الحصول لكن
دوامه يدل على وجوب بقائه الرابع لو جوز العقل عدم كل عرض في الآن الثاني من وجوده مع استمراره
في الحس لجوز ذلك في الجسم اذ الحكم ببقاء الجسم انما هو مستند الى الاستمرار في الحس وهذا الدليل لا يتمشى الا في انتفاء
الاعراض عندهم فيكون باطلا فلا يمكن الحكم ببقاء شيء من الاجسام آنين لكن الشك في ذلك هو عين
السفسطة الخامس ان الحكم بامتناع انقلاب الشيء من الامكان الذاتي الى الامتناع الذاتي ضروري والا لم يبق
وثوق بشيء من القضايا البديهية وجاز ان ينقلب العالم من امكان الوجود الى وجوب الوجود فليستغني عن
المؤثر فينسد باب اثبات الصانع تعالى بل يجوز انتقال واجب الوجود من الوجوب الى الامتناع وهو ضروري
البطلان واذا تقرر ذلك فنقول الاعراض ان كانت ممكنة لذاتها في الآن الاول فيكون كذلك في الآن
الثاني والا لزم الانتقال من الامكان الذاتي الى الامتناع الذاتي واذا كانت ممكنة في الثاني جاز عليه
البقاء وقد احتجوا بوجهين الاول البقاء عرض فلا يقوم بالعرض الثاني ان العرض لو بقي لما عدم لان
عدمه لا يستند الى ذاته والا كان ممتنعا ولا الى الفاعل لان اثر الفاعل الايجاد ولا الى طريان الضد على
المحل مشروط بعدم الضد الاول عنه فلو علل ذلك العدم به دار ولا الى انتفاء شرطه لان شرطه الجوهر
لا غير وصوابه فيه الكلام في عدمه كالكلام في عدم العرض والجواب عن الاول المنع من كون البقاء عرضا زائدا
على الذات سلمنا لكن نمنع امتناع قيام العرض بمثله فان السرعة والبطء عرضان قائمان بالحركة وهي عرض
وعن الثاني انه لم لا يعدم لذاته في الزمان الثالث كما يعدم عندكم لذاته في الزمان الثاني سلمنا لكن جاز
ان يكون مشروطا باعراض لا تبقى فاذا انقطع وجودها عدم سلمنا لكن يستند الى الفاعل ونمنع انحصار
اثره في الايجاد فان العدم ممكن لا بد له من سبب سلمنا لكن يعدم بحصول المانع ونمنع اشتراط طريان
الثاني بعدم الضد الاول بل الامر بالعكس وبالجملة فالاستدلال على نفي الضروري باطل كالحجج في شبه السوفسطائية
فانها لا تسمع لما كانت الاستدلالات في مقابلة الضروريات انتهى قال الناصب خفضه الله اقول ذهب
الاشعري ومن تبعه من الاشاعرة الى ان العرض لا يبقى زمانين فالاعراض جملتها غير باقية عندهم
بل هي على التقضي والتجدد وينقضي واحد منها ويتجدد آخر مثله وتخصيص كل من الآحاد المتقضية
المتجددة بوقته الذي حدث فيه انما هو للقادر المختار بمجرد ارادته كل واحد منها بوقته الذي خلقه فيه فان كل

تمسك بالحس خیانت کردن مرآت

الطريان المستلزم

بكل

يكن له خلفه قبل ذلك الوقت وبعده وانما ذهبوا الى ذلك لانهم قالوا بان السبب المحوج الى المؤثر
هو الحدوث فلزمهم استغناء العالم حال بقائه عن الصانع بحيث لو جاز عليه العدم لما ضر ذلك
علوا كبيرا لما ضر عدمه في وجوده وقد نفوا ذلك بان شرط بقاء الجوهر هو العرض ولما كان هو متجددا
محتاجا الى المؤثر دائما كان الجوهر ايضا حال بقائه محتاجا الى ذلك المؤثر بواسطة احتياج شرطه
اليه فالاستغناء اصلا واستدلوا على هذا المدعى بوجوه منها انها لو بقيت لكانت باقية ببقاء
قائم بها والبقاء عرض فيلزم قيام العرض بالعرض وهو محال عندهم هذا هو المدعى والدليل وذهب الفلاسفة
ومن تابعهم من المعتزلة والامامية الى بقاء الاعراض ودليلهم كما ذكره هذا الرجل ان القول بعدم بقائه
مكابرة للحس وتكذيب للضرورة والجواب انه لا دلالة للمشاهدة على ان المشاهد امر واحد مستمر
لجواز ان يكون امثالا متواردة بلا فصل كالماء الدافق من الانبوب يرى امرا واحدا مستمرا بحسب المشاهدة
وهو في الحقيقة امثال تتوارد على الاتصال ومن قال انه امثال متواردة كان ينبغي على ما زعمه هذا الرجل
ان يكون سوفسطائيا منكرا للمحسوسات وكذا راكب السفينة اذا حكم بان الشط ليس بمتحرك كان ينبغي ان
يحكم بخلاف الحس وقد صورنا قبل هذا مذهب السوفسطائية وبانت ان هذا الرجل كان لم يعرف لفظ السوفسطائي
فانه يطلقه في مواضع لا ينبغي ان يطلق وهو جاهل بمعنى السفسطة ثم ما قال ان الحكم عند العقل الجلي
بان اللون الذي شاهدته في الثوب حين فتح العين هو الذي شاهدته قبل تطبيقها فمقبول لكن حكم العقل
ههنا مستند الى حكم الحس ويمكن ورود الغلط للحس لانه كان بحسب المثل عين الاول كما ذكرنا في مثال الماء الدافق
من الانبوب وكثير من الاحكام يكون عند العقل جليا بواسطة غلط الحس ومن خالف ذلك الحكم كيف يقال انه
مكابر للضرورة ثم ذكر خمسة محالات ترد على مذهبهم الاول ان الانسان وغيره يعدم في كل آن ويوجد
لان الانسان ليس انسانا باعتبار الجواهر الافراد بل لا بد فيه انسانيته من اللون والشكل وكل هذه اعراض
ومعلوم ان كل احد يجد من نفسه انها باقية لا تتبدل في كل آن ومخالفة هذا سفسطة والجواب
ان الاشخاص في الوجود الخارجي يتمايزون بهويات تشخصها لا كما يتبادر اليه الوهم والجوهر لا بحيثية
التي بها الانسان انسان باقية في جميع الازمنة وان توارد عليه الامثال من الاعراض فهذه التشخصات
ليست داخلة في ذاته وهويته المعينة حتى يلزم من تبدلها تبدل الانسان فذات الانسان وهوية الشخص
له باقية في جميع الاحوال وتتوارد عليه الاعراض واي سفسطة في هذا والطامات والخرافات التي يريد ان
يبدل بها حواط السفسطة المذهبية غير ملتفت اليها الثاني انه يلزم تكذيب الحس [illegible] جوابه الثالث ان
لو لم يبق العرض الا آنا والعدم لم يعدم نوعه فكان السواد اذا عدم لم يجب ان يخلفه سواد آخر الى آخر الدليل
والجواب ان السواد اذا فاض على الجسم اعد الجسم لان يفيض عليه سواد مثله والمفيض للسواد هو الفاعل المختار
لكن جرى عادته بافاضة المثل بوجود الاستعداد وان جاز التخلف ولزوم النوع يدل على وجوب افاضة
المثل وهذا بناء في قاعدة القوم في اسناد الاشياء الى الجناب الفاعل القادر الرابع لو جوز العقل عدم
كل عرض في الآن الثاني من وجوده مع استمراره في الحس لجوز ذلك في الجسم اذ الحكم ببقاء الجسم انما هو مستند
الى استمراره في الحس والجواب ان الاصل بقاء كل موجود مستمر والحكم ببقاء الحكم لانه على الاصل وتخلف
حكم الاصل في الاعراض لدليل خارجي فعدم الحكم ببقاء الاعراض لم يكن منافيا للحكم ببقاء الاجسام واما ما قال
ان الشك في ذلك عين السفسطة فقد مر جوابه الخامس ان الحكم بامتناع انعدام الشيء من الاشياء بالنظر
الى الامتناع الذاتي ضروري الى آخر الدليل والجواب ان الاعراض كانت ممكنة لذاتها في الآن الاول وكذلك في الآن

قوله وإذا كانت ممكنة في الثاني جاز عليها البقاء قلنا إمكان الوجود غير إمكان البقاء فجاز أن يكون العرض
ممكن الوجود في الآن الثاني ولا يكون ممكن البقاء وليس على هذا التقدير شيء من الانقلاب الذي ذكره وهذا
الاستدلال في غاية الضعف كما هو ديدنه في الاستدلالات المزخرفة ثم ذكر من الدليلين الذين احتج
بهما الأشاعرة فأول الدليلين قد ذكرنا وما أورد عليه من منع امتناع قيام العرض بالعرض ومنع كون البقاء
زائدا وشيء منهما مذهب الشيخ الأشعري وقد استدل عليهما في محله فليراجع وثاني الدليلين مدخول بما
ذكره وغيره من الأشياء وقد ذكره علماء السنة والأشاعرة منهم وصاحب المواقف وغيره فاعترضاته
على ذلك الدليل الثاني منقولة من كتب أصحابنا انتهى أقول فيه نظر أما أولا فلأن ما ذكره في وجه ذهاب
الأشاعرة إلى عدم بقاء الأعراض لا يسمن ولا يغني من جوع إذ لا يقتضي صحة تلك المقدمة التي اضطروا إلى التزامها
لدفع ذلك الإشكال لجواز أن يكون فاسدة في نفسها كمقدمة الطفرة التي التزمها النظام لدفع الإشكال المشهور
الوارد عليه بتحقق حقيقة الجسم مع ظهور بطلانها ولئن لو تم إنما يقتضي القول بعدم بقاء الأعراض التي يحتاج إليها
بقاء الجوهر لا عدم بقاء الكل كما ذهبوا إليه وأما ثانيا فلأن ما ذكره من جملة وجوه أدلة الأشاعرة مدخول
بأن قيام العرض بالعرض ليس بمحال والعنديات سيما عنديات الأشاعرة لا تقوم حجة على الخصم وأما ثالثا
فلأن ما ذكره من أن دليلهم كما ذكره هذا الرجل آه مدخول بأن الرجل نعم الرجل وهو المصنف قدس سره
لم يذكر دليلا على ما ادعاه من بقاء الأعراض لظهور أنه بديهي لا يحتاج إلى دليل وإنما ذكر لوازم فاسدة
لدعوى الأشاعرة يحصل منها التنبيه على ذلك المدعى البديهي أيضا والحاصل على ما أشار إليه المصنف في اللازم الرابع
وشارح المواقف ذيل هذا المقام أنه كما أن الحكم ببقاء الأجسام ضروري يحكم به العقل بمعونة الحس كذلك الحكم
ببقاء الأعراض كالألوان ضروري يحكم به العقل بمعونة أيضا وما ذكره صورة الاستدلال على ذلك تنبيه على حكم
ضروري فالمناقشة فيها بأمثال توارد الأمثال لا يجدي طائلا وأيضا قد صرح المصنف في منهج إيراده بأن التنبيه على ذلك
ليس بمعنى تحكم الحس والمشاهدة ومع ذلك قد توهم الناصب من كلامه كيف وقد تمم قدس سره على ذلك دعوى
الضرورة العقلية حيث قال هذا مكابرة للحس وتكذيب للضرورة بخلافه فإنه لا حكم أجلى عند العقل بالحسيات
ليس بمجرد الحس من أن اللون آه وفيه إشارة إلى ما ذكره صاحب المواقف عينا وبيان ما نسب إلى العلماء من قدحهم
في الحسيات وهو أن جزم العقل بالحسيات ليس بمجرد الحس بل لا بد مع الإحساس من أمور تنضم إليه فيلجئ تلك
الأمور العقل إلى الجزم بما يجزم به من الحسيات لا نعلم ما تلك الأمور المنضمة إلى الإحساس الموجبة للجزم و
متى حصلت لنا وكيف حصلت فلا يكون الحسيات بمجرد تعلق الإحساس بها يقينية وهذا حق لا شبهة فيه وقد
صرح سيد المحققين قدس سره في شرحه بأن الحسيات والبديهيات هما العمدة في العلوم وهما يقومان حجة على
الغير أما البديهيات فعلى الإطلاق وأما الحسيات فلما ثبت الاشتراك في أسبابها أي فيما يقتضيها من تجربة
أو تواتر أو حدس أو مشاهدة انتهى ولا ريب في أن مسألة بقاء الأعراض مما شاركت فيها جميع العقلاء من الحكماء
والإمامية والمعتزلة ومن تابعهم سوى الأشاعرة الذين هم بمعزل عن الشعور والعقل وأما ما ذكره من التمثيل
بغلط الحس في ماء الفوارة فالغلط فيه ظاهر الظهور سبب الغلط فيه وعدم اشتراك جماعة من العقلاء في
إثباته بخلاف ما نحن فيه من الجسم والعراض فإن السبب الذي ذكروه في غلط الحس عند توارد الأمثال
كما في ماء الفوارة هو أن الحس وإن تعلق بكل واحد منها من حيث خصوصه لكن الخيال لم يتثبت ما به
يمتاز كل منها عن غيره فيتخيل الرائي أن هناك أمرا واحدا مستمرا ثم إن العقل المخلص عن مزاحمة الوهم و
الخيال يجد في ماء الفوارة أمثالا متعددة ويحكم على غلط الحس بأدنى توجه والتفات وليس فيما ذهب إليه النظام

ويدل بظاهره على حدوث ... مد ظ

الملتزم مد

والعنديات مد ظ

أحد العقلاء دون غيره

والأشاعرة

مدد آن جز مدد جامع ما

والاشاعرة من تقضي الاجسام والاعراض وتجددها ووصول مدده واتصاله حتى يتأتى للعقل تجويز الحكم
بغلط الحس في الحكم بالبقاء وكان النظام والاشاعرة وقعوا في ذلك مما قرره الصوفية من الخلق
الجديد من غير ان يتأملوا في حقيقة ما ارادوه من ذلك فانهم ارادوا ان بها ان الماء كما يدوم ويبقى
بالعين وامدادها كذلك الاشياء الظاهرة كلها يبقى بافاضة الله تعالى ولو انقطع مدد الفيض
عنها لحظة لا تنعدمت رأسا وليس ذلك بحكم بتقضي المخلوقات وتجددها آنا فآنا كما ذهبوا اليه
فتأمل واما رابعا فلان ما اجاب به عن اول المحالات الخمسة التي الزمها المص قدس سره فيتجه عليه
ان شارح المقاصد قال موافقا للعبري ان الماهية ان اعتبرت مع التحقق سميت ذاتا وحقيقة فلا يقال
ذات العنقاء وحقيقته بل ماهيته اي ما يتعقل منه واذا اعتبرت لا مع التحقق سميت هوية وقد يراد بالهوية
التشخص وقد يراد به الوجود الخارجي انتهى فان اراد الناصب بالهوية في قوله الاشخاص في الوجود الخارجي
انما يوجدن بهوياتها لا بمشخصاتها آه الماهية المعتبرة لا مع التحقق ففساده ظاهر وان اراد به الوجود
فكذلك لان الوجود مشترك بين الموجودات باتفاق الاشاعرة فكيف يوجب امتيازها وان اراد بها معنى
آخر فليبينه اولياؤه حتى ينظر في صحته وفساده وايضا انا عزل الناصب المشخصات عن كونها مفيدة
للتشخص وسيظهر انها مدخلية في امر سوى ذلك فقد حكم بانها في عدم ارتباطها بها لقاس الاشخاص
بمنزلة الحجر الموضوع بجنب الانسان وهو اشنع سفسطة اورثها اياه اسلافه من الاشاعرة واما

اسعف مرار

خامسا فلان ما اجاب به عن ثاني المحالات اللازمة مدفوع بما تقدم واما سادسا فلان ما اجاب به عن ثالث
المحالات اللازمة مدخول بان حكمه بان مفيض الاستعداد هو السواد الفائض على الجسم من الفاعل المختار
بنا في قاعدة الاشعري من نفي مدخلية شيء سوى قدرته تعالى في حدوث شيء من الاشياء بل صرح صاحب المواقف
في بحث قدم ارادته تعالى بان هذا مذهب الحكماء حيث قال وقالت المعتزلة انها حادثة قائمة بذاته لا في محل ثم
وكانه ماخوذ من قول الحكماء انه عند وجود المستعد للفيض يحصل الفيض انتهى فظهر ان الناصب لضيق

خاف كلوم آه

الخناق عليه اضطر في اصلاح كلام الاشعري الى ضم ما ذهب اليه الفلاسفة مع تشنيعه على اهل العدل في موافقتهم
اياها في بعض المقال مع الفلاسفة وايضا قد مر الكلام على قاعدة جريان العادة وسنا فيه من الفضوح و
العيب وانه فيما نحن فيه من مظان الريب من قبيل الرجم بالغيب واما ما ذكره من ان لزوم النوع يدل على وجوب
افاضة المثل آه فان قصد به الايراد على المص قدس سره فيتجه عليه انه لم يوجب افاضة المثل وانما القائل به الناصب
واصحابه وان قصد به الايراد على اصحابه فهم لم يقولوا بلزوم النوع ووجوب دوامه على انه يمكن حمل كلام المص
على تقدير وجود افاضة المثل فيه على الوجوب العادي الزاما فافهم واما سابعا فلان ما اجاب به عن رابع المحالات
مدفوع بان الاصل والاستصحاب من المسائل التي اختلف الاصوليون في كونها صالحة للتمسك بها في العلوم النظرية
او لا فكيف يجعل حجة فيما يطلب منه اليقين كما فيما نحن فيه واما ثامنا فلان ما اجاب به عن خامس المحالات بان
امكان الوجود غير امكان البقاء آه فمردود بان مراد المص من قوله الاعراض ممكنة لذاتها في الآن الاول
فيكون كذلك في الآن الثاني آه ان الاعراض كانت ممكنة البقاء لذاتها في الآن الاول اي كان متعلقها لا يجاب
فيه فيجب ان يكون ممكن البقاء في الآن الثاني ولم يرد انها ممكنة الوجود في الزمان الاول فيجب ان يكون ممكن الوجود
في الزمان حتى يندفع بان امكان الوجود في الزمان الثاني باق بحاله وانما ارتفع امكان البقاء فيه فيجوز ان يكون
العرض ممكن الوجود في الآن الثاني ولا يكون ممكن البقاء واما تاسعا فلان ما ذكره من ان ثبوت ما يمنع المص
من امتناع قيام العرض بالعرض ومنع كون البقاء زائدا مذهب الاشعري وقد استدل عليه في محله بحجج قوية لنا

نعم قد استدلت الاشاعرة عليها لكن بما يليق بجنسهم وحيثية شجرهم وشارب النار الذي يرتد عن شجرة في
الكودنة والضلالة ويحل ذكر تلك الاسند لالات كتاب المواقف الذي فيه ما هو آخر كلام القوم واودع
فيه جميع ما امكنهم في الذب عن خرافات شجرهم فليطالع ثمة وامثال ما ذكره فلان قلمه ثاني الدليلين مدخول
بما ذكره ونعرض من الاشياء آه فيه اعتراف بصحة كلام المص والحمد لله ويعلم ان هذا الدليل الثاني هو العمدة عند
اصحاب الاشعري كما صرح به صاحب المواقف ومع هذا ظهر انه اضعف الادلة التي في العالم بحيث اعترف الناصب مع عناده
نفسه بانه مدخول واما ما ذكره من ان تلك الاعتراضات مما ذكره علماء السنة والاشاعرة منهم صاحب المواقف
فان اراد بذكرهم لها تحريرها في كتبهم بعد وصولها اليهم من علماء الامامية ومنهم المص قدس سره فهو مسلم
ولا يجديه نفعا وان اراد ان تلك الاعتراضات من نتايج افكار علماء اهل السنة والاشاعرة فهو كذب وافترا
لانه لم يذكر في شيء من كتبهم الا في كتاب المواقف ونحوه مما الف قريبا من زمان تاليف هذا الكتاب بل متاخرا عن زمان المص
بسنين كثيرة كما لا يخفى قال المص رفع الله درجته البحث العاشر في ان القدم والحدوث اعتباريان ذهب بعض
الاشاعرة الى ان القدم وصف ثبوتي قائم بذات الله تعالى وذهبت الكرامية الى ان الحدوث وصف ثبوتي قائم
بذات الحادث وكلا القولين باطل لان القدم لو كان موجودا مغايرا للذات لكان اما قديما او حادثا فان
كان موجودا قديما لكان له قدم آخر ويتسلسل وان كان حادثا كان الشيء موصوفا بنقيضه وهو محال وكان الله تعالى محلا
للحوادث وهو محال وكان الله قبل حدوثه ليس بقديم والكل معلوم البطلان واما الحدوث فان كان قديما لزم قدم
الحادث الذي هو شرطه وكان الشيء موصوفا بنقيضه وان كان حادثا تسلسل والحق ان القدم والحدوث من الصفات الاعتبارية
انتهى قال الناصب خفضه الله اقول ليس كون القدم وصفا ثبوتيا مذهب الشيخ الاشعري وما الف عليه قوله فيه واما قوله
لو كان القدم وصفا ثبوتيا فاما ان يكون قديما فيكون له قدم آخر ويتسلسل فالجواب عنه انا لا نسلم لزوم التسلسل اذ قد يكون
قدم القديم نفسه واستحال ان يكون قدم القدم امرا اعتباريا فان وجود فرد من افراد الطبيعة لا يستلزم وجود
جميعها انتهى اقول يتوجه عليه اولا ان المص لم يقل ان الشيخ الاشعري ذهب الى ذلك بل قال ذهب بعض الاشاعرة
الى ذلك ولا يلزم ان يكون قول اصحابه قولا له فان زيادة الوجود قول لاصحابه الاشاعرة وليس قولا له لانه قايل
بعينية الوجود في جميع الموجودات كما هو المشهور المقرر لدى الجمهور وثانيا ان ما ذكره في الجواب اولا مدخول كما حقق
في الشرح الجديد للتجريد وحاشية القديمة من ان الصفة القائمة بشيء لا يجوز ان يتصف بصفة هي عينها
نعم لو كانت قائمة بالذات استحال اتصافه بصفة هي عينها كالواجب تعالى فانه عين الوجود القايم بالذات ولهذا كان
موجودا بوجود هو عينه فالقدم لما كان قائما بالقديم لم يجز ان يتصف بقدم هو عينه وايضا مدفوع بما سبق
من ان كلام المص الزامي لهم حيث استحالوا عينية الصفات مثلا بانه يلزم ان يقال عالم لا علم له قادر لا قدرة له
اسود لا سواد له وهذا التعليل والتمثيل جار فيما نحن فيه فلا يمكنهم ان يقال في مقابل كلام المص والزامه اياهم
بما ذكر ان قدم القدم عينه كما لا يخفى وثالثا ان ما ذكره ثانيا من ان وجود فرد من افراد الطبيعة لا يستلزم
وجود جميعها مردود بما حققه الكاتبي ايضا من ان نوع الصفة اذا كانت من الموجودات الخارجية لا يجوز
ان يكون فرد منها عارضا للشيء وصفة له ولم يكن تلك الصفة موجودة فقدم القدم لما كان نوعه موجودا
كان عند عروضه للقدم موجودا وبعبارة اخرى لا يجوز ان يكون بعض افراده للحقيقة النوعية الموجودة
وجوديا موجودة في الخارج وبعضها اعتبارية ممتنع الوجود فيه فالبياض مثلا لما كان شانه الوجود في الخارج
لم يجز ان يتصف به الشيء اتصافا يترتب عليه الآثار الا بان يوجد في موصوفه بالوجود الخارجي والا
لزم ان يجوز كون الجسم ابيض بالبياض المعدوم ومتحركا بالحركة المعدومة وهذا سفسطة ظاهر البطلان

دت عن رفع ومنع ق

حقق دار

مرح بوطلا

صرح به الفاضل الشارح الجديد للتجريد وتلقاه بعض اجلة المتاخرين بالقبول وهو حق لا ريب فيه
رغماً لانف الناصب الجاهل السفيه وللفاضل ان بديهة العقل حاكمة بانه اذا كانت الصفة معدومة
لا يمكن اتصاف الموجود بها اتصافاً يترتب عليه الآثار فانه كما لا يمكن اتصاف الجسم الموجود
بالبياض المعدوم اتصافاً يترتب عليه تفريق البصر كذلك لا يمكن اتصاف القدم الموجود ذاته
بالقدم المعدوم بحيث يترتب عليه ثبوت القدم وايضاً القائل بثبوت القدم وقيامه بذاته تعالى
يلزمه القول بثبوت قدم القدم ايضاً لان السبب الذي حمل على القول بذلك في القدم موجود
لو لم يكن ثابتاً لم يكن اتصاف القدم به اتصافاً حقيقياً ثم لا يخفى ان الناصب لم يتعرض للجواب عما
نسب الى الكراهية لانقراضهم وان كانوا من اهل السنة والجماعة قال المصنف رفع الله درجته
البحث الحادي عشر في العدل وفيه مطالب الاول في نقل الخلاف في مسائل هذا الباب اعلم ان هذا اصل
عظيم تبتني عليه القواعد الاسلامية بل الاحكام الدينية مطلقاً وبدونه لا يتم شيء من الاديان ولا
يمكن ان يعلم صدق نبي من الانبياء على الاطلاق الا به على ما نقرره فيما بعد ان شاء الله تعالى
وبئس ما اختاره الانسان لنفسه مذهباً خرج به عن جميع الاديان ولم يمكنه ان يتعبد الله
بشرع من الشرايع السابقة واللاحقة ولا يجزم به على نجاة نبي مرسل او ملك مقرب او مطيع في
جميع احواله من اولياء الله وخلصائه ولا على عذاب احد من الكفار والمشركين وانواع الفساق و
العاصين فلينظر العاقل المقلد هل يجوز له ان يلقى الله تعالى بمثل هذه العقايد الفاسدة والآراء الباطلة
المستندة الى اتباع الشهوة والانقياد للمطامع انتهى قال الناصب خفضه الله اقول عقد هذا البحث
لاثبات العدل الذي يثبتونه الامامية والمعتزلة وحاصله انهم يقولون باختيار العبد في الافعال وانه
خالق افعاله وان الله لا يمكن تعذيب العبد الا عند عدم الاختيار ويقولون بوجوب جزاء العاصي و
بالحسن والقبح العقليين وغيرها مما يذكره في هذا الفصل ويدعي ان الخروج عن هذا يوجب عدم
متابعة نبي من الانبياء وهذه دعوى باطلة فاسدة ونحن ان شاء الله تعالى نذكر في هذا البحث كل
مقالة من قول الامامية ومن الاشاعرة على حدة ونذكر حقيقة تلك المسئلة فانه تبين بالانصاف ان شاء الله
اقول سيرى الناظر ان شاء الله تعالى قيام البرهان على دعاوي الامامية ومذهبهم من السمع والعقل
ويدل على ان اهل العدل والتوحيد هم القائلون بما ذكره المصنف قوله تعالى شهد الله انه لا اله الا هو و
الملائكة واولوا العلم قائماً بالقسط لا اله الا هو العزيز الحكيم ان الدين عند الله الاسلام الآية قال
صاحب الكشاف ان قوله تعالى لا اله الا هو توحيد وقوله قائماً بالقسط تعديل فاذا اردفه قوله
ان الدين عند الله الاسلام فقد آذن ان الاسلام هو العدل والتوحيد وهو الدين عند الله وما عداه
فليس عنده في شيء من الدين وفيه اشارة الى ان من ذهب الى تشبيه او ما يؤدي اليه كاجازة الرؤية
او ذهب الى الجبر الذي هو محض الجور لم يكن على دين الله الذي هو الاسلام وهذا بين جلي كما ترى انتهى
وللفاضل التفتازاني في حاشيته على الكشاف هنا كلمات قد الفنا لدفعها رسالة منفردة سميناها انس
التوحيد في تفسير آية العدل والتوحيد قال المصنف رفع الله درجته قالت الامامية ومتابعوهم من المعتزلة
ان الحسن والقبح عقليان مستندان الى صفات قائمة بالافعال او وجوه واعتبارات تقع عليها وقالت
الاشاعرة ان العقل لا يحكم بحسن الشيء البتة ولا بقبحه بل كل ما يقع في الوجود من انواع الشرور كالظلم
والعداوة والقتل والشرك والالحاد وسب الله تعالى وسب ملائكته وانبيائه واوليائه فانه حسن قال

اتصاف بر

سئل العدل

الناصب خفضه الله اقول الحسن والقبح يقال لمعان ثلثة الاول صفة الكمال والنقص يقال العلم حسن والجهل
قبيح ولا نزاع في ان هذا امر ثابت للصفات في انفسها وان مدركه العقل ولا تعلق له بالشرع الثاني
ملائمة الغرض ومنافرته وقد يعبر عنهما بهذا المعنى بالمصلحة والمفسدة فيقال الحسن ما فيه مصلحة
والقبيح ما فيه مفسدة وذلك ايضا عقلي اي يدركه العقل كالمعنى الاول الثالث تعلق المدح والثواب
بالفعل عاجلا او اجلا والذم والعقاب كذلك فما تعلق به المدح في العاجل والثواب في الاجل يسمى حسنا
وما تعلق به الذم في العاجل والعقاب في الاجل قبيحا وهذا المعنى الثالث هو محل النزاع فهو عند الاشاعرة
شرعي وذلك لان افعال العباد كلها ليس شيء منها في نفسه بحيث يقتضي مدح فاعله وثوابه ولا ذم فاعله
وعقابه وانما صارت كذلك بواسطة امر الشارع بها ونهيه عنها وعند المعتزلة ومن تابعهم من الامامية عقلي
وادراك الحسن والقبح موقوف على حكم الشرع والشرع كاشف عنهما فيما لا يستقل العقل بادراكه وفيما يستقل
فالعقل حاكم هذا مذهب الفريقين فنسأل معشر العقلاء باي مذهب يلزم ان يكون الظلم والعدوان والقتل
والشرك وسب الله ورسوله وما ذكره من الترهات والطامات حسنا هل الشرع حسن هذه الاشياء وحكم
بحسنه وعلى تقدير ان يكون الشرع حاكما بالحسن هل قال الاشاعرة ان الشرع حكم بحسن هذه الاشياء
حتى يلزم ما يقول فعلم ان الرجل كودن طامات متعصب يتعصب لنفسه لا لله ورسوله والنبي الا ترى
ان العقلاء ربما ينظرون في هذا الكتاب فيفتضح عندهم ما اجهله من رجل متعصب نعوذ بالله من شر
الشيطان وشركه اقول قد اجمعت الامة على انه تعالى لا يفعل القبيح ولا يترك الواجب لكن الاشاعرة من جهة
انه لا قبيح منه ولا واجب عليه ولذلك اسندوا خلق جميع الافعال اليه تعالى سواء كانت حسنة او قبيحة والامامية
والمعتزلة من جهة انه يترك القبيح ويفعل الواجب وهذا الخلاف مبني على ان الحسن والقبح عقليان او شرعيان
هذا ملخص التخصيص وقد ظهر منه ان الاشاعرة حيث حكموا بان لا قبح منه تعالى وبالنسبة اليه فقد جوزوا
ان يصدر عنه تعالى ما يستقبحه العقل واتضح ان انكار الناصب لا يستوي باقل من النقل انما ذلك الانكار
والتاويل تمويه وتدليس لدفع شناعة الناس والا فمعتقدهم نفي العدل كما صرح به شيخهم وشاعرهم نظامي
الكنجوي حيث قال شعر اگر عدلست در دريا و در كوه چه آيد در شاهي من در اندوه اگر تيغ دو ران جهانست
چرا بر دن ترا ناحق مرادست اگر بيمر شد بسان كو دون چرا بخشد ترا شير و مرا خون وسيجيء تحقيق مسئلة
الحسن والقبح في موضعه اللايق به ان شاء الله تعالى قال المصنف رفع الله درجته وقالت الامامية ومتابعوهم
من المعتزلة ان جميع افعال الله تعالى حكمة وصواب ليس فيها ظلم ولا جور ولا كذب ولا عبث ولا فاحشة والفواحش
والقبائح والكذب والجهل من افعال العباد والله منزه عنها وبريء منها وقالت الاشاعرة ليس جميع افعاله تعالى
حكمة وصوابا لان الفواحش والقبائح كلها صادرة عنه تعالى لانه لا مؤثر غيره انتهى قال الناصب خفضه الله اقول
مذهب الاشاعرة انه تعالى لا يفعل القبيح ولا يترك الواجب وذلك من جهة انه لا قبيح منه ولا واجب عليه
فلا يتصور منه فعل قبيح ولا ترك واجب وجميع افعاله تعالى حكمة وصواب والفواحش والقبائح من مباشرة
العبد للافعال ولا يلزم من قولنا لا مؤثر في الوجود الا الله ان يكون الفواحش والقبائح صادرة عنه بل هي صادرة
من العبد ومن مباشرته وكسبه والله تعالى خالق للافعال لا قبح بالنسبة اليه بل قبح الفعل من مباشرة العبد كما يجيء
في بحث خلق الاعمال فما نسبه اليهم هو افتراء محض ناش من تعصبه وغرض فاسد انتهى اقول لما قال الناصب
بانهم انما حكموا بان الله تعالى لا يفعل القبيح لاجل انه لا قبح منه تعالى ولا واجب عليه فقد اعترف بانه يصدر منه تعالى
ما يستقبحه العقل كما مر ويكفي في الدليل على انهم قائلون بصدور الفحشاء عنه تعالى ما حكاه الشارح الجديد للتجريد

با قدرش ... و دستور

ناصر

انه

انه دخل القاضي عبد الجبار دار الصاحب بن عباد فرأى الاستاد ابا اسحق الاسفرايني الاشعري فقال سبحان من
تنزه عن الفحشاء تعريضا للاستاد بانهم ينسبون الفحشاء الى الله تعالى فقال الاستاد سبحان من لا يجري في
ملكه الا ما يشاء فافهم واما ما ذكره من ان الفواحش والقبايح من مباشرة العبد للاعمال الخ فهو كلام مبني
على القول بالكسب وسيبطله المص قدس سره وعن قريب نشير الى كلامه انشاء الله تعالى وكفاك فيه ايضا الا ما اشتهر
من انه لا معنى لحال البهشمي وكسب الاشعري قال المص رفع الله درجته وقالت الامامية نحن نرضى بقضاء الله
كله حلوه ومره لانه لا يقضي الا بالحق وقالت الاشاعرة لا نرضى بقضاء الله كله لانه قضى بالكفر والفواحش والمعاصي
والظلم وجميع انواع الفساد قال الناصب خفضه الله اقول بقول الاشاعرة نحن نرضى بقضاء الله تعالى كله الكفر
والفواحش والمعاصي والظلم وجميع انواع الفساد ليست هي القضاء بل هي المقضيات والفرق بين القضاء والمقضي ظاهر
وذلك لانه ليس يلزم من وجوب الرضاء بالشيء باعتبار صدوره عن فاعله وجوب الرضا به باعتبار وقوعه صفة
لشيء آخر اذ لو صح ذلك لوجب الرضاء بموت الانبياء وهو باطل اجماعا والانكار المتوجه نحو الكفر انما هو بالنظر الى
المحلية لا الى الفاعلية وللكفر نسبة الى الله سبحانه باعتبار فاعليته له وايجاده اياه ونسبة اخرى الى العبد
باعتبار محليته له واتصافه به والانكار باعتبار النسبة الثانية دون الاولى ثم انهم قالوا بان
التمكين على الشرور من الله تعالى والتمكين بالقبيح قبيح فيلزمهم ما يلزمون به الاصحاب انتهى اقول حاصل
كلام الاشاعرة ما ذكره الناصب من الفرق بين القضاء والمقضي ان ههنا امرين قضاء وهو فعل
قائم بذات الله تعالى ومقضي وهو المفعول المنفصل عنه فالقضاء كله خير وعدل وحكمة فنرضى به كله
والمقضي قسمان منه ما يرضى به ومنه ما لا يرضى به وفيه نظر اما اولا فلانا لو سلمنا ان القضاء غير
المقضي لكن الرضاء باحدهما يستلزم الرضاء بالآخر واما ثانيا فلان ما قيل من ان الرضاء انما يعني ليس
بمرضي مردود لان القايل رضيت بقضاء الله تعالى لا يريد انه رضي بصفة من صفات الله تعالى بل يريد انه راضي
بمقتضى تلك الصفة وهو المقضي ولا ينفعهم الاعتذار بوجوب الرضاء به من حيث ذاته وكونه فعله تعالى وعدم
الرضاء به من حيث المحلية والكسب لبطلان الكسب على ما سيجي ان شاء الله تعالى وتوضيحه ان كون الكفر
كسبا بقضائه تعالى وقدره وجب الرضاء به من حيث هو كسب وهو خلاف مذهبكم وان لم يكن بقضاء وقدر بطل
اسناد الكائنات باجمعها الى القضاء والقدر مع ان الحديث النبوي وهو قوله صلى الله عليه وآله وسلم لم يرض بقضائي
يدل على ان الرضاء بالمقضي من حيث ذاته واجب واما ما ورد من انه تعالى خالق الخير والشر فاريد بالشر
ما لا يلائم الطبع وان كان مشتملا على مصلحة لا ما كان قبيحا خاليا عن المصالح فان الشر يطلق على
معنيين احدهما غير الملائم للطبع كخلق الحيوانات المؤذية والثاني ما يكون مستلزما للفساد كالشرور
واللواطة والردة وامثالها والمنفي عن الله تعالى الشر بالمعنى الثاني دون الاول واما ثالثا فلان ما ذكره
من دعوى الاجماع على بطلان الرضاء بموت الانبياء عليهم السلام اسخف من دعواه الاجماع على امامة ابي بكر ثم
موت الانبياء عليهم السلام غير ملايم للطبايع امته من حيث حرمانهم عن سعادة ارشاده وشرف صحبته لانهم لا
يرضون بذلك ويعترضون به على الله تعالى كيف والعاقل يعلم ان الاصلح بحال الانبياء عليهم السلام خلاصهم
من مضيق الدنيا ووصولهم الى لقاء ربهم وايضا يمكن ان يكون حكمته تعالى مقتضية لبعث نبي آخر ويكون
الاصلح بحال النبي الثاني عدم بقاء الاول الى غير ذلك من المصالح التي لا يمكن من الشعور بها ونحو ذلك
من الخرافات يهدي اليها العقل واما رابعا فلان ما ذكره من ان التمكين من القبيح قبيح مردود بان القبيح
هو التمكين من خصوص القبيح لكنه تعالى لم يمكن المكلفين عنه فقط بل مكنهم من كل من الحسن والقبيح فافهم

عليهم الوجود واعطاهم القدرة والارادة وخلق لهم الآلات وفعل الالطاف وارسل الرسل وبعث الحجج وانزل
الشرائع واقام البراهين لكل مكلف وكانوا كلهم على شرائط الوصلة لهم الى الثواب فمن قبل منهم ما عرض
له وجعل وصلة الى الثواب سعد من قبل نفسه ومن ابى فقد شقي من قبل نفسه وذلك يجري مجرى من اولم
وليمة وبسط بساطا وفتح الدهليز واذن للناس في الدخول اذنا عاما وارسل رسله الى كلهم فمن وصل
منهم الى مائدته استمتع ومن لم يصل حرم ذلك من قبل نفسه لا من قبل صاحب الوليمة والحمد لله على نعمائه
قال المصنف رفع الله درجته قالت الامامية والمعتزلة لا يجوز ان يعاقب الله الناس على فعله ولا يلومهم على
ولا تزر وازرة وزر اخرى وقالت الاشاعرة لا يعاقب الله الناس الا على ما لم يفعلوه ولا يلومهم الا على
ما لم يصنعوه وانما يعاقبهم على فعله فيهم يفعل فيهم سبه وشتمه ثم يلومهم عليه ويعاقبهم لاجله ويخلق فيهم الجحود
ثم يقول فما لهم عن التذكرة معرضين ويمنعهم من الفعل ويقول ما منع الناس ان يؤمنوا انتهى قال الناصب خفضه الله
اقول مذهب الاشاعرة ان الله تعالى خالق كل شيء كما نص عليه في كتابه ولا خالق سواه ويعاقب الناس على كسبهم ومباشرتهم
الذنوب والمعاصي ويلوم العباد بالكسب القبيح وهو يخلق الاشياء والله يخلق الاعراض ولكن العبد مباشر للاعراض
فهو معرض للوم من يباشر الفعل من خلقه وكذا المنع انتهى اقول النص الدال على ان الله تعالى خالق كل شيء مخصوص
بالعقل الحاكم بانه تعالى لا يخلق ذاته المقدسة وبمعارضة النصوص النقلية كقوله تعالى تبارك الله احسن الخالقين
والادلة العقلية الدالة على ان العبد فاعل لفعل نفسه كما سيجيء فيكون المراد انه تعالى خالق لجميع الافعال
المنسوبة اليه او نقول انه تعالى انما قال انه خالق كل شيء تمدحا واستحقاقا للعبادة فلا يصح الحمل على انه خالق
لبعض الاشياء كافعال نفسه لان كل حيوان عند الامامية والمعتزلة كذلك فلا يجوز ان يكون التمدح لفعل
نفسه لكونه انقص ولجل وكبر ذاتا ونفعا فلا حاجة في افادة التمدح الى العموم واما حديث الكسب فسيجيء
الكلام فيه في موضعه ان شاء الله تعالى قال المصنف رفع الله درجته قالت الامامية ان الله تعالى لا يفعل شيئا عبثا
بل انما يفعل لغرض ومصلحة وانه يعوض لمصالح العباد ويعوض المؤلم بحيث ينتفي العبث والظلم وقالت الاشاعرة
لا يجوز ان يفعل الله تعالى شيئا لغرض من الاغراض ولا لمصلحة ويؤلم العبد بغير مصلحة ولا عوض بل يجوز ان يخلق
خلقا في النار مخلدين فيها ابدا من غير ان يكون قد عصوا اولا قال الناصب خفضه الله اقول مذهب الاشاعرة
ان افعال الله تعالى ليست معللة بالاغراض وقالوا لا يجوز تعليل افعاله تعالى بشيء من الاغراض كما سيجيء
بعد هذا ووافقهم في ذلك جماهير الحكماء والالهيين وهو يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد ان اراد تخليد عباده
في النار فهو المطاع والحاكم ولا تأثير للعصيان في افعاله بل هو المؤثر المطلق انتهى اقول لا يخفى ان اهل السنة
يشنعون على الامامية والمعتزلة بموافقتهم للفلاسفة في بعض المسائل وان وقع تلك الموافقة على سبيل الندرة
وهنا افتخر الناصب بموافقة الحكماء للاشاعرة ومن المضحكات انه اورد بدل الفلاسفة بالوف سيجيء
شيوعا المجمع ان ما نسبه اليهم من موافقتهم للاشاعرة في نفي تعليل افعال الله تعالى عن الاغراض افتراء
عليهم وانما ذلك شيء فهمه بعض القاصرين عن ظواهر كلامهم وقد صرحوا بخلافه في مواضع منها ما ذكره
بعض المتالهين من المتاخرين بحث قال في خطبة بعض مصنفاته والصلوة على الغاية والمقصود محمد
منبع الوجود ثم قال في شرحه ولقائل ان يقول انكم تنفون الاغراض بالنسبة الى افعال الجواد المطلق و
قلتم انه فياض الوجود ولو انه موجود مطلقا فلا يستلزم لشيء من الاغراض والاغراض تحقق معنى
الجود كما قررتموه فكيف اثبتم الغاية وجعلتموها هنا العلة في الفيض وذلك ينافي ما قررتموه اجاب بانا
لا نمنع الغرض مطلقا وانما ننفي الغرض المستلزم للاستكمال او لاظهار الكمال ولم نمنع الغاية اللازمة

وليمة بهماني اولم وليمة كرد دستور

تزر تزكي ولا تزر وازرة وزر اخرى اي ولا تحمل حاملة حمل اخرى

نقل الحكماء تبعيدا للاذهان عما كانوا يشنعون على الامامية والمعتزلة من موافقة الفلاسفة ثم جعل الاشاعرة المتأخرين من الفلاسفة صح صح

قال المصنف رفع الله درجته في نهاية [illegible]
[illegible]

في افعال الكامل لان فعل الكامل يجب ان يكون كاملا في حد ذاته لاستحالة ان يصدر عن الكامل
ما ليس بكامل بل افعاله كلها كمالات مستلزمة لحكم واغراض وغايات يعجز العقول عن تفصيلها واذا تحقق
ذلك لم يلزم التناقض بين ما قررناه آنفا وبين ما اثبتناه ههنا من ان الغاية من الافاضة المذكورة
والمقصود الحقيقي منها هو النشأة المحمدية من حيث ان انساق الوجود على ترتيبه مؤديا الى التمام
بالوجود الكامل الظاهر فيه خصائص تلك الوجودات فيصح ان يقال انها كلها مقصودة بالعرض لانها
كالشروط والاسباب المعدة لهذه النشأة الخاتمة فلا جرم صح ان يقال انها الغاية والمقصود
وهذا دقيق لا يفهمه الا اهل الالباب لا من قنع بالقشور انتهى كلامه واما قول الناصب وان اراد
تخليد عباده في النار فهو المطاع آه ففيه انه يقتضي نفي الحكمة والمصلحة عن افعاله تعالى ايضا ويعلم منه ان
ما يذكره المتاخرون من الاشاعرة في بعض المواضع من انا ننفي الغرض والغاية دون الحكمة والمصلحة كلام لا
اصل له عندهم وانما ذكروه عند ضيق الخناق والاستحياء عن الافتضاح عند العقلاء انتهى قال المصنف رفع الله درجته
وقالت الامامية لا يحسن في حكمة الله تعالى ان يظهر المعجزات على يد الكذابين ولا يصدق المبطلين ولا يرسل
السفهاء والفساق والعصاة وقالت الاشاعرة يحسن كل ذلك وقال الناصب خفضه الله اقول لا حسن ولا
قبح بالعقل عند الاشاعرة بل جرى عادة الله تعالى بعدم اظهار المعجزة على يد الكذابين لا لقبحه عقلا وهو
يرسل الرسل وهم الصادقون ولو شاء الله تعالى ان يبعث من يريد من خلقه فهو الحاكم في خلقه ولا يجب عليه شيء
ولا شيء منه قبيح يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد انتهى اقول ما ان الاشاعرة لا حسن ولا قبيح عندهم بالعقل فقد دل
على انهم معزولون عن العقل بل عن الشرع ايضا كما سيجيء تحقيقه ان شاء الله تعالى واما قاعدة جريان العادة فقد سبق
الكلام في بطلانها بما لا مزيد عليه فالبناء عليه كالبناء على الهواء والرقم على الماء ثم لا يخفى ان قول الناصب ولو شاء الله
تعالى ان يبعث من يريد من خلقه فهو الحاكم آه صريح في جواز بعث النبي الكاذب فان قوله من يريد من خلقه عام يشمل
للصادق والكاذب ولم يصرح به استحياء وهو دليل على تعنتهم فافهم قال المصنف رفع الله درجته وقالت الامامية ان الله
تعالى لم يكلف احدا فوق طاقته وقالت الاشاعرة لم يكلف الله احدا الا فوق طاقته وما لا يتمكن من تركه وفعله
ولامهم على ترك ما لم يعطهم القدرة على فعله وجوزوا ان يكلف الله تعالى مقطوع اليد الكتابة ومن لا مال له الزكاة ومن
لا يقدر على المشي للزمانة الطيران الى السماء وان يكلف العاجز الزمن المفلوج الاجسام وان يجعل القديم محدثا والمحدث
قديما وجوزوا ان يرسل رسولا الى عباده بالمعجزات ليأمرهم بان يجعلوا الجسم الاسود ابيض دفعة واحدة ويأمرهم بالكتابة
للسطر لا يخلق لهم الايدي والآلات وان يكتبوا في الهواء بغير دواة ولا مداد ولا قلم ولا يد ما يقرأه كل احد [illegible]
ربنا اعدل واحكم من ذلك قال الناصب خفضه الله اقول تكليف ما لا يطاق جائز عند الاشاعرة لانه لا يجب على الله
شيء ولا يقبح منه فعل اذ يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد ومنعه المعتزلة لقبحه عقلا وقالوا انهم لا بد ان يقولوا بوقوعه فان
الله تعالى اخبر بعدم ايمان ابي لهب وكلفه الايمان فهذا تكليف ما لا يطاق لان ايمانه محال وفي خلافه لانه ان آمن لزم
الكذب في خبر الله تعالى وهو محال اتفاقا وهذا الذي يلزم المعتزلة القول بتكليف ما لا يطاق على مراتب اوسطها ما لا يتعلق
به القدرة الحادثة عادة سواء امتنع تعلقها به لا لنفس مفهومه كخلق الاجسام ام لا بان يكون من جنس ما يتعلق به
كحمل الجبل والطيران الى السماء والامثلة التي ذكرها الرجل الطامات فهذا يجوزه الاشاعرة وان لم يقع بالاستقراء
وبقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها وقد عرفت معنى هذا التجويز فيما سبق انتهى اقول قد مر ان الوجوب
الذي ذهب اليه الامامية والمعتزلة انما هو بمعنى ايجاب الله تعالى على نفسه شيئا بمقتضى حكمته كما دل عليه قوله تعالى كتب
على نفسه الرحمة وغير ذلك لا بمعنى ايجاب غيره تعالى شيئا عليه كما توهمه الاشاعرة والايجاب بهذا المعنى مما يجب القول

زمانه بالفتح بیماری که دراز کشد
نعت منه مرآة

بسبب عدم الدليل عليه كما عرفت واما قوله يفعل ما يشاء فان اراد به الاشارة الى قوله تعالى يفعل الله ما يشاء فتوجه
عليه انه لا يستلزم انتفاء القبيح ايضا وهو ظاهر فلا يدل على صدور القبيح منه تعالى وان ذكره كلاما من عند نفسه
من غير الاشارة الى الآية فلا التفات اليه اصلا واما قوله والحال انهم لا يبدلون بقولوا به فان الله تعالى اخبر
بعدم ايمان ابي لهب الخ فمردود بان لنا الى سند وجوه عن ذلك فان شبهة اخبار الله تعالى بعدم ايمان ابي لهب
شبهة تحقيقية عتيقة دسيسة كثيرا ما اجاب عنه العلامة قدس سره في كتاب تهذيب الاصول ونهاية الوصول بالمنع من
الاخبار بعدم ايمان ابي لهب فالوعيد بانه سيصلى نارا لا يدل على الاخبار بعدم تصديقه النبي صلى الله عليه وآله
لامكان تعذيبه للظلم كالفاسق والمؤمن قلنا ان تقول انه سيصلى النار بعد تعذيبه بعدم ايمانه وكذا قوله تعالى في
قصة نوح انه لن يؤمن من قومك الا من قد آمن اي بعد بعدم صلاحه الله تعالى الى ذلك سلمنا لكن يمنع انهم
كلفوا التصديق النبي صلى الله عليه وآله فيما اخبر به من عدم تصديقهم بسبب جواز ورود حال غفلتهم او نومهم
او بعد تكليف وتوسيم ان تصديق الله تعالى في كل ما اخبر به من الايمان لم يلزم منه امره بتصديق هذا الخبر عينا لان
الايمان انما يجب تحققه به لا بما جاء به مطلقا سواء علم المكلف او لم يعلمه ولا نم ان هذا الخبر مما علم ابو لهب تحققه
به حتى يلزم تصديقه به وتحقيقه ان الايمان التصديق الاجمالي بان كل ما جاء به فهو حق وليس في هذا التصديق
الاجمالي من ابي لهب استحالة واما التصديق التفصيلي فهو مشروط بعلمه بوجود هذا الخبر عينا ولا نم علم ابي لهب به حتى
يلزم المحال ولنختم هذا الفصل ببعض المناظرات الجارية في هذا الباب قال عدلي لصغير المجبرة كان فرعون
يقدر على الايمان قال لا قيل افعلم موسى انه لا يقدر قال نعم قيل فلم بعثه الله اليه قال سخرية به وجمع النظام
والنجار للمناظرة فقال له النجار لم يدفع ان يكلف الله عباده ما لا يطيقون فسكت النظام فقيل له لم سكت
قال كنت اريد بمناظرته ان الزمه القول بتكليف ما لا يطاق فاذا التزمه ولم يستحي فما الزمه وقال مجبر لعدلي
وكان ظريفا ما دليلك على ان الاستطاعة قبل الفعل قال الهرة والفارة قال المجبر لي قال اما قلت لا الفتنة
لولا ان الفارة تعلم ان السنور يقدر على اخذها لما هربت منها وسأل عدلي لمجبر عن قوله تعالى وما منع الناس
ان يؤمنوا قال هذا لا معنى له لانه المانع لهم قال فما معنى قوله ما يفعل الله بعذابكم ان شكرتم وآمنتم قال
فتفعل ذلك لهم ويعذبهم من غير ذنب لا معنى لهذه الآيات قال هذا رد للكتاب قال الشيخ اسمع ان كان
هذا هو المذهب وسيجيء تفصيل الكلام في هذه المسألة في المطلب الثامن المعقود للبحث بالذات عنها فانتظر
قال المصنف رفع الله درجته وقالت الامامية ما اضل الله تعالى احدا من عباده عن الدين ولم يرسل
رسولا الا بالحكمة والموعظة الحسنة وقالت الاشاعرة قد اضل الله كثيرا من عباده عن الدين ولبّس عليهم
واغواهم وانه يجوز ان يرسل رسولا الى قوم ولا يأمرهم الا بسبه ومدح ابليس فيكون من سب الله
ومدح الشيطان واعتقد التثليث والالحاد وانواع الشرك مستحقا للثواب والتعظيم ويكون من مدح
الله طول عمره وعبده بمقتضى اوامره وذم ابليس دائما في العقاب المخلد واللعن المؤبد وجوزوا
ان يكون فيمن سلف من الانبياء من لم يبلغنا خبره ومن لم يكن شريعته الآخر قال الناصب خفضه الله
اقول مذهب الاشاعرة ان الله تعالى خالق كل شيء ولا يجري في ملكه الا ما شاء ولا يجوزون وجود الاله
في الخلقة كالمجوس بل يقولون هو الهادي وهو المضل كما نص عليه في كتابه المجيد يضل من يشاء ويهدي
من يشاء وهو تعالى يرسل الرسل ويأمرهم بارشاد الخلائق وما ذكره الرجل الطامات من جواز ارسال
الرسل بغير هذه الهداية فقد علمت معنى هذا التجويز وان المراد من هذا التجويز نفي وجوب شيء عليه
وهذه الطامات المبتذلة لقلوب العوام لا ينفع ذلك الرجل وكل ما شبهه من الطامات افتراء يلزم اهل السنة

الطامات

بما علم

والجاعل والهداية انتهى اقول لايذهب عليك ان قوله ان الله تعالى خالق كل شئ انما ثبت الى مصنوب
الآية الموجبة لما قصده الناصب من العموم وقد مر ان عمومها مخصوص بقوله تعالى فتبارك الله احسن
الخالقين وبغيره من ادلة العقل والنقل واما قوله لايجري في ملكه الا ما يشاء فليس بقرآن
ولاحديث كما توهمه بعضهم وانما هو كلام ذكره ابو اسحق الاسفرايني الاشعري عند مناظرة القاضي عبد
الجبار المعتزلي ثم اشتهر والتبس بالحديث فلا يعبأ به واما قوله ولايجوزون وجود الآلهة والخلق
كالمجوس ففيه ان اهل العدل والتوحيد لم يقولوا بقدم الخلق ولا بعدم كونهم مخلوقين لله تعالى
حتى يلزمهم القول بتعدد الآلهة كالمجوس وانما يلزم مشابهة المجوس والنصارى لاهل السنة القائلين
بقدم الصفات الزائدة وعدم خلقها لله تعالى اياها فليفهم الناصب ذلك وليعلم ان من كان بيته من
الزجاجة لايرجم الناس بالحجر ومن كان ثوبه من الكاغذ يحترز من المطر واما ما استدل به على
انه تعالى هو الهادي والمضل من قوله تعالى يضل من يشاء ويهدي من يشاء فهو مدفوع بما فصله الاصحاب
في تحقيق معنى الهداية والضلالة وحاصله ان الهدى يستعمل في اللغة بمعنى الدلالة والارشاد نحو ان
علينا للهدى وبمعنى التوفيق نحو والذين اهتدوا زادهم هدى وبمعنى الثواب نحو سيهديهم ويصلح
بالهم في صفة المقتولين ونحو ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات يهديهم ربهم بايمانهم جنات تجري
من تحتهم الانهار وبمعنى الفوز والنجاة نحو لو هدانا الله لهديناكم اي لو نجانا لانجيناكم لانكم اتباع
لنا فلو نجانا لنجيتم وبمعنى الحكم والتسمية نحو فما لكم في
المنافقين فئتين الى قوله اتريدون ان تهدوا من اضل الله المعنى مالكم مختلفين فيهم فبعضكم
يسميهم مهتدين وبعضكم يسميهم بخلاف ذلك اتريدون ان تسموا مهتديا من سماه الله ضالا وحكم
بذلك عليه ومنه قول الشاعر شعر ما زال يهدي قومه ويضلنا جهلا وينسبنا الى الكفار واما
الضلال ففيه لغتان ضل واضل واما لفظ ضل فقد يكون لازمة نحو ضل الشئ اي ضاع وهلك
ومنه قوله تعالى قالوا ضلوا عنا اي ضاعوا وقوله ضل من تدعون الا اياه اي ضاع وبطل وقد يكون
متعدية نحو ضل فلان الطريق والدار وضل عنهما اذا جهل مكانهما ومنه قوله تعالى فقد ضل سواء السبيل
واما لفظة اضل فيأتي على وجوه احدها ان يكون بمعنى ضل المتعدية ويكون الهمزة للفرق بين ما يفارقه
مكانه وما لا يفارقه قال ابو زيد يقال ضل الطريق ولا يقال اضلها لما كانت لا يفارق مكانها ويقال اضل بعيره
ولا يقال ضل عن بعيره لما كان بعيره يفارق مكانه اللهم الا ان لا يكون البعير يفارق مكانه بان
يكون مربوطا او محبوسا فيكون كالطريق فيقال عنه ضل عن طريقه ولا يقال اضله وثانيها ان يكون
من ضل اللازمة التي بمعنى ضاع وبطل فترد الهمزة لتعديته الى الواحد فيقال اضله اي اضاعه وابطله ومنه
قوله تعالى اضل اعمالهم اي ابطلها وثالثها بمعنى الحكم والتسمية يقال اضل فلان فلانا اي حكم عليه بذلك وسماه به كقوله
شعر ما زال يهدي قومه ويضلنا وكقول الكميت في مدح اهل البيت عليهم السلام شعر وطائفة قد اكفروني بحبكم
وطائفة قالوا مسيء ومذنب ومنه قوله تعالى اتريدون ان تهدوا من اضل الله ورابعها بمعنى الوجدان
والمصادفة يقال اضللت فلانا اي وجدته ضالا كما يقال اجبنته وابخلته اي وجدته كذلك وعليه حمل قولهم
واضله الله على علم اي وجده وقد حمل ايضا على معنى الحكم والتسمية وعلى معنى العذاب وخامسها ان يفعل
ما عنده يضل ويضيفه الى نفسه مجازا الا جل ذلك كقوله تعالى يضل به كثيرا اي يضل عنده كثيرا وان جاز ان
يحمل هذه الآية على معنى يحكم فيه بضلالة كثير او على ما ذهب اليه الناصبة يجوز ان يجعل الله هذا القرآن ضلالا
لا

[illegible]

حلقه وان الملك وخلا وملجا به تعالى عما يقول الكافرون علوا كبيرا وسادسها ان يكون من جهة
التعدية وترد الهمزة للتعدية الى مفعول ثان ويصير متعدية الى اثنين نحو اضله الطريق ومنه قوله ربنا
اضلونا السبيلا وقوله ليضل عن سبيله بالضم وانكاد ليضلنا عن آلهتنا ونحو ذلك وهذا هو الاضلال بمعنى
الاغواء وهو محل الخلاف بيننا وبين الناصبة فى اصابه ولم يرد فى القرآن ولا فى السنة شى يضاف الى الله تعالى
بهذا المعنى فلا يكون لهم فى ذلك شبهة هذا كما عرفته واعلم ان قول الناصبة ان الله تعالى هو المغوى عن
الدين المضل عن الرشد المانع عن سواء السبيل وان كل ضلالة هو فاعله باطل مضمحل ولا دليل لهم عليه
واما نحن فدليلنا اللغة والمعنى والعقل والسمع اما اللغة فلم يرد لفظ اضل بمعنى خلق الضلال الا لفظ
هدى بمعنى خلق الاهتداء مع ان من حمل غيره على سلوك طريق جرى الاهمال هداه اليها وكذا الشمس من يقرع
من طريق جرى الاهمال اضله عنها واما المعنى فمدائه لاخلاف بيننا وبين الناصبة ان التكليف لا يصح الا مع البيان
والاضلال والاغواء هو التلبيس فلا يصح ان يجامع التكليف وايضا فلو كان الله اضلهم عن الهدى لما امكن الاحتجاج
عليهم بالكتب والرسل ولكان لا معنى للترغيب والترهيب والوعد والوعيد والتوبيخ فى نحو قوله تعالى فما لهم عن التذكرة
معرضين وما منع الناس ان يؤمنوا اذ جاءهم الهدى ونحو ذلك وايضا فالاضلال والاغواء الوارد على سبيل
التلبيس انما يصدر ممن يعجز عن المنع والقهر كالشيطان وهو ظاهر واما العقل فهو ما ثبت من ان الله تعالى
عدل حكيم لا يكلف العباد ما لا يطيقون ولا يواخذهم بما لا يذنبون اذ ذلك يؤدي الى ابطال الكتب والرسل والتكليف
ويرفع فائدة الامر والنهي ونحو ذلك وايضا فكيف ينهى عن الاضلال والاغواء ويفعله والطارق من العقلاء ينزه نفسه
عن ان يفعل ما نهى عنه ولهذا قال شعيب عليه السلام وما اريد ان اخالفكم الى ما انهاكم عنه ان اريد الا الاصلاح
وقال تعالى اتأمرون الناس بالبر وتنسون انفسكم وفى الاخبار انه نزل بقوم موسى بلاء فسأل ربه عن سبب ذلك
فقال فيكم رجل نمام فقال موسى اخبرنا به يا رب لننفيه فقال تعالى كيف اعيب حسدا ثم افعله وقال الشاعر شعر
لا تنه عن خلق وتاتي مثله عار عليك اذا فعلت عظيم وبالجملة فلو ثبت ان بعض الجاهلين سرد ذلك وقلت
لو فساد او اضلال منك وان لعويت على عبيدي واضللتهم عن الرشد لو اثبت مواثبة مضطر الى انك نسبت اليه
صفات النقص فكيف يضاف الى احكم الحاكمين وارحم الراحمين واما السمع فلنا فيه طريقان احدهما فى انه تعالى خلق
جميع الخلق وارشدهم والثاني فى انه لم يضل احدا بالمعنى المختلف فيه اما الطريق الاول فقال تعالى ان علينا للهدى
فبين ان عليه ان يهدي الناس وقال تعالى هدى للناس وبينات وقال واما ثمود فهديناهم فاستحبوا العمى
على الهدى وقال فاما ياتينكم مني هدى وقال قد جاءكم بصائر من ربكم وقال وعلى الله قصد السبيل وقال
افمن يهدي الى الحق احق ان يتبع وقال او تقول لو ان الله هداني وقال وما منع الناس ان يؤمنوا اذ جاءهم الهدى
وامثال هذا كثير واما الطريق الثاني فدليله ان الله تعالى اضاف الاضلال بالمعنى المختلف فيه الى غيره فقال واضلهم
ونحوه ان الذين يضلون عن سبيل الله ولاضلنهم ولامنينهم ليضل عن سبيل الله وقد ضلوا واضلوا كثيرا
واضلونا السبيلا فازلهما الشيطان عنها واتبعوا ما تتلو الشياطين وزين لهم الشيطان لا يفتننكم
الشيطان كما اخرج ابويكم ربنا هؤلاء اضلونا ربنا ارنا اللذين اضلانا من الجن والانس وما كان الله
ليضل قوما بعد اذ هداهم وامثال ذلك كثير واما احاله لما اراد به من معنى تجويز ارسال الرسل
بغير هذه الهداية على ما ذكره سابقا فقد سبق مرارا اما انه كلام مظلم لا اصابة فيه فتذكر ولا تتبع
الهوى فيضلك عن سبيله قال المصنف رفع الله درجته قالت الامامية قد اراد الله تعالى الطاعات
واحبها ورضيها واختارها ولم يكرهها ولم يسخطها وانه كره المعاصي والفواحش ولم يحبها ولا ارتضاها

وقد اعترف فخر الدين الرازي بهذا في اوائل تفسيره سورة البقرة منه رحمه

بل يقال ... وانما يقال انه اضل اذا لبس عليه واورد من الشبهة ما يلتبس عليه الطريق فلا يهتدي له منه رحمه

طارق فرق ما ليوم ... في سورة هود

ولا ارتضاها

ولا اختار بها وقالت الاشاعرة قد اراد الله من الكافر ان يشتمه ويعصيه واختار ذلك وكره ان يمدحه
وقال بعضهم احب وجود الفساد ورضي بوجود الكفر قال الناصب خفضه الله اقول مذهب الاشاعرة كما سبق
ان الله تعالى مريد لجميع الكائنات فهو يريد الطاعات ويرضى بها للعبد ويريد المعاصي بمعنى التقدير لان الله
مريد للكائنات فلابد يكون كل شيء بتقديره وارادته ولكن لا يرضى المعاصي والارادة غير الرضاء وهذا
الرجل يحسب ان الارادة هو عين الرضاء وهذا باطل واما قوله كره ان يمدحه فهذا عين الافتراء
وكذا قوله احب الفساد ورضي بوجود الكفر ولا عجب هذا من الشيعة فان الافتراء والكذب طبيعتهم
وبه خلقت غرايزهم انتهى اقول قد مر مرارا ان الارادة بمعنى التقدير لم يجئ في الاستعمال ولم يصطلح عليه
سواء احد من اصحابه ولا غيرهم ممن يعتد بهم مع عدم جدواه واما ما ذكره من ان الارادة غير الرضا فقد
قلد فيه صاحب المواقف حيث قال الرضا ترك الاعتراض والله يريد الكفر للكافر ويعترض عليه ويؤاخذه به وقد يريد
ان العبد لا يريد الآلام والامراض وليس مامورا بارادتها وهو مامور بترك الاعتراض عليها بل هو والارادة صادقة
فالرضا اعني ترك الاعتراض يغاير الارادة انتهى وليس عندي لها او لا فلانا لا نسلم ان الرضا بمعنى ترك الاعتراض
بل هو ارادة صادقة لما فعل الله تعالى لا يشوبه في ذلك تردد ولا مزاحمة مراد آخر كما يشعر به كلام ابن قيم الحنبلي
في شرح منازل السائرين وغيره في غيره واما ثانيا فلان تفسير الرضاء بترك الاعتراض اصطلاح منهم لا يعرفه اهل اللغة
ومن البين ان القرآن لا يترك باصطلاح حادث منهم فان الرضا على ما يقتضيه لغة القرآن مستلزم
للارادة او ارادة مخصوصة على ان ارادة الكفر من شخص والاعتراض عليه قبيح بحسب العقل فلا يصح اسناده
اليه تعالى وايضا ذلك التفسير غير مانع اذ يدخل فيه ترك الاعتراض الناشي من الخوف فان ذلك لا يسمى
رضاء ولو سلم فلا يدل هذا التفسير على مغايرته للارادة غاية الامر ان يكون نوعا من الارادة كما ان العزم
يكون نوعا منه فان الارادة قد يكون مع سبق تردد وقد يكون بدون سبقه واما ثالثا فلانا لا نسلم انه تعالى
يريد الكفر من الكافر ولهذا يعترض عليه لا لانه يريده ولا يرضيه كما زعمه واما رابعا فلانا لا نسلم ان الرضاء
مامور به ولم يجئ الامر به وانما جاء الثناء على اصحابه ومدحهم ثم جاء الامر بالصبر وهو غير الرضاء نقل ابن قيم
عن القاضي ابو يعلى والباقلاني ومن وافقهما انهم قالوا لم يرد دليل من الكتاب والسنة على جواز الرضا بكل
قضاء فضلا عن وجوبه واستحبابه فاين امر الله عباده او رسوله ان يرضوا بكل ما قضاه وقدره واما
ما يروى من الاثر من لم يصبر على بلائي ولم يرض بقضائي فليتخذ ربا سوائي فقد قال ابن القيم انه اثر
اسرائيلي لم يصح عن نبينا صلى الله عليه وآله وسلم وايضا فقد ذهب بعضهم الى انه من جملة الاحوال التي
ليست بمكتسبة وانه موهبة محضة فكيف يؤمر به وليس مقدورا ولو سلم بناء على عدم ملائمة ظاهر المدح
والثناء على اهله الثناء عليهم فنقول عدم اتحاد الرضا والارادة ينافي قول الاشعري وقدماء اصحابه على ما
نقله ابن قيم وابن همام في المسايرة حيث قالا ان هؤلاء يقولون ان كل ما شاءه وقضاه فقد احبه و
رضيه وبالجملة لا معنى لارادة الله تعالى امرا الا رضاه ولا محبته وكيف لا شاءه ويكونه وكيف يجمع ارادته له
وبغضه وكراهته كما هو حاصل كلام القوم ولقد ظهر مما نقلناه ان الفرق بين الارادة والرضا مما
تفرد به المتأخرون من منتحلي مذهب الاشاعرة كصاحب المواقف واقرانه دون المتقدمين عليهم
فكلام المص مع المتقدمين فافهم قال المص رفع الله درجته وقالت الامامية قد اراد النبي صلى الله عليه وآله
من الطاعات ما اراده الله تعالى وكره من المعاصي ما كرهه الله وقالت الاشاعرة بل قد اراد النبي صلى الله عليه وآله
كثيرا مما كرهه الله تعالى وكره كثيرا مما اراده الله انتهى قال الناصب خفضه الله اقول غرضه من هذا الكلام

قال ش رح في بعض التفاسير بعد قوله يوقف
عند ارادة العقاب ان الامر بعقوبته
على درجات ثلث الامر

عكسا اى ان الله تعالى يريد كفر الكافر والنبي عليه السلام يريد ايمانه وطاعته فوقع المخالفة بين
الارادتين واذا لم يكن احد منهما مريدا للشيء يكون كارها له هكذا زعم وقد علمت ان معنى الارادة
من الله ههنا هو التقدير ومعنى الارادة من النبي ميله الى ايمانهم ورضاه به والرضا والميل غير الارادة
بمعنى التقدير فان الله يريد كفر الكافر بمعنى انه يقدّر له في الازل هكذا والنبي صلى الله عليه وآله لا يريد
كفره بمعنى انه لا يرضى ولا يستحسنه فهذا جمع بين ارادة الله تعالى وعدم ارادة النبي صلعم ولا محذور نعم
لو رضي الله بشيء ولم يرض رسوله بذلك الشيء وسخط كان ذلك محذورا وليس هذا مذهب احد انتهى
اقول فيه ما مر ان ارادة التقدير من الارادة مخالف لاجماع القوم وليس الا من مخترعاته الذي لم يجد مهربا
عن الاشكال الا به وبينا انه مع ذلك لا يجديه نفعا فتذكر قال المصنف رفع الله درجته وقالت الامامية قد اراد الله
تعالى من الطاعات ما ارادته انبيائه وكره ما كرهوه واراد ما كره الشياطين من الطاعات وكره ما ارادوه
من الفواحش وقالت الاشاعرة بل قد اراد الله ما ارادته الشياطين من الفواحش وكره ما كرهوه من كثير
من الطاعات ولم يرد ما ارادته الانبياء من كثير من الطاعات بل كره ما ارادته منها انتهى قال الناصب خفضه الله
اقول هذا يرجع الى معنى الارادة التي ذكرناها في الفصل السابق وهذا الرجل لم يفرق بين الارادة و
الرضا وجعل تشنيعاته ناشئة من عدم هذا الفرق واما قوله كره الله ما كره الشياطين من الطاعات
فهذا افتراء على الاشاعرة انتهى اقول قد مر ان معنى الارادة التي ذكره لا معنى له ولا يجدي له في دفع الاشكال
والالزام وان الفرق بين الارادة والرضا ليس بمجد فتشنيع المصنف قدس سره للاشاعرة واقع في موقعه
واما ما ذكره من ان القول بان الله تعالى يكره ما كره الشياطين افتراء على الاشاعرة آه فليس كما زعمه لانهم
وان لم يقولوا بذلك صريحا لكن يلزمهم القول به من قولهم بعدم وجوب شيء على الله تعالى لزوما لا مرد له وايضا
قد سبق في الفصل السابق من الناصب في تقرير كلام المصنف ان الله تعالى يريد كفر الكافر على مذهب الاشاعرة والنبي
عليه السلام يريد ايمانه وطاعته فوقع المخالفة بين الارادتين واذا لم يكن احد منهما مريدا له يكون كارها له انتهى
فنقول اذا لزم من ذلك كراهة الله تعالى لما اراده النبي صلى الله عليه وآله وسلم من الايمان والطاعة ومن البين ان الشيطان
فيكره ذلك فيلزم ان يكره الله تعالى ما يكرهه الشيطان كما ذكره المصنف قدس سره قال المصنف رفع الله درجته قالت الامامية
قد امر الله عز وجل بما اراده ونهى عما كرهه وقالت الاشاعرة قد امر الله بكثير مما كرهه ونهى عما اراده قال الناصب
خفضه الله اقول قد عرفت فيما سلف ان الله تعالى لا يجب عليه شيء ولا يقبح بالنسبة اليه فله ان يامر بما شاء وينهى عما
شاء ولعل المخالفين من هذا انه يلزم على هذا التقدير ان يامر بما يكره وينهى عما يريده فقد عرفت جوابه ان المراد
لما عدم وجوب شيء عليه هذا التجويز ينفي الوجوب وان لم يقع شيء من الامور المذكورة في الوجود فالامر بالمكروه والنهي
عن المراد جائز ولا يكون واقعا وهو محال عادة وان جاز عقلا بالنسبة اليه كما مر غير مرة وسيجيء تفاصيل هذا في
عند مقالات الامر فيما ياتي ان شاء الله انتهى اقول العادة لا يمنع الوقوع وقد ذكرنا سابقا ان جريان العادة لا يوجب على الله
تعالى عندهم ولا يلزمهم الوقوع فيما هو بما عنه انتهى كما لا يخفى قال المصنف رفع الله درجته وهذه خلاصة اقاويل الفريقين
في عدل الله عز وجل وقول الامامية في التوحيد فيما هو فرع له العدل فانهم يقولون ان الله تعالى واحد لا قديم
سواه ولا اله غيره ولا يشبه الاشياء ولا يجوز عليه ما يجوز عليها من الحركة والسكون وانه لم يزل ولا يزال
حيا قادرا عالما مدركا لا يحتاج الى الاشياء يعلم بها ويقدر ويحيى وانه لما خلق الخلق امرهم
ونهاهم ولم يكن آمرا ولا ناهيا قبل خلقه لهم وقالت المشبهة انه يشبه خلقه ووصفوه بالاعضاء والجوارح وانه
لم يزل آمرا وناهيا ولا يزال قبل خلق خلقه ولا يستفيد بذلك شيئا ولا يفيد غيره ولا يزال آمرا وناهيا بعد خراب العالم

يعني ان الاشاعرة لا يثبتون الرضا والكراهة بالنسبة الى الشيء وانما يثبتون كراهة ما لا يكون منه رحمه

هو بذاته

الاجسام

وبعد الخ

وبعد الحشر والنشر دائما بدوام ذاته وهذه المقالة في الامر والنهي ودوامهما مقالة الاشعرية ايضا وقالت الاشاعرة
ايضا انه تعالى قادر عالم حي الى غير ذلك من الصفات بذوات قديمة ليست هي الله ولا غيره ولا بعضه ولولاها
لم يكن قادرا عالما حيا تعالى الله عن ذلك انتهى قال الناصب خفضه الله اقول اكثر ما في هذا الفصل قد مر جوابه
فيما سبق من الفصول على ابلغ الوجوه بحيث لم يبق للمرتاب ريب وما لم يذكر جوابه من كلام هذا الفصل فيما سبق
هو ما قال في الامر والنهي وان الاشاعرة يقولون بدوامهما فالجواب انهم لما قالوا بالكلام النفساني وانه صفة لذات الله تعالى
فيلزم ان يكون هذه الصفة ازلية وابدية والكلام لما اشتمل على الامر والنهي يكون الامر والنهي في الكلام النفساني ازليا وابديا
ولكن لا يلزم ان يكون آمرا وناهيا بالفعل قبل وجود الخطاب والمخاطبين حتى يلزم السفه كما سبق بل الكلام بحيث لو تعلق بالخلق
عند التلفظ به يكون المتكلم به آمرا وناهيا وهذا نوع لاثبات الكلام النفساني فاي عيب في هذا الكلام انتهى اقول قد سبق
دفع اجوبة الناصب على وجه لا مزيد عليه بحيث لا يتطرق الريب اليه واما ما ذكره هاهنا من الجواب وزعم ان كلام المص في قوله انه
تعالى لم يزل آمرا وناهيا مبني على ما ذكره الاشاعرة في الكلام النفساني فباطل بل مبني على ما ذكروه في اصول الفقه من
جواز الامر بالمعدوم وعلى تقدير البناء على ما ذكروه في الكلام المنقول ان كلامهم صريح في ان الامر والنهي من الامر و
الناهي موجود في الازل بالفعل لكن تعلق الامر والنهي بالمامور والمنهي انما هو عند وجودهما واهليتهما للتكليف
ولولا ادعاء هذا لما احتاجوا الى اثبات الكلام النفسي في الحكم بثبوت اثبات الكلام النفسي ابطلناه كما لا يخفى قال المص
رفع الله درجته قالت الامامية ان انبياء الله وائمته منزهون عن المعاصي عما لا يستحق وينفردون بتعظيم اهل البيت
عليهم السلام الذين امر الله تعالى بمودتهم وجعلها اجر الرسالة فقال الله تعالى قل لا اسئلكم عليه اجرا الا المودة
في القربى وقالت السنة كافة انه يجوز عليهم الصغائر وجوزت الاشاعرة عليهم الكبائر قال الناصب خفضه الله
اقول اجمع اهل الملل والشرائع كلها على وجوب عصمة الانبياء عن تعمد الكذب فيما دل المعجز القاطع على صدقهم فيه كدعوى
الرسالة وما يبلغونه من الله واما سائر الذنوب فاجمعت الامة على عصمتهم من الكفر وجوز الشيعة اظهار الكفر
تقية عند خوف الهلاك لان اظهار الاسلام ح القاء للنفس في التهلكة وذلك باطل قطعا لانه يفضي الى اخفاء
الدعوة بالكلية وترك تبليغ الرسالة اذ اولى الاوقات بالتقية وقت الدعوة للضعف بسبب قلة الموافق وكثرة
المخالفين واما غير الكفر من الكبائر فمنعه الجمهور من الاشاعرة والمحققين واما الصغائر عمدا فجوزه الجمهور
الا الصغائر الخسية كسرقة حبة او لقمة للزوم المخالفة لمنصب النبوة هذا مذهبهم فنسبة تجويز الكبائر على
الانبياء الى الاشاعرة افتراء محض واما ما ذكر من تعظيم انبياء الله تعالى واهل بيت النبوة فهو من شعائر اهل
السنة والتعظيم ليس بعداوة الصحابة كما زعم الشيعة والروافض بل التعظيم اداء حقوق عظيم قدرهم في
المتابعة وذكرهم بالتعظيم واعتقاد قربهم من الله ورسوله وهذا خصلة اتصف به اهل السنة والجماعة انتهى
اقول قد مر وسيجيء في مسئلة النبوة ان اهل السنة انما اوجبوا عصمة الانبياء عن الكبائر بعد البعثة واجمعوا
على جواز صدورها عنهم قبل البعثة قال ابن همام الحنفي في المسايرة شرط النبوة المذكورة الى قوله والعصمة عن
الكفر واما من غيره مما سنذكره من موجبات النبوة متاخر عنها ثم قال وجوز القاضي وقوع الكفر قبل البعثة
عقلا قال واما الوقوع فالذي صح عند اهل الاخبار والتواريخ انه لم يبعث من اشرك بالله طرفة عين ولا من
كان فاسقا فاجرا ظلوما وانما بعث من كان تقيا زكيا امينا مشهور النسب والخلق وذلك في قضية السمع وموجب
العقل التجويز والتوبة ثم اظهار المعجزة يدل على صدقهم وطهارة سرائرهم فيجب توقيرهم ويندفع النفور
عنهم وخالف بعض اهل الظواهر انتهى وقال صاحب المواقف في مسئلة عصمة النبي صلى الله عليه وآله وسلم ما يقرب
من كلام ابن همام ثم قال في مبحث الامامة عند نفيه لعصمة الفاطمة المعصومة المظلومة عليها السلام وايضا

اى المتصف بوصف الآمرية ومن
كونه ناهيا والاوقات انتزاعات
بدون هذا الوصف موجود في الازل
بلا شبهة منه رحمه

عصمة الانبياء قد تقدم ما فيه انتهى فاقول ما فيه واما ما نسبه الى الشيعة من تجويز اظهار الكفر على الانبياء تقية فهو افترا
عليهم ونقل المعاندين من اهل السنة توهموا ذلك من استماع اطلاق جواز التقية فنسبوا اليهم ولو فرض صدور ذلك
عن الانبياء من فرق الشيعة فالامامية الذين هم المحقون المحققون بحذافيرهم قد نفوا علومهم مقتبسة عن مشكاة النبوة
والولاية مبرؤن عن ذلك لا تصانيف علمائهم خالية عنه واما الذي ذكروه فهو ان التقية جائزة وربما وجبت و
عرفوها بانها اظهار موافقة اهل الخلاف فيما يدينون به خوفا وقد استثنوا منها اول زمان الدعوة وكذا وطئ الشكوك على
خلاف مذهب اهل الحق فلا يصل بالمنا وكذا التصرف في المال المضمون عند لو اقتضت التقية اخذه الى غير ذلك فكيف يجوزون
اظهار الكفر على الانبياء عليهم السلم تقية مع قولهم بحجية العقل واعتنائهم بتتبع ادلته فهم اولى بوجدان الدليل الذي
ذكره الناصب نقلا عن المواقف في امتناع اظهار الكفر على الانبياء ع وسيجيء لهذا المقام مزيد تاييد وتفصيل
في مبحث عصمة النبي والامام عليهما السلام مع ان الدليل المذكور ماخوذ من كتبهم ومصنفاتهم كما لا يخفى على المتتبع واما قوله
والتعظيم لمن عاداه من الصحابة فمردود بان الامامية لا يوجبون على احد تعظيم جميع الصحابة كما يشعر به اطلاق كلامه
بل الجماعة الذين غصبوا الخلافة عن ذوي القربى من اهل بيت النبي صلوات الله عليهم ولا ريب في ان تحقق تعظيمهم
ومحبتهم يتوقف على عداوة هؤلاء والبراءة عنهم اذ لا يمكن الجمع بين ما امرنا الله تعالى به في محكم كتابه من مودة
ذوي القربى وما ثبت من شكاياتهم عليهم السلم عنهم على ما سنذكر النص في مسئلة الامامة وقد اشار اليه ايضا الشيخ
العارف الرباني محيي الدين الاعرابي في فتوحاته المكية وقد بلغنا ان رجلا قال لامير المؤمنين عليه السلم انا احبك
واتولى عثمان فقال له اما الآن فانت اعور فاما ان تعمى واما ان تبصر ولعمري ما ذكره على من تولى اصدك
ولا احب من صوب غاصبك ولا اكرمك تكريم من هضمك ولا اعظمك تعظيم من ظلمك ولا اطاع الله فيك
مفضل العادي عليك ولا اهتدى اليك مضلل موالي النهار فانه ولمن والنه ولنعم ما قيل شعر تود عدوي
ثم تزعم انني صديقك ان الراي عنك لعازب قال المصنف رفع الله درجته فلينظر العاقل من نفسه الى المقالتين
وليلمح المذهبين وينصف في الترجيح ويعتمد على الدليل الواضح الصحيح ويترك تقليد الآباء والمشايخ
الآخذين بالاهواء وغرتهم الحيوة الدنيا بل ينصح نفسه ولا يعول على غيره فلا يقبل عذره غدا في القيامة
اني قلدت شيخ الفلاني او وجدت آبائي واجدادي على هذه المقالة فانه لا ينفعه ذلك يوم القيمة يوم تبرء
المتبعون من اتباعهم ويفرون عن اشياعهم وقد نص الله تعالى على ذلك في كتابه ولكن اين الآذان
السامعة والقلوب الواعية وهل يشك العاقل في الصحيح من المقالتين وان مقالة الامامية هي احسن
الاقاويل وانها اشبه بالدين وان القائلين بها هم الذين قال الله تعالى فيهم فبشر عبادي الذين يستمعون
القول فيتبعون احسنه اولئك الذين هداهم الله واولئك هم اولوا الالباب فالامامية هم الذين
قبلوا هداية الله واهتدوا بها وهم اولوا الالباب وليتصف العاقل من نفسه انه لو جاء مشرك وطلب
شرح اصول دين المسلمين في العدل والتوحيد رجاء ان يستحسنه ويدخل فيه معهم هل كان الاولى
ان يقال له حتى يرغب في الاسلام ويتزين في قلبه انه من ديننا ان جميع افعال الله تعالى حكمة وصواب
وانا نرضى بقضائه وانه منزه عن فعل القبائح والفواحش ولا يقع منه ولا يعاقب الناس على فعل يفعله
فيهم ولا يقدرون على دفعه عنهم ولا يتمكنون من امتثال امره بل خلق فيهم الكفر والشرك ويعاقبهم عليها
ويخلق فيهم اللون والطول والقصر ويعذبهم عليه او يقال ليس في افعاله حكمة وصواب وانه امر
بالسفه والفاحشة ولا نرضى بقضاء الله وانه يعاقب الناس على ما فعله فيهم وهل الاولى ان نقول من
ديننا ان الله لا يكلف الناس ما لا يقدرون عليه ولا يطيقون او نقول انه يكلف الناس ما لا يطيقون ويعاقبهم

واظهار

العازب الكلاء البعيد ق

ويلومهم على ترك

ويلومهم على ترك ما لا يقدرون على فعله وهل الأولى أن نقول إنه يكره الفواحش ولا يريدها ولا يحبها
ولا يرضاها أو نقول إنه يحب أن نشتم ونسب ونعصى بأنواع المعاصي ويكره أن نمدح ونطاع ويعذب الناس
لم كانوا كما أراده ولا يكونون كما كرهه وهل الأولى أن نقول إنه تعالى لا يشبه الأشياء ولا يجوز عليه ما يجوز عليها
أو نقول إنه يشبهها وهل الأولى أن نقول إن الله يعلم ويقدر ويحيى ويدرك لذاته أو نقول إنه لا يدرك
ولا يحيى ولا يقدر ولا يعلم إلا بذوات قديمة لولاها لم يكن قادرا ولا عالما ولا غير ذلك من الصفات وهل
الأولى أن نقول إنه لما خلق الخلق أمرهم ونهاهم أو نقول إنه لم يزل في القدم ولا يزال بعد إفنائهم طول
الأبد يقول أقيموا الصلوة وآتوا الزكوة لا يخلو به تعالى أصلا وهل الأولى أن نقول إنه تعالى يستحيل رؤيته
والإحاطة بكنه ذاته أو نقول يرى بالعين إما في جهة من الجهات له أعضاء وصورة أو يرى بالعين لا في جهة
وهل الأولى أن نقول إن أنبياءه وأئمته منزهون عن كل قبيح وسخيف أو نقول إنهم اقترفوا المعاصي
المنفرة عنهم وإنه يقع منهم ما يدل على الخسة والرذالة كسرقة درهم وكذب فاحش ويداومون على ذلك
مع أنهم محل وحيه وحفظة شرعه وأن النجاة يحصل بامتثال أوامرهم القولية والفعلية فإذا عرفت
أنه لا ينبغي أن يذكر لهذا السائل عن دين الإسلام إلا مذهب الإمامية دون قول غيرهم عرفت عظم موقعهم
في الإسلام وتعلم انحصار زيادة بصيرتهم لأنه ليس في التوحيد دليل ولا جواب عن شبهة إلا من أمير المؤمنين
وأولاده عليهم السلام أخذ وكان جميع العلماء يستندون إليه على ما يأتي فكيف لا يجب تعظيم الإمامية والاعتراف بعلو
منزلتهم فإذا سمعوا شبهة في توحيد الله تعالى أو في عبث بعض أفعاله انقطعوا بالفكر فيها عن كل أشغالهم فلا
تسكن نفوسهم ولا تطمئن قلوبهم حتى يتحققوا الجواب عنها ومخالفوهم إذا سمعوا دلالة قاطعة على أن الله تعالى
لا يفعل الفواحش والقبائح ظل ليله ونهاره مغموما مهموما طالبا لإقامة شبهة يجيب بها حذرا أن يقع
عنده أن الله لا يفعل القبيح فإذا ظفر بأدنى شبهة قنعت نفسه وعظم سروره بما دلت الشبهة عليه من أنه يفعل
القبيح وأنواع الفواحش عز الله تعالى فشتان ما بين الفريقين وبعدا بين المذهبين ونشرع الآن في تفصيل
المسائل وكشف الحق منها بعون الله تعالى ولطفه قال الناصب خفضه الله أقول حاصل ما ذكر في هذا الفصل
تحكيم الإنصاف والرجوع إلى الوجدان والدليل في ترجيح مذهب الإمامية وأن المصنف إذا ترك التقليد و
نظر إلى المذهبين بنظر الإنصاف علم أن مذهب الإمامية مرجح ومثل هذا في حال من أراد دخول
الإسلام وحاول أن يتبين عنده ترجيح مذهب من المذاهب فلا شك أن معتقدات الإمامية أبين
وأظهر عند العقول وأقرب من سائر المذاهب إلى التلقي والقبول ونحن إن شاء الله تعالى في هذا الفصل
نحذو حذوه ونجاوبه فصلا بفصل وعقيدة بعقيدة على شرط تجنب التهمة والافتراء ونحافظ شريطة
الصدق والإنصاف فنقول لو استجار مشرك في بلاد الإسلام وأراد أن يسمع كلام الله رجاء أن ينجحه
ويميل قلبه إلى الإسلام فطلب من العلماء أصول دين المسلمين في العدل والتوحيد ليرغب بفهمه إلى الملة
البيضاء فيا معشر العقلاء هل كان الأولى أن يقال له حتى يرغب ويتزين الإسلام في قلبه أن لا إله الذي
يدعوك إلى طاعته وعبوديته هو خالق كل الأشياء وهو الفاعل المختار ولا يجري في ملكه إلا ما أراد وهو
يحكم ما يريد لا شريك له في الخلق والتصرف في الكائنات ولا يسقط ورقة ولا يتحرك نملة إلا بحكمه وإرادته
وقضائه وقدره دبر أمور الكائنات في أزل الآزال وقدر ما يجري وما يصدر عنهم قبل خلقهم وإيجادهم
ثم خلقهم وأمرهم ونهاهم وأفعاله المجيدة حكمة وصواب ولا قبح في فعله ولا يجب عليه شيء وكل ما يفعل
في العباد من إعطاء الثواب وإجراء العقاب فهو تصرف في ملكه ولا يتصور منه ظلم لا يسأل عما يفعل وهم

اقتراف ورزيدن واع

يسالون وهو ممتنع من فعل القبائح اذ لا قبيح بالنسبة اليه ونحن نرضى بقضائه والقضاء غير المقضي وهل الاولى
هذا او يقال لا اله الا الذي يدعون اليه له شركاء في الخلق فانت تخلق فعلك وكل الناس يخلقون افعالهم
وهو الموجب الذي لا تصرف له في الكائنات بالارادة والاختيار بل هو كالنار اذا صادفت الحطب يجب عليها الاحراق
والعبد اذا عمل حسنة وجب عليه الثواب بهذه الحسنة كالدين على رقبته يجب له اداء ثوابها واذا عمل سيئة
يجب عليه عقابها وليس له ان يتفضل ويتجاوز بفضله من ذلك الذنب بل الواجب واللازم عليه عقابه كالنار
الواجب عليها الاحراق وانه خلق العالم ولم يجر له قضاء سابق وعلم متقدم بل يحدث الاشياء على سبيل الاتفاق
وله الشركاء في الخلق هو يخلقه والناس يخلقون وهل الاولى ان يقال له من دينا ان الله تعالى حاكم قادر مختار
يكلف الناس كيف ما شاء لانه يتصرف في ملكه فان اراد كلفهم حسب طاقتهم وجاز له ولا يمتنع عليه ان يكلف فوق
الطاقة ولكن بفضله وكرمه لم يكلف الناس فوق الطاقة ولم يقع هذا او يقال انه يجب عليه ان يكلف الناس حسب
طاقتهم وليس له التصرف فيهم ويمتنع عليه التكليف بحسب ما اراد وهل الاولى ان يقال له ان كل ما يجري في العالم فهو بتقدير
وارادته ولكن الخير والطاعة برضاه ويحبه والشر والمعصية بغير رضاه او يقول انه مغلول اليد فيجب عليه ان يخلق
الخير وهو خالقه ولا يخلق الشر فللشر فاعل غيره وله شركاء في الملك والتصرف فهل الاولى ان يقال له ان الله تعالى لا
يشبه الاشياء ولكن له صفات ما نعلم وفيها انه من صفاته نفسه غير ان صفات نفسه حادثة وصفاته
تعالى قديمة او يقول انه لا صفات له ولا يجوز عليه ان يعرف بصفاته من صفات الكمال فهل الاولى ان يقال له ان الله
تعالى عالم بعلم ازلي قادر بقدرة ازلية حي بحيوة سرمدية متكلم بكلام ازلي او يقال له ان الصفات سلوبية عنه
وليس له علم ولا قدرة بل ذاته يعلم الاشياء بلا علم فتحير ذلك المسكين ان العالم كيف يعلم بلا علم والقادر كيف
يفعل بلا قدرة وهل الاولى ان يقال له ان الله تعالى كان في الازل متكلما بكلام نفسي هو صفة ذاته وبعدما
خلق الخلق خاطب الرسل بذلك الكلام وامر الناس ونهاهم او يقال له انه خلق الكلام وليس هو متكلم فان
خالق الكلام لا يسمى متكلما وانه احدث الامر والنهي بعد الخلق بلا تقدير وارادة سابقة وهل الاولى ان
يقال ان الله تعالى مرئي يوم القيمة لعباده ليزداد بذلك شغفه في عبادة ربه ورجاء ان ينظر اليه يوم القيمة
ولكن هذه الرؤية بلا كيفية كما نرى ونعلم او يقال له هذا الرب لا ينظر اليه في الدنيا ولا في الاخرة
وهل الاولى ان يقال ان انبياء الله تعالى عباد مكرمون معصومون من الكذب والكبائر ولكنهم بشر
لا يامنون عن امكان وقوع الصغائر عنهم فلا تياس انت من عفو الله وكرمه ان صدر منك معصية
فانهم اسوة الناس يمكن ان يقع منهم الذنب فانت لا تقنط من الرحمة او يقال له الانبياء كالملائكة لا يتصور
عليهم الذنب فاذا سمع شيء من ذنوب الانبياء كما جاء في القرآن وعصى آدم ربه يتردد في نبوة آدم لانه
وقع منه المعصية فلا يكون نبيا وهل الاولى ان يقال له ان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم لما بعث
الى الناس تابعه جماعة من اصحابه واقاموا في خدمته وصحبته طول اعمارهم وقاسوا الشدة والبلايا في
اقامة الدين ودفع الكفرة وذكرهم الله تعالى في القرآن واثنى عليهم بكل خير ورضي عنهم ثم بعده اقاموا امر
الخلافة ونشروا الدين وفتحوا البلاد واظهروا احكام الشريعة واحكموا قواعد الحدود حتى بقي منهم الدين
والحفظ من سعيهم الشريعة الى يوم الدين او يقال له ان هذه الاصحاب بعد رسول الله صلعم خالفوه وكفروا
ورجعوا الى الكفر ولم يتبع محمد صلى الله عليه وآله وسلم الا سبعة عشر نفر فيا معشر العقلاء انظروا الى المذهبين
وتاملوا وامعنوا في عقائد الفرقتين مثل الفريقين كالاعمى والاصم والسميع والبصير هل يستويان مثلا الحمد لله
بل اكثرهم لا يعقلون واما ما ذكر انه ليس في التوحيد دليل ولا جواب شبهة الا ومن امير المؤمنين علي عليه السلم

آدم

نقول له

اسوه بالكسر والضم القدوه ق

فان هذا

فان هذا امر لا يختصون به دوننا بل كل ما ناخذ من العقايد و ننفي من الادلة فانما ماخوذة من تلك
الحضرة ومن عترته من اكابر الصحابة كالخلفاء الراشدين سواه وكبار الصحابة الذين شهد رسول الله
صلى الله عليه وآله وسلم بعلمهم واجتهادهم وامانتهم وهم يذكرون الانبياء من الائمة ويموجون كلما ينقلون
عنهم بالفكذبة كالكهنة السامعة لاخبار الغيب فنحن لا نرويه ولا نسنده الا بالاسانيد الصحيحة الصريحة عن الفرقة
المعتمدة والحمد لله على ذلك وبه التوفيق انتهى واقول جميع ما اتى به الناصب الفضول في الفصول الاستفهامية
من تقرير مذهب اهل السنة وتقرير مذهب الامامية تمويهات واطلاقات واجمالات لو كشف عنها وفصل لحكم كل
مومن ومشرك باولوية مذهب الامامية واما ما ذكره من تقرير مذهب الاشاعرة في الفصل الاول بقوله هو خالق
كل الاشياء فلان فيه اطلاقا ينصرف الذهن منه من حيث لا يشعر الى الفرد الكامل اعني ما يستحسنه العقل فلو قيل
لذلك المشرك المتحير انه خالق لكل الاشياء حتى الرفض والزنا واللواطة والكذب ونحوها من القبايح والفواحش
لانقبض طبعه من ذلك واستنكره عقله ولو عد له في جملة افعال الله تعالى الشرك الذي هو فيه لترتب
ذلك في قلبه وفتور رغبته في تحقيق دين الاسلام وايضا عندهم ان القرآن غير مخلوق وهو شيء فان
قالوا ان هذا مما خصصه الدليل قلنا وكذلك افعال العباد خصصها الدليل وكذا الكلام في قوله لا يجري
في ملكه الا ما يشاء فانه لو ذكر له انه شاء تلك القبايح والفواحش لفزع وارتدع وكذا القول في قوله
يحكم بما يريد فان ارادة القبايح والحكم بها قبيحة ايضا عند المشرك ان لم يكن معزولا عن العقل كالناصب
واصحابه واما قوله لا شريك له في الخلق ففيه اجمال يخل بديانة الناصب لان المشرك السامع لقول لا شريك
له في الخلق يفهم من الشركة حقيقتها لا ما قصده الاشاعرة من ان حكم اهل العدل بكون العبد فاعلا لافعاله
يوجب اثبات الشريك له تعالى فانه لو اطلع على هذا المقصود وعلم انهم مع الحكم بكون العباد فاعلين لافعالهم
يحكمون بان العباد انفسهم مخلوقون له تعالى وان قدرتهم وتمكينهم على افعالهم انما هي من الله تعالى ونقرتهم ليس
على وجه المقاهرة والمغالبة مع الباري سبحانه بل لانه لما كان التكليف منافيا للجبر خلى بينهم وبين افعالهم
لما عد ذلك شركا حقيقة ولا مجازا فاجمال الناصب هنا وعدم بيانه لما اراده من الشريك الذي نسب
القول به على اهل العدل يتضمن غشا وتلبيسا كما لا يخفى واما قوله ولا يسقط ورقة ولا يتحرك نملة الا بحكمه آه
فهو من فضول الكلام لان الامامية انما قالوا بفاعلية العباد المكلفين لافعالهم لا بفاعليتهم لساير الجواهر والاعراض
والحيوان والنبات والجماد وحركاتها وسكناتها فان فاعليته تعالى في خلق الجواهر والاعراض المختصة به امر
اتفاقي بين اهل الاسلام واما قوله وافعاله جملة حكمة وصواب فهو من قبيل يقولون بافواههم ما ليس
في قلوبهم فان قدماء الاشاعرة لم يقولوا بذلك كما ذكرناه سابقا وانما ذكره بعض المتاخرين منهم لعسر الحاقه
عليه عند مناظرة اهل العدل واما ما ذكره من انه لا قبيح في فعله فهو كذب لان قولهم هذا مبني على ما قالوه من
ان صدور القبايح الواقعة في العالم منه ليس بقبيح ولو علم المشرك المتحير انهم ولا يجب عليه شيء لو كان يجب عليه نفوا
القبيح بهذا المعنى لاستقبح رايهم ولامهم في ذلك واما قوله ولا يجب عليه شيء لو كان يجب عليه لكان ان يذكر ان الوجوب المنفي
عندهم يجب ان يعلموا انما ضمنه من الاشاعرة لان الامامية يوجبون على الله تعالى شيئا هو بمعنى ايجاب الله تعالى على نفسه شيئا
بمقتضى حكمته بايصال ما وعده من الثواب لعباده كما دل عليه قوله تعالى كتب على نفسه الرحمة وانه لو سمع المشرك هذا
التفصيل فلا ريب انه يرجح مذهب الامامية اذ على هذا يحصل له الوثوق على نيل ما وعده به من الثواب لا على مذهب
من نفى الايجاب ويقول يجوز ان يدخل المطيع في النار والعاصي في جنات تجري من تحتها الانهار واما ما ذكره
من ان كل ما يفعل في العباد من اعطاء الثواب واجراء العقاب فهو تصرف في ملكه فلا وجه لذكره فسيذكر انه ...

فزع و ردع برداشتن از کاری مراح
ارتداع باز ایستادن از کاری مراح
غش با کسی خیانت کردن مراح
وسکناتها

لا يفعل الا ما هو حسن وهذا قول الامامية وذهب الاشاعرة الى انه تعالى لم يجعل الناس من مذهبه عاصياً تتناً لحب عبيده الفاعل ويتصف بصفة

الشرك المنجر الى الخيار الذى ذكرنا ما يرد فيه سائر المذاهب واما قوله ولا يتنوع منه ظلم فعنده انه كاذب وذلك ان

الاشاعرة قالوا بصدور القبائح عنه تعالى كما مر بيانه وهذا عين الظلم واما الحاكم بذلك حقيقة اهل العدل دونهم

واما قوله لا يسئل عما يفعل فهم يعنون به ان الله تعالى مالك الملك وله التصرف في ملكه بما شاء فلا يسأل عنه فيما

يفعل من الحسن والقبيح وفيه ان كونه تعالى مالك الملك انما يلزم منه ان يتصرف في ملكه ابتداء بما شاء بان يخلق العبد

اعمى او ابكم او اكمه او يخلقه من اصناف الجواهر والاعراض من اصناف الحيوانات والنباتات والمعادن بما شاء واما اذا خلق

العبد وكلفه بالفعل الحسن وترك القبيح ووعده بالثواب على الاول وبالعقاب على الثاني فامتثل العبد وبادر الى

الطاعة لا يليق منه تعالى التصرف فيه بخلاف ما وعده بان يدخل هذا العبد النار ويدخل من عصاه في الجنة كما ان الجنس

مما يغرس الاشجار في الاراضي المملوكة لنا وحصول الثمار منها على الوجه الاتم ان ناخذ منا شيئاً او نقطع تلك

الاشجار بلا عوض وحكمة ومصلحة ظاهرة يترجح على ابقاء تلك الاشجار فان ذلك يعد ظلماً وسفها وحماقة كما لا يخفى

كما اذا ملك انسان عبداً اسود فقتله من غير ان يحدث حدثاً فان جميع العقلاء يعدون ظالماً سفيهاً سفاكاً وبهذا

ظهر ان الكلام ليس بمجرد التصرف في ملك الغير بغير اذنه هذا اما معنى قوله تعالى لا يسئل عما يفعل على ما ذهب اليه اهل العدل

انه لما ثبتت حكمته تعالى وعدله في محكمة العقل والنقل فلا حاجة لان يسئل عن فعله اذ لا يخفى وجهه كما لا يسئل الرجل

الطبيب الحاذق عن حقيقة الدواء الذي ناوله اياه ولا عن كيفية مناسبته للعلة وتاثيره في دفع مرضه واما ان

ونحن نرضى بقضائه فهو امر مشترك بين الفريقين وان حدث مغايرة القضاء والمقضي فقد سبق انه ليس بنافي

لما ذكروا ان ما ذكره في هذا الفصل في تقرير مذهب الامامية من ان الاله الذى تدعون اليه له شركاء في الخلق فقد سبق

بيانها ان ذلك لا يستلزم وجود الشريك في الالوهية لاستناد الكل اليه واليه يرجع الامر كله واما قوله وهو الموجب

الذى لا اثر له في الكائنات بالاختيار ففيه ان افتراء على الامامية وسائر اهل العدل لانهم قائلون بان

تصرفه تعالى في افعاله المخصوصة به من خلق السموات والارض والجواهر والاعراض بارادته واختياره وان افعاله تعالى

تنقسم الى ثواب وعوض وتفضل وحكمته تقتضي ان لا يخلف وعده وبان يعطي عبده من الثواب وعدله تقتضي

اعطاء العوض لانه تعالى مجبور على ذلك ولا ان غيره اوجب عليه شيئاً من ذلك والوجوب بالمعنى المذكور لا يقتضي

الايجاب وسلب الاختيار كما ان صدور الاحراق من النار فلا يلزم ايضاً ان يكون وجوب الثواب عليه كالدين

ولو سلم فلا نسلم ان ما وعده الكريم لغيره يكون عليه كالدين وكما ان المكلف لا يكون في اداء الدين مجبوراً موجباً

كذلك لا يكون الله سبحانه في ايصال ما وعده للعبد مجبوراً موجباً واما قوله ليس له ان يتفضل ويتجاوز ويتفضل

عن الذنب فافتراء على الامامية اذ عندهم ان خلف الوعد قبيح دون خلف الوعيد لانه كرم ورحمة ولهذا اثبتوا

العفو والشفاعة قال المحقق الطوسي طيب الله مضجعه في كتاب التجريد والعفو واقع لانه حقه تعالى فجاز اسقاطه

ولا ضرر عليه في تركه فحسن اسقاطه ولانه لحسن التسع والاجماع على الشفاعة آه واما قوله ولم يجر عليه قضاء سابق

وعلم متقدم الخ فهو افتراء بلا امتراء ايضاً لانهم انما ينكرون القضاء بمعنى الخلق الشامل بخلق افعال العباد

واما القضاء بمعنى الايجاب فصحيح عندهم في الافعال الواجبة وبمعنى الاعلام والتبيين صحيح مطلقاً كما صرح به المحقق

قدس سره في التجريد والمعارضات تراه في قضا تنفد ومثال المعنى الاول من الاخير تحو قوله تعالى وقضى ربك ان

لا تعبدوا الا اياه وقوله تعالى نحن قدرنا بينكم الموت وللمعنى الثاني منهما نحو قوله تعالى وقضينا الى بني اسرائيل في

الكتاب لتفسدن في الارض الآية وقوله تعالى الا امرأته قدرناها من الغابرين اي اعلمناه بذلك وكتبناه

في اللوح المحفوظ فعلى الاول يكون الواجبات بقضاء الله تعالى وقدره وعلى الثاني يكون جميع الافعال بالقضاء والقدر

اشاره بسوي بخود آوردن کسی را يعني حوش مراد

قاصر بر نوشی چهارم منشار اه دا مرآه

وقد اشار

وقد اشار الى هذا مولانا امير المومنين عليه السلام في حديثه المشهور المذكور في التجريد وغيره وسنذكره في موضعه
اللائق به عن قريب ان شاء الله تعالى وبالجملة ان القضاء والقدر يستعملان في معان بعضها في حقه تعالى صحيح
وبعضها فاسد وكل لفظ هذا حاله لا يجوز اطلاقه لا بالنفي ولا بالاثبات لايهام الخطا فلا يجوز اطلاق القول
بان افعال العباد بقضاء الله وقدره لايهامه معنى الخلق والامر الذي قال به المجبرة ولا الاطلاق بانها ليست
من قضائه وقدره لايهامه زوال العلم والكتابة والاخبار ونحو ذلك مما هو صحيح في حقه تعالى وكذا الكلام في كل لفظ
هذا سبيلها من المشتركات لا بد فيها من التقييد بما يزيل الايهام هذا وروي عن الحسن البصري ان من المخالفين
قوما يقصرون في امر دينهم ويحيلون فيه بزعمهم على القدر ثم لا يرضون في امر دنياهم الا بالجد والاجتهاد في
الطلب والاخذ بالحزم فاذا امر احدهم بشيء من امر الاخرة قال لا استطيع فقد جفت الاقلام وفرغ الامر ولو قيل له
لا تتعب نفسك في طلب الدنيا وتحمل المشاق في الاسفار والحر والبرد والمخاطرة فانه سياتيك ما قدر لك ولا تشغل
رفيقك ولا تحرسه ولا تقفل بعيرك ولا تغلق باب دارك ولا تلتمس لنفسك مرعيا فانه لا ياتيك في جميع ذلك الا ما
قدر لك لانكر ذلك عليك ولما رضي به في امر دنياه وقد كان امر الدين بالاحتياط اولى ومن اللطائف ما حكي
عن عدلي انه قال لمجبر اذا انا طرحتم اصل العدل فلم تمسكتم بالقدر واذا دخل احدكم منزله ترك ذلك لا ابليس
قال وكيف قال اذا كسرت جاريته كوزا بادر فلما ضربها وشتمها ونسي مذهبه وصعد سلام القاري المدينة
فاشرف على بيته فراى غلاما يجيء بجاريته فبادر بضربهما فقال الغلام القضاء والقدر فقال انا افعل بعدك
بالقضاء والقدر احب الي من كل شيء انت حر لوجه الله وراى شيخ باصبهان رجلا يجيء باهله فجعل يضرب
امراته وهي تقول القضاء والقدر فقال يا عدوة الله اتزنين وتعتذرين بمثل هذا فقالت اوه تركت السنة
واخذت مذهب ابن عباد البصري فتنبه والقى السوط وقبل ما بين عينيها واعتذر اليها وقال انت سنية حقا
وحمل الحاكم الجشمي على ذلك واما قوله ولا شركاء في الخلق فتكرار بارد قد مر ما فيه ثم ما ذكره في الفصل الثاني من تقرير
عقائد الاشاعرة بقوله انه تعالى حاكم قادر مختار يكلف الناس ما شاء لانه يتصرف في ملكه فهو تكرار لما ذكره في الفصل
الاول مع ادنى تغيير في اللفظ وانما ارتكب ذلك لتخليص مذهبه عن النقل الذي يروج على الناقد البصير واما قوله
ولا يمتنع عليه ان يكلف فوق الطاقة فالظاهر انه لو سمعه المشرك المتحير لاصر في الانكار واخذ طريق الفرار
ولم يعتمد بعد ذلك على بيان الاشاعرة له بعدم الوقوع فلا يسمن ولا يغني من جوع واما ما ذكره في تقرير
مذهب الامامية من انهم قالوا يجب عليه ان يكلف الناس حسب طاقتهم فمن البين انه اقوى في دفع الملحقين
من القول بتكليفهم فوق طاقتهم كما عرفت واما ما ذكره من انهم يقولون ليس له التصرف فيهم فكذب صريح لانهم يقولون
بان خلقهم واقدارهم وتمكينهم وحياتهم ومماتهم وابقائهم وافنائهم ونحو ذلك كله من الله تعالى فكيف يصح
نفي تصرفه تعالى في عباده اليهم ثم انهم ينفون تصرفه في القبائح والفواحش الصادرة من العباد وهذا تنزيه لائق
بكماله سبحانه واضاف الله تعالى ورسوله والسلف مثل ذلك الى ابليس واعوانه وقد روي عن ابي بكر انه قال في مسئلة
هذا ما رآه ابو بكر فان يكن صوابا فمن الله وان يكن خطا فمني ومن الشيطان والله ورسوله بريئان منه
ومثله عن عمر وابن مسعود وهذا شيء لا ينكره الا مكابر على الحق واما قوله يمتنع التكليف عليه حسبما اراد
فليس يصح على اطلاقه لانهم يقولون ان الله تعالى يكلف عباده بما يليق به حسبما اراد ولا يكلفهم بما لا يليق
به من القبائح والفواحش وهذا ايضا عين التنزيه والتقديس كما لا يخفى واما ما ذكره في الفصل الثالث
من تقرير مذهب اهل السنة بقوله كل ما جرى في العالم فهو بتقديره وارادته ففيه خلط كما مر لانهم انما
يثبتون ارادة الله تعالى للقبائح كما مر لا لسائر ما في العالم ثم انهم انما يثبتون التقدير بالمعنى الشامل لخلق افعال العباد

القوم

[illegible]

[illegible]

عقائد

تحمد ار

لا يخلق افعاله تعالى المخصوصة به للتفرد في ايجادها ولا يمنع الايجاب والاعلام كما مر بالتصويب واما ما ذكره من
ان الخير والطاعة برضاه ومحبته والشرور والمعصية بغير رضاه فيتحد مع مقالة الامامية وانما الفرق ان الامامية
ينفون ارادة الله تعالى للشرور والمعاصي والاشاعرة لا ينفونه ويفرقون بين الارادة والرضا كما مر مع بيان بطلانه
واما ما ذكره من ان الامامية يقولون انه تعالى معلول اليد فيجب عليه ان يخلق الخير ففيه ان معلول اليد لا يجب
الخير فكيف يقول الامامية انه تعالى معلول اليد ثم يزعمون عليه وجوب خلق الخير واما قوله ولا يخلق الشر آه
تكرار لما مر منه عجزا واضطرارا واما ما ذكره في الفصل الرابع من تقرير مذهب اهل السنة بقوله وحل الاول
ان يقال انه تعالى لا يشبهه الاشياء ولكن له صفات لا يحد معرفتها الا من صفات نفسه آه ففيه ان القول بانه
تعالى لا يشبهه الاشياء مشترك بين اهل الاسلام واما ما ذكره من معرفته تعالى بصفاته بالقياس الى معرفة انفسنا من
صفاته ففيه ان معرفة الذات في الواجب تعالى والممكن لا تحصل من نفس الصفات بل من نتايجها وثمرتها وقد قالت الامامية
وساير اهل التوحيد والعدل بحصول تلك النتايج والثمرات من نفس الذات فامكن معرفة الذات من غير القول بما يؤدي
الى الشرك من قيام الصفات القديمة ومغايرتها للذات فبهذا ظهر ان ما نسبه بعد ذلك الى الامامية بقوله او يقال
انه لا صفات له آه حق لا ريب فيه فلا تغفل واما ما ذكره في الفصل الخامس من تقرير مذهب اهل السنة بقوله وحل الاول
ان يقال ان الله تعالى عالم بعلم ازلي قادر بقدرة ازلية آه فالامامية يشاركون معهم في ذلك الا انهم يحكمون
بان تلك الصفات الازلية عين ذاته بمعنى ان الذات نايب عنها في صدور نتايجها وثمراتها لا انها مغايرة زائدة
عليه قائمة به كما قال به اهل السنة ليلزم ما مر من اثبات قدماء سوى الله تعالى كما لزم النصارى في اثباتهم للاقانيم
الثلاثة واما الكلام النفسي فقد مر انه غير معقول فلا يقوله الا المشرك المتحير ايضا ويتحير ويتذبذب بناء دينهم كل
النميمة والاغلاظ وحاشا ان يتحير المؤمن والمشرك ان لم يشاركه الاشاعرة في تلك الشعور فيما قاله الامامية
من انه تعالى عالم بلا علم زائد وقادر بلا قدرة زائدة ومريد بلا ارادة زائدة بل هو عالم بعلم هو عين الذات قادر
بقدرة هي عينه مريد بارادة كذلك الى غير ذلك ولو فرض انه تعقد في الجملة فتوضحه له بالضوء والمعنى حتى يصير
واضحا له كضوء النهار واما ما ذكره في الفصل السادس من تقرير مذهب اهل السنة بقوله وحل الاول ان يقال
انه تعالى يرى يوم القيمة لعباده آه فهو تكرار لما ذكره المص سابقا اثباتا ونفيا فلا وجه لاعادته ثم كيف يزداد
شغف المشرك المتحير بقولهم انه تعالى يرى يوم القيمة بعد ما ذكروا انه يرى بلا كيف وكيف يعقل ذلك مع
ان القائلين به لم يعقلوه الى الآن وانما هو كلام غير معقول المعنى تستروا به عن تشنيع الورى عليهم باستلزام
مذهبهم الحكم بجسمية تعالى كما مر نقلا عن صاحب الكشاف ايضا ثم هل الكشف التام الذي قال به الامامية ادون
من الرؤية بلا كيف ومن العجب تشنيع الناصب الشقي على اهل العدل بنفي الرؤية مع اعتراف امامه الرازي
بالعجز عن اثباتها كما ذكره في كتاب الاربعين مكررا والحمد لله واما ما ذكره في الفصل السابع من تقرير عقيدة
اهل السنة بقوله وحل الاول ان يقال ان انبياء الله تعالى مكرمون معصومون من الكذب والكباير فهو مذهب
اهل العدل وقد ذكرها المص عند تقرير مذهب الامامية سابقا واما اهل السنة فهم لا ينزهون الانبياء عن الكباير مطلقا
بل بعد النبوة فقط على خلاف في ذلك بينهم واما قبل النبوة فقد مر انهم جوزوا صدور ساير الكباير عليهم حتى الكفر ويجي
ما يزيد ذلك بيانا في مسئلة النبوة ان شاء الله تعالى واما ما ذكره بقوله ولكنهم يترك الايامنون ونوع الصغاير منهم
بلا ايثار انت من عفو الله تعالى آه ففيه ان الله تعالى قد بشر المذنبين بعدم اليأس والقنوط من رحمته بقوله ولا تقنطوا
من رحمة الله فاي حاجة في ذلك الى اثبات الذنب للمعصومين عليهم السلام واما قوله في تقرير مذهب الامامية انهم يقولون
ان الانبياء كالملائكة يستحيل عليهم الذنب ففيه ان هذا كذب وافتراء وذلك لان العصمة عندهم مفسرة بملكة

جعله الله تعالى في المكلف لطفاً منه بحيث لا يكون له داع إلى ترك طاعة وارتكاب معصية مع قدرته على ذلك
كيف ولو كان الذنب ممتنعاً عن المعصوم لما صح تكليفه بترك الذنب ولا لزم بطلان ثوابه قوله تعالى قل إنما
أنا بشر مثلكم يوحى إليّ وقوله تعالى ولا تجعل مع الله إلهاً آخر إلى غير ذلك من النصوص ولما ذكره من أنه إذا وقع
المشرك المستحيل بشيء من ذنوب الأنبياء كما جاء في القرآن وعصى آدم ربه يتردد في نبوة آدم لأنه وقع منه
المعصية فلا يكون نبياً ففيه أن هذا التردد لا يرتسم له سواء قيل بعصمة الأنبياء كقول الإمامية أو بعدمها كقول
أهل السنة فإنه إذا ارتكز في طبعه أن غير المعصوم لا يصلح للنبوة فسمع الآية المذكورة يحكم بنفي نبوة آدم سواء
قال له أهل السنة إنه لا يجب عصمة النبي أو لم يقل له ذلك لكن إذا رجع في تحقيق الآية إلى أحد من علماء الإمامية
وقيل له إن المراد بعصيان آدم في تلك الآية صدور خلاف الأولى منه من الزلات التي هي حسنات عند
صدورها عن غيرهم لأن حسنات الأبرار سيئات المقربين اطمئن قلبه واندفع تردده وأما ما ذكره في
الفصل الثامن من تقرير مذهب أهل السنة بقوله محصل الأول أن يقال له إن رسول الله صلعم لما نقل إلى الناس
فاجتمعت جماعة من أصحابه آه ففيه إجمال وإبهام وحيلة يكشف عنها من حضر هناك من الإمامية فيقول إنه
نعم كان ممن صحبه جماعة على تلك الأوصاف الحسنة لكن كان فيهم أيضاً من كان ينافق في دين الله تعالى وصحبة
نبيه وتظاهر بالإخلاص والطاعة له طمعاً في جاهه ولم يعين الله تعالى أحداً منهم في القرآن ولا تمم بأسمائهم فلا
يجوز الركون إلا إلى من ثبت استقامته بعد النبي صلى الله عليه وآله على متابعة الكتاب والسنة وعدم ارتداده
على أعقابه القهقرى كما وقع عن قوم موسى في حياته ويدل حديث الحوض المذكور في البخاري على وقوع ذلك من
أصحاب نبينا بعد وفاته عليه السلام وأما ما ذكره من أنهم أقاموا بعده بوظائف الخلافة نشراً للدين آه فلعل
الإمامي الحاضر هناك يقول إن الثلاثة الذين أقاموا بوظائف الخلافة من بين الصحابة كانوا من المتهمين
بالنفاق في زمان النبي صلى الله عليه وآله وسلم وغصبوا الخلافة بعده مع نص الله تعالى ورسوله عليه بذلك ولهذا
تبرأ عنهم الإمامية من أمة محمد صلى الله عليه وآله والحاصل أن هؤلاء وإن كانوا من أصحاب النبي صلعم ومنتسبين
إلى الإسلام وإلى نصرته لكنهم كانوا أعداء له في الحقيقة وإنما كانوا يظهرون شيئاً من شعائر الإسلام لمآرب وأغراض
رياستهم الباطلة في ذلك كانوا يخرجون عداوة الإسلام وأهله في كل قالب يظن الجاهل أنه علم وإصلاح
وورع وصلاح وهو غاية الجهل والإفساد والبعد عن الفوز والفلاح فكم من ركن للإسلام قد هدموه
وكم من حصن له قد قلعوا أساسه وخربوه وكم من علم له قد طمسوه وكم من لواء مرفوع له قد وضعوه
كما أشار إليه مولانا أمير المؤمنين عليه السلام في دعاء صنمي قريش بقوله اللهم العن صنمي قريش وجبتيهما
وطاغوتيهما اللذين خالفا أمرك وأنكرا وحيك وجحدا إنعامك وعصيا رسولك وقلبا دينك وحرفا
كتابك وعطلا أحكامك وأبطلا فرائضك وألحدا في آياتك وعاديا أولياءك وواليا أعداءك
وخربا بلادك وأفسدا عبادك اللهم العنهما وأتباعهما وأولياءهما وأشياعهما ومحبيهما اللهم العنهما
فقد خربا بيت النبوة وأكفئا سماءه بأرضه وعاليه بسافله وشاخصه بخافضه إلى آخر الدعاء الشريف
المجرب في قضاء الحاجات هذا والحق لا يندفع بمكابرة أهل الزيغ والتخليط وإن تصبروا وتتقوا لا يضركم كيدهم
شيئاً إن الله بما يعملون محيط ونعم ما قال بعض العارفين قدس سره شعر كردوا بحاسي دعوى باطل كر نيست
در قيامت قاضي دو زجرا بدلاست كيست وأما ما ذكره في تقرير مذهب الإمامية بقوله ويقال له هؤلاء الصحابة
بعد رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم خالفوه وكفروه آه ففيه إجمال وإخلال لأن الإمامية لا يقولون بمخالفة جميع
الصحابة للنبي صلى الله عليه وآله وسلم بعد وفاته بل بمخالفة الثلاثة أو الستة أو التسعة كما ترى ثم قد نقل بعضهم أكثرها

يكون

ذكر ابن ميل كرد الى بحيري مرآة
القهقرى الرجوع الى الخلف

الزيغ الميل عن

حرب

والانصار في هذه الطامة لما وقعوا في قلوبهم من الشبه التي سمعها في مسئلة الامامة ثم تنبهوا ورجعوا عنها واظهروا الندامة وتمسكوا بذيل صاحب الحق وفازوا بالكرامة ولما ذكره من ان الاخذ عن امير المؤمنين عليه السلام ليس مما يختص به الامامية دون سائر الفرق مما يقولونه بافواههم والله يعلم ما في صدورهم من بغضهم عليه السلام باخفاء فضائله وكمالاته وانكارهم من النص بعد سماع آياته والحمد لله الذي رزقنا محبة نبينا المختار واهل بيته الاطهار وصان سرائر قلوبنا عن غبار تودد الاغيار ونسأله ان يحشرنا معهم في دار القرار وان يعفو بحبهم ما صدر عنا من الآثام والاوزار قال المصنف رفع الله درجته المطلب الثاني في اثبات الحسن والقبح العقليين ذهبت الامامية ومن تابعهم من المعتزلة الى ان من الافعال ما هو معلوم الحسن والقبح بضرورة العقل كعلمنا بحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار فان كل عاقل لا يشك في ذلك وليس جزمه بهذا الحكم بادون من الجزم بافتقار الممكن الى السبب وان الاشياء المساوية لشيء واحد متساوية ومنها ما هو معلوم بالاكتساب انه حسن او قبيح كحسن الصدق الضار وقبح الكذب النافع ومنها ما يعجز العقل عن العلم بحسنه او قبحه فيكشف الشرع عنه كالعبادات وقالت الاشاعرة ان الحسن والقبح شرعيان ولا يقضي العقل بحسن شيء ولا قبحه بل القاضي بذلك هو الشرع فما حسنه فهو حسن وما قبحه فهو قبيح وهو باطل بوجوه انتهى قال الناصب خفضه الله اقول قد سبق ان الحسن والقبح يقال لمعان ثلثة الاول صفة الكمال والنقص يقال العلم حسن والجهل قبيح ولا نزاع في ان هذا امر ثابت للصفات في انفسها وان مدركه العقل ولا تعلق له بالشرع الثاني ملائمة الغرض ومنافرته وقد يعبر عنهما اي عن الحسن والقبح بهذا المعنى بالمصلحة والمفسدة وذلك ايضا عقلي اي يدركه العقل كالمعنى الاول الثالث تعلق المدح والثواب بالفعل عاجلا او آجلا والذم والعقاب كذلك فما تعلق به المدح في العاجل والثواب في الآجل يسمى حسنا وما تعلق به الذم في العاجل والعقاب في الآجل يسمى قبيحا وهذا المعنى الثالث محل النزاع فهو عند الاشاعرة شرعي وذلك لان افعال العباد كلها ليس شيء منها في نفسه بحيث يقتضي مدح فاعله وثوابه ولا ذم فاعله وعقابه وانما صارت كذلك بواسطة امر الشارع بها ونهيه عنها وعند المعتزلة ومن تبعهم من الامامية كما ذكره هذا الرجل هذا هو المذهب وكثيرا ما يشتبه على الناس احد المعاني الثلثة بالآخر ويحصل منه الغلط فتحفظ عليه وانا كررنا ذكر هذا البحث لعدنا في هذا الموضع ليتحفظ عليه انتهى واقول استثناء صفة الكمال والنقص وما يلائم الغرض وينافره عن محل النزاع من تصرفات متأخري الاشاعرة فرارا منهم عن صريح الالزام وقد انطق الله تعالى ابن الحاجب بذلك فيما سيجيء من المطلب العاشر حيث قال ان الاشاعرة لم يقولوا بالحسن العقلي اصلا وسكت في ذلك المقام كلام ابن الحاجب في مختصره خال عن ذلك وانما ذكره العضد الايجي في شرحه له وفي كتاب المواقف وانا نفيت نفيه انه كالشبهة وتوضيح ذلك ان هنا امرين بل اصلان احدهما ان الفعل في نفسه مشتمل على صفة اقتضت حسنه او قبحه بحيث يمكن الحسن والقبح منه فيكون مناطهما ام لا والثاني ان الثواب المترتب على حسن الفعل والعقاب المترتب على قبحه ثابت بل واقع بالعقل ام لا يقع الا بالشرع فذهب الامامية وسائر اهل العدل الى اثبات الامرين ونفاهما الاشاعرة اي نفوهما رأسا وجعلوا الافعال كلها سواء في نفس الامر وانها غير منقسمة في ذواتها الى حسن وقبيح ولا يتميز القبيح بصفة اقتضت قبحه ان يكون هو هذا القبيح وكذا الحسن فليس للفعل عندهم منشأ حسن ولا قبح ولا مصلحة ولا مفسدة ولا صفة تقتضيهما لا لكمال ولا نقص ولا فرق بين السجود للشيطان والسجود للرحمن في نفس الامر ولا بين الصدق والكذب ولا بين النكاح والسفاح الا ان الشارع اوجب هذا وحرم هذا فمعنى حسنه كونه مأمورا به من الشارع لا انه منشأ مصلحة ومعنى قبحه كونه منهيا عنه لا انه منشأ مفسدة وهذا المذهب بعد تصوره وتصور لوازمه يجزم العقل ببطلانه وقد دل القرآن على فساده في غير موضع وتشهد به الفطرة السليمة وصريح العقل فان الله فطر عباده على استحسان الصدق والعدل والعفة والاحسان ومقابلة النعم بالشكر وفطرهم على استقباح اضدادها ونسبة هذا الى فطرهم

امر بالكرامة الذي جمع آمار في

مثل صوم آخر رمضان واول شوال فان الاول حسن والثاني قبيح ع

انجام ماموش كردانيدن بحجت مفتوح سراح

نفي هذا الجعل بانه يكبس رجل ابي بكر ... من قلبه عذره صراح

وكثيرا ما نقل ذلك صاحب المواقف حيث قال ما هو المشهور في المواقف في مسئلة الشاعرة ومنه نقل مثل ذلك في المواقف في مسئلة ... محل النزاع التنبيه بالتجرد في تكليف بالاشياء ... حيث جعل محل النزاع ... المنع تكلف والتزام ... يمكن ان يكون الشيرازي ... اصحابه في محل النزاع مع ان كلام القاضي ... العلامة الشيرازي في شرح المختصر ... كلام نقضه ذلك المقام ... ما ذكره في مقام التحرير كما سنوضحه ان شاء الله تعالى منه رحمه

كسبة الملك

كنسبة الحلو والحامض الى ذوائقهم وكنسبة رايحة المسك ورايحة النتن الى مشامهم وكنسبة الصوت اللذيذ
ومنده الى اسماعهم وكذلك ما يدرك بسائر مشاعرهم الظاهرة والباطنة فيعرفون من طيبه وخبيثه
ونافعه وضاره وقد اجاب بعض المتأخرين من نفاة التحسين والتقبيح بان هذا متفق عليه وهو راجع
الى النقص والكمال والملائمة والمنافرة بحسب اقتضاء الطباع وقبولها للشي واستلذاذها به ونفرتها من ضده
وانما النزاع في كون الفعل متعلقا للمدح عاجلا والثواب والعقاب آجلا وهذا هو الذي نفيناه وقلنا
انه لا يعلم الا بالشرع وقال خصومنا انه معلوم بالعقل والعقل مقتض له وانت خبير بما قررناه لك من كلامهم
بان هذا الجواب مع كونه قد ردوا ايضا لا ارتباط له بدفع الاصل الاول اصلا لما مر من ان المتنازع فيه
في هذا الاصل هو ان ما حسنه الشارع وامر به كان سابقا حسنا ثم امر به ام لا ونحن نقول نعم وهم
يقولون لا بل لما امر به الشارع صار حسنا واثبات حسن الفعل بمعنى النقص والكمال والموافقة للطبع
ومنافرته بل باي معنى كان منافٍ لذلك كما لا يخفى وقد اعترف بذلك صاحب المواقف فيما نقل عنه بعد ان صرح
سابقا في مبحث حدوث كلامه تعالى قوله واعلم انه لم يظهر لي فرق بين النقص في الفعل وبين القبح العقلي
به فان النقص في الافعال هو القبح العقلي بعينه فيها وانما تختلف العبارة انتهى وقد اوضحناه هنالك و
دفعنا ما اورده الناصب عليه فتذكر والحاصل ان الكمال والنقص يجريان في الافعال وان تسليم الحسن و
القبح بهذا المعنى في الافعال مستلزم للقول بالحسن والقبح بالمعنى المتنازع فيه كما اشار اليه صاحب المواقف وغيره
لان بديهة العقل حاكمة بانه لا يجوز من الحكيم الكامل النهي عن الصدق وجعله متعلقا للعقاب والامر بالكذب
وجعله متعلقا للثواب فانكار هذا يكون منافيا للاعتراف بذلك ويتضح منه بطلان ما قالوا من انه امر
فصار حسنا او نهى عنه فصار قبيحا ويمكن ان ينبه على ذلك بانه من راى من احد بعض الافعال الحسنة عند
العقل وجد من نفسه اقداما بالاحسان الى فاعله اما بالمدح واما بغيره بل يجعل الاحسان اليه حقا ثابتا
في ذمته واذا وجد ذلك من نفسه حكم يقينا بان الجواد المطلق احق بان يجعل الاحسان اليه ولا سيما عند امره
بالافعال المذكورة حقا ثابتا في ذمته فيحسن اليه في الآجل اما باللذات العقلية والبدنية معا واما باللذات
العقلية البحتة واما باللذات البدنية الصرفة واما باعادته الى شكل افضل من الاول ويتضح من ذلك ان الشرع
الصريح والعقل الصحيح في ادراك ما يستقل العقل بادراكه متوافقان متطابقان فان العقل الصحيح الخالي عن شوائب
الوهم حجة من حجج الله وسراج منير الهي والحجة الالهية غير داحضة والسراج الالهي لا يصير موجبا للضلالة التي هي ظلمة
وما اشتهر من المخالفات بين قواعد الشرع ومقاصد العقل فيما بين الناس فاما لان الوهم تصرف في قواعد
العقل واسقطه عن درجة الفطرة الالهية التي فطر الناس عليها واما بواسطة ان حكم الشرع غير معلوم ومنقحا
عند من ظن المخالفة ويحسب ان العقل يخالف لما ورد به الشرع والحال انه ليس تعارض في حكم الشرع والعقل
فيما ظن المخالفة فيه وقد مثل الغزالي هذا بان بيتا يكون فيه الامتعة والاثاث موضوعا كل واحد في مكانه كالاسراج
والثياب والكوز وما يكون في البيت فيدخل رجل اعمى في ذلك البيت ولا يرى كان كل شي من الاثاث فيتعثر به ويسقط
على وجهه ويقول لاي شي وضع هذا في غير مكانه والحال ان كل شي موضوع في مكانه ولكن هو اعمى لا يرى الامكنة فيحسب
ان الامتعة غير موضوعة في مكانه حتى يتعثر به ويقرب منه ما قال الشاعر نظم عاشق از بيطاقتي هردم بجاي ميرسد
عشق جوابش برده بيدارد كه بالينش نيست وهكذا الذي يحسب ان الشرع غير موافق للعقل لانه لا يعلم ما علم الشرع
استقر وما عند ارباب العقل تقرر بحسب النقص والتنازع واما بواسطة التعصب ومجادلة ارباب العقل مع اصحاب
النقل فان بهذا يظهر الخلاف ويحصل التنافي المانع عن الائتلاف وبعد طول التامل والانصاف يظهر حقيقة الموافقة و

من الالف

صدق ر

دحوض بالمد ... باطل شدن حجت ...

اثاث بالفتح رخت خانه ...

العثرة الزلة ص

نظم ر

التوضيح

يرتفع الاختلاف هذا واني ما قررناه من تحقق اللزوم بين المعنيين قد اشار صاحب التوضيح من الماتريدية في
مقام المنع حيث قال ان الاشعري يسلم الحسن والقبح عقلا بمعنى الكمال والنقصان ولا شك ان كل كمال محمود وكل
نقصان مذموم وان اصحاب الكمالات محمودون بكمالاتهم واصحاب النقائص مذمومون بنقائصهم فانكاره الحسن والقبح بمعنى انهما
صفتان لاجلهما يحمد او يذم الموصوف بهما في غاية التناقض انتهى كلامه ولا اجمل اشارة الى ما قررناه يندفع عنه ما اورد
عليه الفاضل التفتازاني في التلويح حيث قال بعد ذكر بعض المناقشات على صاحب التوضيح والعجب من ذلك انه منع سند
المنع بصفات الله تعالى وانه يحمد عليها وبكمالات الانسان ونقائصه حيث يحمد عليها ويذم وادعاء التناقض في كلام
الاشعري حيث جعل كل كمال حسنا وكل نقصان قبيحا مع انه قد قرر في اول الفصل ان النزاع في الحسن والقبح بمعنى
استحقاق المدح والذم في الدنيا والثواب والعقاب في الآخرة انتهى كلامه ووجه الدفع ان التناقض لازم من كلام الاشعري
كما قررناه ولم يدع صاحب التوضيح ان ذلك مستفاد من صريح كلام الاشعري او ظاهره وذلك ظاهر جدا واما المعنى الآخر الذي
استثنوه ايضا عن محل النزاع وهو ملائمة الغرض ومنافرته الذي قد يعبر عنهما بالمصلحة والمفسدة كما في المواقف فهو
من باب تحسين الطبع وتقبيحه دون العقل كما اشار اليه المحقق قدس سره في الهامشه بحيث قال واعلم ان الاشاعرة يلزمهم
نفي القبح بالكلية بان الواقع مستند الى قدرته تعالى وكلما يفعله الله تعالى عندهم فهو حسن فيكون انواع الكفر والظلم وجميع
القبائح الصادرة عن البشر غير قبيحة واعتذارهم بان القبح المعلوم بالضرورة انما هو القبح بمعنى ملائمة الطبع ومنافرته
ضعيف فان الظالم العاقل يميل طبعه الى الظلم ومع ذلك فانه يجد صريح عقله حاكما بقبحه وايضا من حاطب
الجاه فامره ونهاه لا ينفر طبعه عنه وهو قبيح قطعا ومن انشاء قصيدة حسنة في شتم الانبياء والملائكة عليهم
السلم وقرأها بصوت طيب حسن فانه يميل الطبع اليه وينفر العقل منه فعلم ان المغايرة بين نفرة العقل والطبع ومن
وايضا لو كان الحسن والقبح غير النفرة والميل الطبيعيين لوجب اختلاف العقلاء في ذلك لانا نجدهم يختلفون
فيما يميل اليه طباعهم وينفر عنه ولم نجدهم يختلفون في حسن الصدق وامثاله وقبح الكذب ونظائره وايضا لو كان
ذلك كذلك لسقط ذم العقلاء من يفعل قبيحا اذا اعتذر بموافقته لغرضه وبالجملة ما اشتهر من تفسير معنى الحسن
والقبح على الوجوه الثلثة واستثناء بعضها عن محل النزاع مما استحدثه متأخرو الاشاعرة وجعلوه مهربا لما
اليه حين تنبهوا لحجة اهل الحق اليه فيقولون ان مثل حسن الاحسان وقبح الظلم يتحقق باحد المعاني المذكورة لا بالمتنازع
المتنازع فيه ولم يتفطنوا بما ذكرناه من الاستلزام او اغمضوا عنه ترويجا للمرام على القاصرين من الانام هذا و
يدل على هذا الاصل من الادلة التي لم يتعرض لها القوم في هذا المقام قوله تعالى واذا فعلوا فاحشة قالوا وجدنا عليها آباءنا
والله امرنا بها قل ان الله لا يأمر بالفحشاء أتقولون على الله ما لا تعلمون قل امر ربي بالقسط الى قوله قل انما حرم
ربي الفواحش ما ظهر منها وما بطن والاثم والبغي بغير الحق وان تشركوا بالله ما لم ينزل به سلطانا وان تقولوا
على الله ما لا تعلمون فاخبر سبحانه انهم فعلوا فاحشة قيل هي عبادة الاصنام وقيل طوافهم بالبيت
عراة الرجال والنساء الا الحمس قريش ثم قال الله تعالى ان الله لا يأمر بالفحشاء اي لا يأمر بما هو فاحشة في العقل
والفطرة ولو كان انما علم كونه فاحشة بالنهي وانه لا معنى لكونه فاحشة الا تعلق النهي به لصار معنى
الكلام ان الله لا يأمر بما ينهى عنه وهذا مما يصان عن التكلم به آحاد العقلاء فضلا عن كلام العزيز الحكيم
واي فائدة في قوله ان الله لا يأمر بما ينهى عنه كما يقتضي تفسيره به عند الاشاعرة فعلم ان المراد انه لا يأمر
بما تستقبحه العقول كما يقتضيه رأي الامامية ومن تابعهم ثم قال تعالى قل امر ربي بالقسط والقسط عند
الاشاعرة يلزم ان يكون هو المأمور به لا ما هو قسط في نفسه تحقيقا للكلام قل امر ربي بما امر به ثم قال
قل من حرم زينة الله التي اخرج لعباده والطيبات من الرزق دل على انه طيب قبل التحريم وان وصف ذلك

فيه مانع من تحريمه فتحريمه مناقض للحكمة ثم قال انما حرم ربي الفواحش ولو كان كونها فواحش انما هو لتعلق
التحريم بها وليست فواحش قبل ذلك لكان حاصل الكلام قل انما حرم ربي ما حرم وكذلك تحريم البغي والاثم
فكون ذلك فاحشة واثما وبغيا بمنزلة كون الشرك شركا فهو شرك في نفسه قبل النهي وبعده فمن قال ان الفاحشة
والقبائح والاثم انما صارت كذلك بعد النهي فهو بمنزلة قائل يقول الشرك انما صار شركا بعد النهي وليس شركا قبل
ذلك ومعلوم ان هذا وهذا مكابرة صريحة للعقل والفطرة فالظلم ظلم في نفسه قبل النهي وبعده والقبيح قبيح في نفسه قبل النهي
وبعده وكذلك الفاحشة والشرك لا ان هذه الحقائق صارت بالشرع كذلك نعم الشارع كساها بنهيه عنها قبحا الى
قبحها فكان قبحها من ذاتها وازدادت قبحا عند العقل بنهي الرب تعالى عنها وذمه لها واخباره ببغضها وبغض فاعلها كما ان
العدل والصدق والتوحيد ومقابلة نعم المنعم بالثناء والشكر حسن في نفسه وازداد حسنا الى حسنه بامر الرب به
وثنائه على فاعله واخباره بارادة ذلك ومحبته فاعليه بل من اعلام نبوة محمد صلى الله عليه وآله انه يامرهم بالمعروف
وينهاهم عن المنكر ويحل لهم الطيبات ويحرم عليهم الخبائث فلو كان كونه معروفا ومنكرا وطيبا وخبيثا انما هو لتعلق
الامر والنهي والحل والتحريم به لكان بمنزلة ان يقال يامرهم بما يامرهم به وينهاهم عما ينهاهم عنه ويحل لهم ما يحله
ويحرم عليهم ما يحرمه واي فائدة في هذا واي علم يبقى فيه لنبوته وكلام الله يصان عن ذلك وان يظن به ذلك وانما
المدح والثناء والعلم الدال على نبوته ان ما يامر به تشهد العقول الصحيحة حسنه وكونه معروفا وما ينهى عنه تشهد
قبحه وكونه منكرا وما يحله تشهد كونه طيبا وما يحرمه تشهد كونه خبيثا وهذه دعوة الرسل وهي بخلاف دعوة
المتنبئين والكاذبين والسحرة فانهم يدعون الى ما يوافق اهواءهم واغراضهم من كل قبيح ومنكر وبغي وظلم ولهذا قيل
لبعض الاعراب وقد اسلم لما عرف دعوته صلى الله عليه وآله عن اي شيء اسلمت وما رايت منه مما دلك على انه رسول الله
قال ما امر بشيء فقال العقل ليته نهى عنه ولا نهى عن شيء فقال العقل ليته امر به ولا احل شيئا فقال العقل ليته حرمه
ولا حرم شيئا فقال العقل ليته اباحه فانظر الى هذا الاعرابي وصحة عقله وفطرته وقوة ايمانه واستدلاله على صحة دعوة النبي
بمطابقة امره لكل ما هو حسن في العقل وكذا مطابقة نهيه لما هو قبيح في العقل وكذلك مطابقة تحليله وتحريمه ولو كان جهة
الحسن والقبح والطيب والخبث مجرد تعلق الامر والنهي والاباحة والتحريم لم يحسن منه هذا الجواب ولكان بمنزلة ان يقول
وجدته يامر وينهى ويبيح ويحرم واي دليل في هذا وكذلك قوله تعالى ان الله يامر بالعدل والاحسان وايتاء ذي القربى
وينهى عن الفحشاء والمنكر والبغي وهؤلاء يزعمون ان الظلم في حق عباده هو المحرم المنهي عنه لا ان في نفس الامر ظلما
نهى عنه وكذلك الظلم الذي نزه الله تعالى نفسه عنه هو الممتنع المستحيل عندهم لا ان هناك امرا ممكنا مقدورا لو فعله
لكان ظلما وليس عندهم ظلم منهي عنه ولا منزه عنه انما هو المحرم في حقهم والمستحيل في حقه تعالى فالظلم المنزه عنه عندهم
منحصر في المحالات العقلية كالجمع بين النقيضين وجعل الجسم الواحد في مكانين في آن واحد ونحو ذلك والقرآن صريح
في ابطال هذا المذهب ايضا قال تعالى قال قرينه ربنا ما اطغيته ولكن كان في ضلال بعيد قال لا تختصموا لدي و
قد قدمت اليكم بالوعيد ما يبدل القول لدي وما انا بظلام للعبيد اي لا اؤاخذ عبدا بغير ذنب ولا امنعه من
اجر ما عمله من صالح ولهذا قال قبله وقد قدمت اليكم بالوعيد المتضمن لاقامة الحجة وبلوغ الامر والنهي فاذا
اخذتكم بعد التقدم فلست بظالم عدلا من يؤاخذ العبد قبل التقدم اليه بامره ونهيه فذلك الظلم الذي تنزه
عنه سبحانه وقال تعالى ومن يعمل من الصالحات وهو مؤمن فلا يخاف ظلما ولا هضما يعني لا يحمل عليه من سيئات
ما لم يعمله ولا ينقص من حسنات ما عمل ولو كان الظلم هو المستحيل الذي لا يمكن وجوده لم يكن بعدم الخوف منه
معنى ولا للامن من وقوعه فائدة وقال تعالى من عمل صالحا فلنفسه ومن اساء فعليها وما ربك بظلام للعبيد
اي لا يحمل المسيء عقاب ما لم يعمله ولا يمنع المحسن من ثواب عمله وقال تعالى وما كان ربك ليهلك القرى بظلم واهلها مصلحون

لكان ظلما وعندهم يجوز ذلك وحسن بعلمه
لو فعله ولو كون الآية على انه سبحانه
اخبر انه لا يهلكهم مع اصلاحهم مع

فدل على انه لو اهلكهم مع اصلاحهم وعلم انه لا يفعل ذلك لخلاف خبره ومعلومه مستحيل وذلك حقيقة الظلم
ومعلوم ان الآية لم تقصد بها هذا قطعا ولا اريد بها ولا يحتمله بوجه ان يقول معناها انه ما كان ليهلك
القرى بسبب اجتماع النقيضين وهو محبوب وكلامه تعالى يتنزه عن هذا ويتعالى عنه وكذلك عند هؤلاء انما
العبث والسدى والباطل كلها هي المستحيلات الممتنعة التي لا تدخل تحت المقدور والله تعالى قد نزه نفسه عما
نسبه اليه اعداؤه المكذبون لوعده ووعيده المكذبون لامره ونهيه فاخبر ان ذلك يستلزم كون الخلق عبثا
وباطلا وحكمته وعزته تأبى ذلك قال تعالى افحسبتم انما خلقناكم عبثا اي لغير شيء لا تؤمرون ولا تنهون ولا تثابون
ولا تعاقبون والعبث قبيح فدل على ان قبح هذا مستقر في الفطر والعقول ولذلك انكره عليهم انكار منبه لهم
على الرجوع الى عقولهم وانهم لو ذكروا وابصروا لعلموا انه لا يليق به ولا يحسن منه ان يخلق خلقه عبثا لا لامر ولا
لنهي لا لثواب ولا لعقاب وهذا يدل على ان حسن الامر والنهي والجزاء مستقر في العقول والفطر وان من جوز على الله
الاخلال به فقد نسبه الى ما لا يليق به ويأباه اسماؤه الحسنى وصفاته العليا وكذلك قوله تعالى ايحسب الانسان ان
يترك سدى اي لا يؤمر ولا ينهى ولا يثاب ولا يعاقب وهما متلازمان فانكر على من يحسب ذلك فدل على انه قبيح لا يليق
به ولهذا استدل على انه لا يتركه سدى بقوله الم يك نطفة من مني يمنى ثم كان علقة فخلق فسوى الى آخر السورة ولو كان
قبحه انما علم بالسمع لكان يستدل عليه بانه خلاف السمع وخلاف ما اعلمناه واخبرنا به ولم يكن انكاره لكونه قبيحا في نفسه
بل لكونه بخلاف ما اخبر به ومعلوم ان هذا ليس وجه الكلام وكذلك قوله تعالى وما خلقنا السموات والارض وما بينهما
باطلا ذلك ظن الذين كفروا والباطل الذي ظنوه ليس هو الجمع بين النقيضين بل الذي ظنوه انه لا شرع ولا جزاء ولا امر
ولا نهي ولا ثواب ولا عقاب فاخبر ان خلقه لغير ذلك هو الباطل الذي تنزه عنه وذلك هو الحق الذي خلقت به وهو توحيده
وحقه وجزاء من جحده واشرك به وقال تعالى ام حسب الذين اجترحوا السيئات ان نجعلهم كالذين امنوا
وعملوا الصالحات سواء محياهم ومماتهم ساء ما يحكمون فانكر سبحانه هذا الحسبان انكار منبه للعقل على نكره وانه
حكم سيء فالحاكم به سيء ظالم ولو كان انما قبح لكونه بخلاف ما اخبر به لم يكن الانكار لما اشتمل عليه من القبح اللازم من
التسوية بين المحسن والمسيء المستقر قبحه في عقول العالمين كلهم ولا كان هناك حكما سيئا في نفسه ينكر على من حكم به
وكذلك قوله تعالى ام نجعل الذين آمنوا وعملوا الصالحات كالمفسدين في الارض ام نجعل المتقين كالفجار وهذا
استفهام انكار فدل على ان هذا قبيح في نفسه منكر تنكره العقول والفطر افتظنون ان ذلك يليق بنا او يحسن
منا فعله فانكره سبحانه انكار منبه للعقل والفطرة على قبحه وانه لا يليق بالله نسبته اليه وكذلك انكاره سبحانه
قبح الشرك به في الهيته وعبادة غيره معه بما ضربه لهم من الامثال واقام على بطلانه من الادلة العقلية ولو كان
انما قبح بالشرع لم يكن لتلك الادلة والامثال معنى وعند نفاة التحسين والتقبيح يجوز في العقل ان يأمر بالاشراك
به وبعبادة غيره وانما علم قبحه بمجرد النهي عنه فيا عجبا اي فائدة تبقى في تلك الامثال والحجج والبراهين
الدالة على قبحه في صريح العقول وانه اقبح القبيح واظلم الظلم واي شيء يصح في العقل اذا لم يكن فيه علم بقبح الشرك
الذاتي وان العلم بقبحه بديهي فطري معلوم بضرورة العقل وان الرسل نبهوا الامم على ما في عقولهم وفطرهم
من قبحه وان من لم يثبته ليست لهم عقول ولا الباب ولا افئدة بل نفى الله تعالى عنهم السمع والبصر والمراد
سمع القلب وبصره فاخبر انهم صم بكم عمي وشبههم بالانعام التي لا عقول لها تميز بها بين الحسن والقبيح والحق
والباطل وكذلك اعترفوا في النار بانهم لم يكونوا من اهل السمع والعقل وانهم لو رجعوا الى اسماعهم وعقولهم
لعلموا حسن ما جاءت به الرسل وقبح مخالفتهم قال تعالى وقالوا لو كنا نسمع او نعقل ما كنا في اصحاب السعير
وكم يقول لهم في كتابه افلا تعقلون لعلكم تعقلون فينبههم على ما في عقولهم من الحسن والقبيح ويحتج عليهم بها

المكذبون — المكذبون

الاخلال

سدى مهملا كما فسر قوله تعالى ايحسب الانسان
ان يترك سدى [illegible]

الحسبان

حكم سيء

ويخبر انه

دينهم انه اعطاهموها لينتفعوا بها ويميزوا بها بين الحسن والقبيح وكم في القران من مثل عقلي وحسي
ينبه به العقول على حسن ما امر به وقبح ما نهى عنه فلو لم يكن في نفسه كذلك لم يكن لضرب الامثال
للعقول معنى ولكان اثبات ذلك بمجرد الامر والنهي دون ضرب الامثال وتبيين جهة القبح المشهود بالحس
والعقل والقران مملو بهذا لمن تدبره كقوله ضرب لكم مثلا من انفسكم هل لكم مما ملكت ايمانكم
من شركاء فيما رزقناكم فانتم فيه سواء تخافونهم كخيفتكم انفسكم كذلك نفصل الايات لقوم
يعقلون يحتج سبحانه عليهم بما في عقولهم من قبح كون مملوك احدهم شريكا له فاذا كان احدكم يستقبح
ان يكون مملوكه شريكا له ولا يرضى بذلك فكيف تجعلون لي من عبيدي شركاء تعبدونهم كعبادتي وهذا
يبين ان قبح عبادة غيره تعالى مستقر في العقول والسمع نبه العقول وارشدها الى معرفة ما اودع فيها من
قبح ذلك وكذلك قوله ضرب الله مثلا رجلا فيه شركاء متشاكسون ورجلا سلما لرجل هل يستويان مثلا الحمد لله
بل اكثرهم لا يعقلون احتج سبحانه على قبح الشرك بما تعرفه العقول من الفرق بين حال مملوك يملكه اربابه
متعاسرون سيئوا الملكة وحال عبد يملكه سيد واحد قد سلم كله له فهل يستوي في العقول حال العبدين
فكذلك حال المشرك والموحد الذي قد سلمت عبوديته للواحد الحق لا يستويان وكذلك قوله تعالى بمثل القبح
الريا المبطل للعمل والمن والاذى المبطل للصدقات بصفوان وهو الحجر الاملس عليه تراب غبار قد لصق
به فاصابه مطر شديد فازال ما عليه من التراب وتركه صلدا املس لا شيء عليه وهذا المثل في غاية
المطابقة لمن فهمه فالصفوان وهو الحجر كقلب المرائي والمان والمؤذي والتراب الذي لصق به ما تعلق
به من اثر عمله وصدقته والوابل المطر الذي به حياة الارض فاذا صادف ارضا قابلة نبت فيها
الكلا واذا صادف الصخور والحجارة الصم لم ينبت فيها شيئا فجاء هذا الوابل الى التراب الذي على الحجر الصلد
فنسفه فازاله فافضى الى حجر غير قابل للنبات وهذا يدل على ان قبح المن والاذى والريا مستقر في
العقول فلذلك نبهها على شبهه ومثاله وعكس ذلك قوله مثل الذين ينفقون اموالهم ابتغاء مرضات الله
وتثبيتا من انفسهم كمثل جنة بربوة اصابها وابل فاتت اكلها ضعفين فان لم يصبها وابل فطل والله بما تعملون
بصير فانه لما كانت هذه الجنة التي بموضع عال حيث لا يحجب عنها الشمس والرياح وقد اصابها مطر شديد فاخرجت
ثمرها ضعفي ما يخرج غيرها ان كانت مستحسنة في العقل والحس فكذلك نفقة من انفق ماله لوجه الله لا
للجزاء من الخلق ولا لشكورهم بثبات من نفسه وقوة على الانفاق لا يخرج النفقة وقلبه يرجف على خروجها
ويداه ترتعد ويضعف قلبه ويخور عند الانفاق بخلاف نفقة من لم يكن صاحب التثبت والقوة ولما
كان الناس في الانفاق على هذين القسمين كان مثل نفقة صاحب الاخلاص والتثبت كمثل الوابل ومثل
نفقة الاخر كمثل الطل وهو المطر الضعيف فهذا بحسب كثرة الانفاق وقلته وكمال الاخلاص وقوة
اليقين فيه وضعفه افلا تراه سبحانه نبه العقول على ما فيها من استحسان هذا واستقباح فعل الاول
وكذلك قوله تعالى ايود احدكم ان تكون له جنة من نخيل واعناب تجري من تحتها الانهار له فيها من كل
الثمرات واصابه الكبر وله ذرية ضعفاء فاصابها اعصار فيه نار فاحترقت كذلك يبين الله لكم الايات
لعلكم تتفكرون فنبه سبحانه العقول على قبح ما فيها من الاعمال السيئة التي تحبط ثواب الحسنات وشبهها بحال
شيخ كبير له ذرية ضعفاء بحيث يخشى عليهم الضيعة وعلى نفسه وله بستان هو مادة عيشه وعيش ذريته
فيه النخل والاعناب ومن كل الثمرات اذا اصابته نار شديدة فاحرقته فنبه العقول على ان قبح المعاصي
التي تحرق الطاعات بعدها كقبح هذه الحال وهذا فسره ابن عباس برجل عمل بطاعة الله زمانا ثم بعث الله له

متشاكس يعني با يكديگر بد خوي
لا يعلمون
الصلد نا بابد مراد
صلد سخت مراد
صخور سنگ بزرگ صخور جامع مراد
صم درشت مراد
ربوه بلندي مراد
طل باران اندك مراد
رجف لرزه مراد

اليه الشيطان نعمل بمعاصي الله حتى احترق اعماله ذكره البخاري في صحيحه فلا تراه ثبت العقول على قبح المعصية بعد
الطاعة وضرب لقبحها هذا المثل ونفاة التعليل والاسباب والحكم يجعلون الاعمال وقبحها يقولون بانه لا
يحمل الشيء لا ان بعض الاعمال يبطل بعضا وليس فيها ما هو قبيح لعينه حتى يبطله قبيح آخر وليس فيها ما هو مناف
لمفسدة او مصلحة يكون سببا لهما ولا لها علل غائية هي مفضية اليها وانما هي متعلق المشيئة والارادة و
الامر والنهي فقط والفقهاء لا يمكنهم البناء على هذه الطريقة كثيرا واجمعوا عند الكلام بلسان الفقه على ابطالها
اذ يتكلمون في العلل والمناسبات الداعية لشرع الحكم ويفرقون بين المصالح الخالصة والراجحة والمرجوحة والمفاسد
التي هي كذلك ويقدمون ارجح المصلحتين على مرجوحهما ويدفعون اقوى المفسدتين باحتمال ادناهما ولا يتم
لهم ذلك الا باستخراج الحكم والعلل ومعرفة المصالح والمفاسد الناشئة من الاعمال ومعرفة رتبها وكذلك الاطباء
لا يتم لهم علم الطب وعمله الا بمعرفة قوى الادوية والاغذية والامزجة وطبائعها ونسبة بعضها الى بعض و
مقادير تأثير بعضها في بعض وانفعال بعضها عن بعض والموازنة بين قوة الدواء وقوة المرض ودفع الضد
بضده وحفظ ما يريدون حفظه بمثله ومناسبه فصناعة الطب وعلمه مبنية على معرفة الاسباب والعلل والقوى
والطبائع والخواص فلو نفوا ذلك وابطلوه واحالوا على محض المشيئة وصرف الارادة المجردة عن الاسباب
والعلل وجعلوا حقيقة النار مساوية لحقيقة الماء وحقيقة الدواء مساوية لحقيقة الغذاء ليس في احدهما خاصية
ولا قوة يتميز بها عن الآخر لفسد علم الطب وبطلت حكمة الله تعالى بل العالم مربوط بالاسباب والقوى والعلل
الفاعلية والغائية وعلى هذا قام الوجود بتقدير العزيز العليم والكل مربوط بقضائه وقدره ومشيته وقدرته
وتمكينه ولقد تفرد بعض الاشاعرة عن نفيهم لذلك بان القول بقطع النظر عن الاشاعرة بتأثير الاسباب في مسبباتها
وجعل ذلك بتأثير الله تعالى وحده ولخلاص بان لا يجعل مع الله تعالى في العالم خالق آخر ولا يخفى ان هذا عند الرشيد
ولعقلاء انما الحكماء والفقهاء والفلاسفة في الصدق والحق لا في الكذب والافتراء بما يعلم انه ليس كذلك مع تضمنه لكثير
من المفاسد كالجبر والظلم ومخالفة الانبياء عن الفائدة ومما الفته للعقل بما ورد في الكتب المنزلة واخبار الانبياء
من ذكر الاسباب واسناد المسببات اليها ومع ما في القول بخلق الاسباب وتفويض المسببات من الدلالة على كمال قدرة الفاعل الاول
والقائه الافعال وبيان احكامها وعجيب صنعها وانه يكون وكل واحد منها دلالة على قدرته وحكمته من خلقها وخلق تأثيرها
وحصول الاحكام وتخلفها وفي ترتب هذه المسببات وكونها اسبابا جعل تلك الاسباب مؤثرة في مسبباتها وحصول تلك
الاسباب منفكة متمكنة عنها وهذا طريق مستقيم يوصل الى حقيقة توحيده تعالى وطريق قدرته ونور حكمته يرجع العبد
لا يتعثر فيه الصعود من الاسباب الى مسببها والتعلق به دونها وانها لا تضر ولا تنفع الا باذنه وانه اذا شاء جعل نفعها
ضارا او دواها داء فالالتفات اليها بالكلية شرك مناف للتوحيد وانكارها ان تكون اسبابا بالكلية قدح في الشرع
والحكمة والاعراض عنها مع العلم بكونها اسبابا نقصان في العقل وتنزيلها منازلها ومدافعة بعضها ببعض وتسليط بعضها
على بعض وشهود الجمع في تفرقها والقيام بها هو محض العبودية والمعرفة واثبات التوحيد والشرع والقدر والحكمة
والله اعلم قال المصنف رفع الله درجته وهو باطل بالوجوه الاول انهم انكروا ما علم كل عاقل من حسن الصدق النافع
وقبح الكذب الضار سواء كان هناك شرع او لا ومنكر الحكم الضروري سوفسطائي قال الشارح حفظه الله اقول
جوابه ان حسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار ان اريد بهما صفة الكمال والنقص او المصلحة والمفسدة فلا شك
انهما عقليان لكنه مسلم وان اريد بهما تعلق المدح بالثواب او الذم بالعقاب فلا نسلم انه ضروري بل هو موقوف
على اعلام الشرع وكيف يدرك تعلق الثواب وهو من الشرع الا بالشرع والاعلام من الشارع انتهى اقول قد تولد
بعض الفضلاء المعاصرين في حاشيته على شرح اصول ابن الحاجب بعد الحول بطانا منه انه وجد ثمرة العذاب

فيه اشارة الى انهم عند التكلم في علم الكلام
ينسون ذلك وينادون بذكره غافلا
مع اهل التوحيد والعدل

لان قيل هذا انما يرد بما ورد من اقوال الحكماء من ان جميع
الاسباب ... وانتشر ... والمؤثر في الوجود
... عقيدة الائمة ... الغالبين بالجبر
... فقال ان هذا تمام يعقل ... الكتاب
... لانا في ... انه لا يتوهم ان الكتاب
والحقيقة ... الله ... والاثر المؤثر
على الاسباب ... الله تعالى موجود
في الممكنات ... وجود اصلا ... انه
المؤثر في الوجود ابتداء الا الله تعالى ...

حيث قال ان الحكم بانا نعلم بالضرورة او بالنظر ان الصدق النافع كالكذب الضار يترتب عليهما الثواب و
العقاب في العقبى بعيد لان العقل لا يستقل في امر الآخرة انتهى وقد دفعناه قبل ذلك في تعليقنا على الشرح
بان الاستبعاد انما يتجه لو اريد الثواب والعقاب بخصوصياتهما المعلومة من عرف الشرع ككون الثواب
عليه بتحفة العبد من الله تعالى دائما في دار الآخرة واما اذا اريد به العطاء الذي يستحق العبد من سيده
فلا اذ بديهة العقل حاكمة بان العبد المطيع الفاعل لما يوجب المدح يستحق العطاء من المولى الجواد الحكيم
كما اشرنا اليه سابقا وبعبارة اخرى نقول ان العقل حاكم قطعا بان من فعل ما يوافق امر مولاه الجواد الحكيم
يجزيه خيرا ومن خالفه يجزيه شرا فان اراد هذا الفاضل ان العقل لا يحكم بهذا المجمل فهو مكابر ظاهر وان
اراد انه لا يحكم على ذلك مع خصوصيات كون الثواب بالتخليد في الجنة ونيل الحور والقصور وكون العقاب بالنار والعذاب
ونحو ذلك في الآجل قلنا انه لا ندعي حكم العقل بهذه الخصوصيات غاية الامر انه قد يقع التقييد بذلك في بعض العبارات
لكونها من لوازم ذلك المجمل اتفاقا من الفريقين وان علم ذلك من الشرع فقط ونظير ما اوردناه هنا ما وقع عن
العلامة الدواني في بحث الوجود من حاشية القديمة عند الكلام على قول الشارح الجديد للتجريد وما قيل من
ان صحة الحكم مطابقته لما في العقل الفعال فان صور جميع الكائنات واحكام الموجودات والمعدومات بأسرها
مرتسمة فيه باطل قطعا لان كل واحد من العقلاء يعرف ان قولنا اجتماع النقيضين محال صدق حق مع انه لم يتصور
العقل الفعال اصلا فضلا عن اعتقاد ثبوته وارتسام صور الكائنات فيه بل مع انه ينكر ثبوته على ما هو رأي المتكلمين
انتهى حيث اورد عليه اولا نقضا اجماليا فقال هذا الكلام من قبيل ان يقال كون المشار اليه بانا جوهرا مجردا باطل
لان كل واحد من العقلاء يشير اليه بانا مع انه لم يتصور الجوهر المجرد اصلا بل مع انه ينكر ثبوته على ما هو رأي المتكلمين
او يقال كون الزمان مقدار الحركة الفلك باطل لان كل احد يقسم الزمان الى اجزائه مع عدم تصويرهم مقدار
حركة الفلك الى غير ذلك من النظائر التي لا يخفى شيء منها على من خاض في تيار بحار الحكمة ثم ذكر حلها وتفصيلا فقال السند
ان يمنع عدم تصور كل واحد من العقلاء العقل اصلا او يقول بل تصور العقل بهذا الوجه وهو انه الواقع ونفس الامر و
مطابق الصوادق وان لم يتصور بخصوصية كونه عقلا ومحلا لارتسام صور الكائنات ثم يدل البرهان على ان المتصور بهذا
الوجه هو العقل المتصف بتلك الصفات كما في اثبات النفس والزمان وغيرهما من المطالب الحكمية التي لا يخفى على من ذاق الحكمة انتهى
ومن العجائب ان هذا الفاضل المعاصر مع طول ملازمته ومدارسته لذلك الشرح والحاشية قد غفل من جريان نظير
ذلك النقض والحل فيما نحن فيه واعجب من ذلك ان هذا الفاضل انكر هنا استقلال العقل في امر الآخرة مطلقا
وسلم استقلاله في بعض احوال المعاد في اوائل حاشيته على الشرح الجديد للتجريد **قال** المصنف رحمه الله درجته الثاني
لو جبر العاقل الذي لم يتبع الشرائع ولا يعلم شيئا من الاحكام بل نشأ في بادية خاليا من العقائد كلها بين
ان يصدق ويعطى دينارا او بين ان يكذب ويعطى دينارا ولا ضرر عليه فيهما فانه يختار الصدق على الكذب ولولا حكم
العقل بقبح الكذب وحسن الصدق لما فرق بينهما ولا اختار الصدق دائما **قال** الناصب خفضه الله اقول قد سبق جواب
هذا وان مثل هذا الرجل لو فرضنا انه يختار الصدق لكونه الصدق بحكم عقله فانه يختار لكونه صفة كمال او موجب مصلحة
وهذا لا نزاع فيه انهما عقليان لا انه يختاره لكونه موجبا للثواب والعقاب وكيف هو لا يعرف الثواب ولا العقاب
انتهى **اقول** قد سبق دفعه ايضا حيث بينا سابقا استلزام تلك المعاني لما هو محل النزاع وقررنا قبل ذلك
بلا فصل ان خصوصيات الثواب والعقاب غير معتبرة وايضا قد ظهر لك مما فصلنا سابقا من تحقيق الاصلين
وان النزاع واقع فيهما ان قول الناصب انه لا نزاع في ان حسن الصدق وقبح الكذب ونحوهما عقليان لا
يصح على اطلاقه لان احد الاصلين المتنازع فيه هو ان ملاحظة الشارع وامره هل كان سابقا على حسنه

وجهه ثم امر به أم لا ونحن نقول نعم لانا نعلم بالبديهة ان الصدق كان حسنا ثم امر به لا انه امر به ثم صار حسنا
فلا يجوز عندنا النهي عن الصدق بالضرورة فبطل ما ذهب اليه الاشاعرة من انه امر به ثم صار حسنا وكذا الكلام
في الظلم والعدل ونحوهما فكيف يقال هنا ان الصدق والكذب كانا قبل الامر والنهي مشتملان على الجهة المحسنة
او المقبحة بمعنى صفة الكمال والنقص دون الجهة المحسنة والمقبحة التي يترتب عليها الثواب والعقاب
فتامل فانه كاشف عن مغالطة القوم وفرارهم عن الاعتراف بالحق كما مر **قال** المصنف رفع الله
درجته الثالث لو كان الحسن والقبح شرعيين لما حكم بهما من ينكر الشرع والتالي باطل فان البراهمة
بأسرهم ينكرون الشرائع والاديان كلها ويحكمون بالحسن والقبح مستندين الى الضرورة العقلية في ذلك
قال الناصب خفضه الله اقول جوابه ان البراهمة المنكرين للشرائع يحكمون بالحسن والقبح للاشياء بمعنى صفة
الكمال والنقص والمصلحة والمفسدة لا المتعلق بالثواب والعقاب كما مر وكيف يحكمون بالثواب والعقاب وهم
لا يعرفونهما انتهى **اقول** جواب هذا يظهر مما مر في الفصلين السابقين والحاصل ان حكم البراهمة بمجرد حسن
الاشياء وقبحها عقلا يثبت احد جزئي المدعى وهو ان في العقل قبل ورود الامر والنهي جهة محسنة موجبة للحسن او
جهة مقبحة واما الجزء الآخر وهو ترتب الثواب والعقاب فهم يعرفونهما كما يعرفها ارباب الشرائع لان البراهمة وان
انكروا النبوات والشرائع فلم ينكروا الالهيات حتى يلزم ان لا يعرفوا الثواب والعقاب على الافعال على ان الاظهر
انهم قالوا ان معرفة ذلك لا يتوقف على تعليم الانبياء عليهم السلام بل العقل مستقل به كما نقله عنهم الشهرستاني
في كتاب الملل والنحل حيث نقل شبههم على نفي النبوات حيث قال انهم قالوا قد دل العقل بان الله تعالى حكيم والحكيم لا يتعبد
الخلق الا بما يدل عليه عقولهم وقد دلت الدلايل العقلية ان للعالم صانعا عالما قادرا حكيما وان له على عباده نعما توجب
الشكر فننظر في آيات خلقه بعقولنا ونشكره بآلائه علينا واذا عرفناه وشكرنا له استوجبنا ثوابه واذا انكرناه وكفرنا به
استوجبنا عقابه فما بالنا نتبع بشرا مثلنا فانه ان كان يامرنا بما ذكرناه من المعرفة والشكر فقد استغنينا عنه بعقولنا
وان كان يامرنا بما يخالف ذلك كان قوله دليلا على كذبه انتهى فظهر ان قول الناصب وهم لا يعرفونهما انما نشأ من
جهله وعدم معرفته بما ينبغي معرفته لمدعي الفضل والعرفان والله المستعان **قال** المصنف رفع الله درجته الرابع الضرورة
قاضية بقبح العبث كمن يستاجر اجيرا ليرمي من ماء الفرات في دجلة ويبيع متاعا اعطي في بلده عشرة دراهم في بلد آخر
يحمله اليه بمشقة عظيمة ويعلم ان سعره كسعر بلده بعشرة دراهم ايضا وقبح تكليف ما لا يطاق كتكليف الزمن الطيران
الى السماء وتعذيبه دائما على ترك هذا الفعل وقبح من يذم العالم الزاهد على علمه وزهده وحسن مدحه وقبح مدح
الفاسق على جهله وفسقه وحسن ذمه عليهما ومن كابر في ذلك فقد انكر اجلى الضروريات لان هذا الحكم حاصل للاطفال
والضروريات قد لا يحصل لهم انتهى **قال** الناصب خفضه الله اقول جوابه ان قبح العبث لكونه مشتملا على المفسدة
لا لكونه موجبا لتعلق الذم بالعقاب وهذا ظاهر وقبح مذمة العالم وحسن مدحة الزاهد للاشتمال على صفة الكمال
والنقص فكلما يذكر هذا الرجل من الدلايل هو اقامة الدليل على غير محل النزاع فان الاشاعرة معترفون بان كل
ما ذكره من الحسن والقبح عقليان والنزاع في غير هذين المعنيين انتهى **اقول** قد مر مرارا ما يقوم دفعا لهذا الجواب
فتذكر **قال** المصنف رفع الله درجته الخامس لو كان الحسن والقبح باعتبار السمع لا غير لما قبح من الله شيء ولو كان
كذلك لما قبح منه تعالى اظهار المعجزات على يد الكذابين وتجويز ذلك يسد باب معرفة النبوة فان اي نبي اظهر
المعجزة عقيب ادعاء النبوة لا يمكن تصديقه مع تجويز اظهار المعجز على يد الكاذب في دعوى النبوة انتهى **قال**
الناصب خفضه الله اقول جوابه انه لم يقبح من الله تعالى شيء قوله لو كان كذلك لما قبح منه اظهار المعجزات على يد الكذابين
قلنا عدم اظهار المعجز على يد الكذابين ليس لكونه قبيحا عقلا بل لعدم جريان عادة الله تعالى الجاري مجرى المحال العادي

ومفسدة ثم

[illegible]

الشرع

بذلك الاظهار

بذلك الاظهار قوله يجوب هذا بسد باب معرفة النبوة قلنا لا يلزم هذا لان العلم العادي حاكم باستحالة هذا الاظهار
فلا ينسد ذلك الباب انتهى اقول قد مر بيان قباحة الحكم بسبب تجويز صدور القبائح للعلوية فيما بالعقل من الله تعالى
وسنبين ايضا ان قاعدة جريان العادة مع بطلانها بما مر لا يفيد الغرض لان ذلك الجريان غير واجب على اصل الاشاعرة
ان لا يجب عليه تعالى شيء عندهم فيجوز تخلف العادة فلا يحصل الجزم بصدق النبي صلى الله عليه وآله قال المصنف رفع الله درجته
السادس لو كان الحسن والقبح شرعيين لحسن من الله تعالى ان يامر بالكفر وتكذيب الانبياء وتعظيم الاصنام والمواظبة
على الزنا والسرقة والنهي عن العبادة والصدق لانها غير قبيحة في انفسها فاذا امر الله تعالى بها صارت حسنة اذ لا فرق
بينها وبين الامر بالطاعة فان شكر المنعم ورد الوديعة والصدق ليست حسنة في انفسها ولو نهى الله تعالى عنها كانت قبيحة
لكن لما اتفق انه تعالى امر بهذه مجانا لغير غرض ولا حكمة صارت حسنة واتفق انه نهى عن تلك فصارت قبيحة
وقبل الامر والنهي لا فرق بينها ومن اداه عقله الى تقليد من يعتقد ذلك فهو اجهل الجهال واحمق الحمقاء اذا علم ان معتقد
رئيسه ذلك وان لم يعلم ووقف عليه ثم استمر على تقليده فكذلك فلهذا وجب علينا كشف معتقدهم لئلا يضل غيرهم
ولا يستوعب البلية جميع الناس او اكثرهم انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول جوابه انه لا يلزم من كون الحسن
والقبح شرعيين بمعنى ان الشرع حاكم بالحسن والقبح ان يحسن من الله تعالى الامر بالكفر والمعاصي لان المراد
بهذا الحسن ان كان استحسان هذه الاشياء فعدم هذه الملازمة ظاهر لان من الاشياء ما يكون مخالفا للمصلحة
لا يستحسنه الحكيم وقد ذكرنا ان المصلحة والمفسدة مما يثبت للافعال بحسب ذاتها وان كان المراد بهذا الحسن
عدم امتناعه عليه فقد ذكرنا انه لا يمتنع عليه شيء عقلا لكن جرى عادة الله تعالى على الامر بما اشتمل على مصلحة من الافعال
والنهي عما اشتمل على مفسدة من الافعال فالعلم العادي حاكم بان الله تعالى لم يامر بالكفر وتكذيب الانبياء قط ولم ينه
عن شكر المنعم ورد الوديعة فحصل الفرق بين هذا الامر والنهي بجريان عادة الله الذي يجري مجرى المحال العادي فلا
يلزم شيء مما ذكره هذا الرجل وقد زعم انه قلق الشعر في دفع هذا السؤال الظاهر دفعه عند اهل الحق حتى رتب عليه
التشنيع والتطبيع فيا له من رجل ما اجهله انتهى اقول ما ذكره في منع الملازمة ان من الاشياء ما يكون مخالفا للمصلحة
لا يستحسنه الحكيم اه فمراد الشيخ مخالف لما مر من ان الاشاعرة يجعلون الافعال كلها سواء في نفس الامر والقبائح مستقبحة
في ذواتها لا حسن ولا قبح ولا يتميز القبيح بصفة اقتضت قبحه ان يكون هو هذا القبيح وكذا الحسن فليس الفعل عندهم من
حسن وقبح ولا مصلحة ومفسدة ولا نقص ولا كمال ولا فرق بين السجود للشيطان والسجود للرحمن في نفس الامر
ولا بين الصدق والكذب ولا بين النكاح والسفاح الا ان الشارع اوجب هذا وحرم هذا وقد صرح بذلك ايضا صاحب
المواقف حيث قال القبيح عندنا ما نهي عنه شرعا والحسن بخلافه ولا حكم للعقل في حسن الاشياء وقبحها وليس ذلك اي
حسن الاشياء وقبحها عائدا الى امر حقيقي حاصل في الفعل قبل الشرع يكشف عنه الشرع كما تزعمه المعتزلة بل الشرع
هو المثبت له والمبين فلا حسن ولا قبح للافعال قبل ورود الشرع ولو عكس الشارع القضية فحسن ما قبحه وقبح
ما حسنه لم يكن ممتنعا وانقلب الامر فصار القبيح حسنا والحسن قبيحا اه ثم قال بعد بيان محل النزاع وهو عندهم
عقلي فانهم قالوا للفعل في نفسه مع قطع النظر عن الشرع جهة محسنة مقتضية لاستحقاق فاعله مدحا وثوابا او مقبحة
مقتضية لاستحقاق فاعله ذما وعقابا ثم انها اي تلك الجهة المحسنة والمقبحة قد تدرك بالضرورة كحسن الصدق
النافع وقبح الكذب الضار وقد تدرك بالنظر كحسن الصدق الضار وقبح الكذب النافع مثلا وقد لا تدرك بالعقل
لا بالضرورة ولا بالنظر لكن اذا ورد الشرع به علم ان ثمة جهة محسنة كما في صوم آخر يوم من رمضان حيث اوجبه
الشارع او جهة مقبحة كصوم اول يوم من شوال حيث حرمه الشارع فادراك الحسن والقبح في هذا القسم موقوف على كشف
الشرع عنهما بامره ونهيه واما كشفه عنهما في القسمين الاولين فهو مؤيد لحكم العقل بهما اما بضرورته او بنظره ثم انهم اختلفوا

يحكمان بالقبح والتشنيع الكائن [illegible]

قال المصنف [illegible] السعد رحمه الله فيما [illegible] الى [illegible]
اذ القبح الذي لا يدركه العقل [illegible] الفعل
الفعل [illegible] من القبائح والامر الا الطاعة [illegible]
لا يستقل بمعرفة انتهى [illegible]

فذهب الاوايل منهم الى ان حسن الافعال وقبحها لذواتها لا لصفة فيها تقتضيهما وذهب بعض من بعدهم من المتقدمين
الى اثبات صفة حقيقية توجب ذلك مطلقا اى فى الحسن والقبح جميعا فقالوا ليس حسن الفعل وقبحه لذاته كما ذهب
اليه من تقدمنا من اصحابنا بل لما فيه من صفة موجبة لاحدهما وذهب ابو الحسين من متاخريهم الى اثبات
صفة فى القبيح دون الحسن اذ لا حاجة الى صفة محسنة له بل يكفيه لحسنه انتفاء الصفة المقبحة وذهب الجبائى
الى نفى الوصف الحقيقى فيهما مطلقا فقال ليس حسن الافعال وقبحها لصفات حقيقية فيها بل لوجوه اعتبارية واوصاف
اضافية تختلف بحسب الاعتبار كما فى لطمة اليتيم تاديبا وظلما انتهى كلامه والحاصل ان العراق الاشاعرة باشتمال الفعل
على ما يجده العقل قبل الشرع من صفة الكمال و النقص و المصلحة و المفسدة الصالحتين لمناط الامر والنهى
كما وقع عن صاحب المواقف وقلده فيه الناصب ههنا فى حكمهم بان الافعال سواء فى نفس الامر وعدم اشتمالها
على ما يصلح لان يكون منشأ الحسن او القبح لا بحسب الذات ولا بحسب شئ من الصفات الحقيقية او الاعتبارية التى
قال بها الامامية والمعتزلة وبعدم الفرق بين سجود الرحمن وسجود الشيطان وبحكمهم قبل ورود الشرع بجواز
عكس القضية فى الحسن والقبح بقلب الامر والنهى فان تكلف صاحب المواقف وكلام الناصب على وجه الاطلاق اثباتا ونفيا
بان يمنعون ارادة التخصيص بوجه من الوجوه فوجه هذا وامثاله جريان العادة فيجرى عليه ما يجرى على [illegible]
قد زعم انه خرق العادة وقلب الحجر فى اجزاء ههنا فتذكر **قال** المصنف رفع الله درجته السابع لو كان الحسن والقبح
شرعيين لزم توقف وجوب الواجبات على مجئ الشرع ولو كان كذلك لزم افحام الانبياء لان النبى اذا ادعى الرسالة واظهر
المعجزة كان للمدعو ان يقول انما يجب على النظر فى معجزتك بعد ان اعرف انك صادق وانا لا انظر حتى اعرف
صدقك ولا اعرف صدقك الا بالنظر وقبل لا يجب على امتثال الامر فينقطع النبى ولا يبقى له جواب انتهى **قال** الناصب
خفضه الله اقول جواب هذا قد مر فى بحث النظر وحاصله انه لا يلزم الافحام لان للمدعو ليس له ان يقول انما يجب
على النظر فى معجزتك بعد ان اعرف انك صادق بل النظر واجب عليه بحسب نفس الامر ووجوب النظر لا يتوقف على معرفته له والوهم
الذى [illegible] كما سبق فلا يلزم الافحام انتهى **اقول** قد سبق منا دفعه ههنا ايضا بان ثبوت الوجوب فى نفس الامر لا يتوقف
على العلم بالوجوب وانما النزاع فى ان وجوب الامتثال بقوله حين امر المكلف بالنظر فى المعجزة انما يثبت اذا ثبت حجية قوله
وهى لا تثبت عقلا على ذلك التقدير فيكون بالشرع فمتى لم يثبت الشرع لا يثبت ذلك الوجوب والشرع انما يثبت بالنظر فله
ان لا ينظر ولا يأثم لانه لم يترك ما هو الواجب عليه بعينه كما اذا وجب علينا حكم فى نفس الامر مكتوب فى اللوح المحفوظ
ولم يظهر عندنا وجوبه علينا فلم نأت به لم نأثم فيلزم الافحام بخلاف ما اذا ثبت الوجوب العقلى فانه اذا قال
انظر ليظهر لك [illegible] وجوبه صدق مقالتى لم يسعه تركه لوجوبه عقلا لثبوت الحسن العقلى الحاكم بحسن التكليف
ومن المكلف به ما لا يستقل العقل بالاهتداء الى ادراكه فيجب الرجوع فيه الى المؤيدين من عند الله تعالى **قال** المصنف رفع
درجته الثامن لو كان الحسن والقبح شرعيين لم يجب المعرفة لتوقف معرفة الايجاب على معرفة الموجب المتوقفة على
معرفة الايجاب فيدور **قال** الناصب خفضه الله اقول جوابه هذا ايضا قد مر مما سبق ان توقف وجوب المعرفة
على الايجاب ممنوع انتهى **اقول** قد سبق منا ما اسقط سعيه المردود الحالك الذى قطع فيه من وادى الهذيان
سالك فليطالع اوليائه ضالك **قال** المصنف رفع الله درجته التاسع الضرورة قاضية بالفرق بين من احسن
الينا دائما ومن اساء الينا دائما بحسن مدح الاول وذم الثانى وقبح ذم الاول ومدح الثانى ومن شكك فى ذلك
فقد كابر مقتضى عقله انتهى **قال** الناصب خفضه الله اقول هذا الحسن وهذا القبح مما لا نزاع فيه بانهما
عقليان لانهما يرجعان الى الملائمة والمنافرة او الكمال والنقص على انه قد يقال جائز ان يكون صدور [illegible]
عام [illegible] لذلك الجزم للتردد وبالجملة هو من اقامة الدليل فى غير محل النزاع والله تعالى اعلم [illegible]

لم لم يطابق زده [illegible]

لا يدفع الافحام وانما يدفع بان ثبوت الوجوب
على المكلفين اذ لا نزاع لاحد فى ان
تحقق الوجوب فى نفس الامر صح

وقد قلنا هناك ان الاظهر ان المراد بنفس الامر [illegible]
والبرهان ونحوه [illegible] الحسن
والقبح العقليين وان اراد [illegible] العقل الفعال
ونحوه [illegible] الامام [illegible]
[illegible] نفس الامر [illegible] الامر
واشتهر [illegible] على اصحابه [illegible]

من الدلايل

من الدلائل على انه لعاطل وقد وفقنا الله تعالى لاجوبتها كما ستعرفه ان شاء الله تعالى وفي الآراء الصائبة ولنا
وهذا البحث تحقيق يريد ان نذكره في هذا المقام فنقول اتفقت كلمة الفريقين من الاشاعرة والمعتزلة على ان
من افعال العباد ما يشتمل على المصالح او المفاسد وما يشتمل على الصفات الكمالية والنقصانية وهذا مما لا نزاع فيه و
انما النزاع في ان الافعال التي تقتضي الثواب والعقاب هل هي في ذواتها جهة محسنة صارت تلك الجهة سبب المدح في الآجل
او جهة مقبحة صارت سببا للذم بالعقاب اولا فمن نفى وجود هذين الجنسين في الفعل اذا اريد من هذا النفي
ان ارادة عدم ما يشمل الجنسين في ذوات الافعال فيرد عليه انك سلمت وجود الكمال والنقص والمصلحة والمفسدة
في الافعال هذا بعد التسليم بان الافعال في ذواتها جهة الحسن والقبح لان المصلحة والكمال حسن والمفسدة والنقص
قبح وان اراد نفي كون هذين الجنسين مقتضيين للمدح والثواب بل الحكم الشرعي باحدهما لان تعيين الثواب والعقاب للشارع و
المصالح والمفاسد التي يدركها العقول لا تقتضي تعيين الثواب والعقاب بحسب العقل لان العقل عاجز عن ادراك اقسام المصالح
والمفاسد في الافعال ومزج بعضها ببعض حتى يعرف الترجيح ويحكم بان هذا الفعل حسن لاشتماله على المصلحة او قبيح لاشتماله على
المفسدة فهذا الحكم خارج من طرق العقل فتعين تعيينه للشرع فهذا كلام صالح صحيح لا ينبغي ان يرده المعتزلي مثلا شرب الخمر
كان مباحا في بعض الشرائع فلو كان شربه حسنا في ذاته بالحسن العقلي كيف صار حراما في بعض الشرائع الآخر فعلم ان الحسن
الثابت فيه وعدمه ما لا يجوز يعني انه كان مشتملا على مصلحة ومفسدة كل واحد منهما بوجه والعقل كان عاجزا عن
ادراك المصالح والمفاسد بالوجوه المختلفة فالشرع صار حاكما بترجيح جهة المصلحة في زمان وترجيح جهة المفسدة
في زمان آخر فصار حلالا في بعض الازمنة حراما في البعض الآخر فعلى الاشعري ان يوافق المعتزلي في اشتمال ذوات الافعال
على جهة المصالح والمفاسد وهذا يدركه العقل ولا يحتاج في ادراكه الى الشرع وهذا في الحقيقة هو الجهة المحسنة والمقبحة في ذوات
الافعال وعلى المعتزلي ان يوافق الاشعري في ان ما بين الجنسين في العقل لا يقتضي حكم الثواب والعقاب والمدح والذم باستقلال
العقل لعجزه عن ترجيح جهة المصالح والمفاسد في الافعال فقد سلم المعتزلي هذا بما لا يستقل العقل به فليسلم في جميع
الافعال فان العقل في الواقع لا يستقل في شيء من الاشياء بادراك تعلق الثواب والعقاب فاذا كان النزاع بين الفريقين
مرتفعا فحفظ هذا التحقيق وبالله التوفيق اقول اما ما ذكره من ان هذا الحسن والقبح خارجان عن محل النزاع
فقد بينا سابقا انه اختيار للفرار على القرار واغتنام للتولي الادبار واما ما ذكره من العلاوة فهو مما ذكره العضد الايجي
في شرح المختصر موافقا لبعض اقرانه وقد رد عليه المولى الفاضل بدر الدين محمد التميمي التستري الحنفي في شرحه على
المختصر ايضا بان كون العرف والعادة مدركا للحكم مدفوع اذ المدرك للحكم اما الشرع او العقل بالاجماع انتهى ووافقه
ايضا سيد المحققين قدس سره في حاشيته على شرح العضدي حيث قال في هذا المقام من حاشية المختصر بما قالوا اي
المعتزلة ثانيا واذا بطل كونه شرعيا ثبت كونه عقليا اذ لا يخرج عنهما اجماعا انتهى واما ما ذكره الناصب في ذيل هذا
المقام مما سماه تحقيقا وان كان باسم ضده حقيقا فيتوجه عليه اولا ان ما تضمنه كلامه من تقسيم الافعال الى ما
يشتمل على المصالح والمفاسد او النقص والكمال والى ما يقتضي الثواب والعقاب تقسيم سقيم لان القسم الاول ايضا ما يقتضي
الثواب والعقاب عند الامامية والمعتزلة فان ما اشتمل عليه الفعل من المصلحة او المفسدة او النقص او الكمال صالح
لكونه سببا مقتضيا للثواب والعقاب ايضا كما لا يخفى وثانيا ان ما ذكره في الشق الثاني من ترديده اعتراف
بالجزء الثاني من المدعى الذي وقع فيه النزاع والحمد لله على الوفاق وترك الخلاف والشقاق واما ما ذكره
في الشق الثاني من حكمه بانه كلام صالح صحيح لا ينبغي ان يرده المعتزلي فمردود بما ذكرناه في الفصول السابقة من
الاستلزام وغيره من النقض والابرام وثالثا ان ما ذكره من ان شرب الخمر كان مباحا في بعض الشرائع فهو كذب
على الشرائع وبهتان وما من ذلك المنافشة في المثال بل التنبيه على ما هو الحق من دوام حرمة شرب الخمر في كل الشرائع

شقاق خلاف صح

و بعضها اهل السنة فقد صح عندنا من طرق اهل البيت عليهم السلام ان حرمة لم تكن حلالا في شيء من الشرايع
المتقدمة الواردة لحفظ الدين والقتل بغير حق لحفظ النفس والمسكر لحفظ العقل والزنا لحفظ النسب والسرقة
لحفظ المال واما استبعاده لصيرورة الخمر حراما في بعض الشرايع بعد ما كان حلالا في بعض آخر فلا يخفى ما فيه
من الاختلال اذ على تقدير كون الخمر حلالا في بعض الشرايع السابقة انما يلزم الانقلاب الذاتي عن الحكم بتحريمه
لو قلنا بان حسن الافعال وقبحها لذاتها واما لو قلنا ان قبحها لما هو اعم من الذات ومن الصفات الاعتبارية والجهات الاعتبارية
فلا كما لا يخفى وقد ظهر بما قررناه ان ما اسنده الناصب من التحكم بين اهل العدل والاشاعرة محاكمة فاجرة ناظرة الى محاكمة
الحكمين ابي موسى الاشعري وعمرو بن العاص بين مولانا امير المؤمنين عليه السلام وبين الفئة الباغية الخارجة عن الاسلام

قال المصنف رفع الله درجته المطلب الثالث في ان الله تعالى لا يفعل القبيح ولا يخل بالواجب ذهبت الامامية ومن تابعهم
ووافقهم من المعتزلة الى انه تعالى لا يفعل القبيح ولا يخل بالواجب بل جميع افعاله تعالى حكمة وصواب وليس فيها ظلم
ولا جور ولا عدوان ولا كذب ولا فاحشة لان الله تعالى غني عن القبيح وعالم بقبح القبايح لانه عالم بكل المعلومات
وعالم بغناه عنه وكل من كان كذلك فانه يستحيل عليه صدور القبيح عنه والضرورة قاضية بذلك ومن فعل
القبيح مع الاوصاف الثلثة استحق الذم واللوم وايضا الله تعالى قادر والقادر انما يفعل بواسطة الداعي والداعي اما
داعي الحاجة او داعي الجهل او داعي الحكمة اما داعي الحاجة فبان يكون العالم بقبح القبيح محتاجا اليه فيصدر عنه دفعا
لحاجته واما داعي الجهل فبان يكون القادر عليه جاهلا بقبحه فيصح صدوره عنه واما داعي الحكمة بان يكون الفعل
حسنا فيفعله لدعوة الداعي اليه والتقدير ان الفعل قبيح فانتفت هذه الدواعي فيستحيل القبيح منه تعالى وذهبت
الاشاعرة كافة الى ان الله تعالى قد فعل القبايح باسرها من انواع الظلم والشرك والجور والعدوان ورضي بها واحبها انتهى

قال الناصب خفضه الله اقول مذهب الاشاعرة ان الامة اجمعت على ان الله تعالى لا يفعل القبيح ولا يترك الواجب فالاشاعرة من جهة
ان لا قبيح منه ولا واجب عليه واما المعتزلة فمن جهة ان ما هو قبيح منه يتركه وما يجب عليه يفعله وهذا الخلاف فرع
قاعدة التحسين والتقبيح اذ لا حاكم بقبح القبيح منه ووجوب الواجب عليه الا العقل فمن جعله حاكما بالحسن والقبح قال بقبح
بعض الافعال منه ووجوب بعضها عليه ونحن قد ابطلنا حكمه وبينا ان الله تعالى هو الحاكم فيحكم ما يريد ويفعل ما يشاء
لا وجوب عليه ولا استقباح منه هذا مذهب الاشاعرة وما نسبه هذا الرجل المفتري اليهم انما اخذه من قولهم ان الله خالق
كل شيء فيلزم ان يكون خالقا للقبايح ولم يعلموا ان خلق القبيح ليس فعله اذ لا قبح بالنسبة اليه بل بالنسبة الى المحل الذي
فعل كما ذكرناه غير مرة وسنذكر تحقيقه في مسئلة خلق الاعمال انتهى **اقول** قد ابطل الناصب اكثر ما ذكره نصرة للاشاعرة
بقوله واما المعتزلة فمن جهة ان ما هو قبيح منه يتركه وما يجب عليه يفعله فان ذكره صادق مقابل قول الاشاعرة يدفع
في ان الاشاعرة قائلون بان الله تعالى لا يترك ما هو قبيح في الشاهد بل يفعل الكل فان هذا القدر يكفينا في اصل
المقصود ويبقى الكلام في انهم يدعون ان ما هو قبيح في الشاهد بالنسبة الينا ليس بقبيح بالنسبة الى الله تعالى وهو تحكم
كما عرفت غير مرة واما قوله ونحن قد ابطلنا حكم العقل فقد عرفت بطلانه مع منافاته لما صرح به سابقا في محاكمته
المردودة بحكومة العقل فلا تغفل واما قوله خلق القبيح ليس فعله اذ لا قبح بالنسبة اليه فقد مر انه مكابرة ظاهرة
وسيأتي الكلام فيه قريبا ان شاء الله تعالى **قال** المصنف رفع الله درجته فلزمهم من ذلك محالات منها امتناع الجزم بصدق
الانبياء لان مسيلمة الكذاب لا فعل له بل القبيح الذي صدر عنه من الله تعالى عندهم فجاز ان يكون جميع الانبياء كذلك
وانما يعلم صدقهم لو علمنا انه تعالى لا يصدر عنه القبيح فلا نعلم ح نبوة محمد نبينا ولا نبوة موسى وعيسى وغيرهم من الانبياء
البتة فاي عاقل يرضى ان يقلد من لم يجزم بصدق نبي من الانبياء البتة وانه لا فرق عنده بين نبوة محمد صلى الله عليه وآله وبين نبوة
مسيلمة الكذاب فليحذر العاقل من اتباع اهل الاهواء والانقياد الى طاعتهم ليسلم من رداهم ويربح وهو الخسران بالخلود في النار

المهلكة م

ولا ينفعه

ولا ينفعه عذره غداً في يوم الحساب انتهى **قال** الناصب خفضه الله **أقول** قد تقرر مراراً ان صدق الانبياء مجزوم به جزماً
ماخوذاً من المعجزة وعدم جريان عادة الله تعالى على اجراء المعجزة على يد الكذابين وانه يجري مجرى المحال العادي فنحن
نجزم ان مسيلمة كذاب بعدم المعجزة ونجزم ان الله تعالى لم يظهر المعجزة على يد الكذاب فيفيدنا هذا الجزم العلم العادي فلا فرق
بينه وبين الانبياء وهذا مستند بالعلم العادي لا بالقبح العقلي الذي يدعيه وما ذكره من الطامات والتشقيق فهو جار
على عادته في المزخرفات والترهات انتهى **أقول** قد تقرر منا ايضاً مراراً ان قاعدة جريان العادة مهدومة عند اصحابها
ومع ذلك لا يجب جريانها ولهذا يتعقبها الخارق من المعجزات وغيرها فتجويز وقوع الخرق والتخلف فيها سيما مع تسليم
العلم بجواز صدور القبيح من الله تعالى يمنع الجزم بصدق الانبياء كما لا يخفى وبالجملة انهم لا ينكرون انه يجوز على الله تعالى
فعل ما هو قبيح في الشاهد ولا قبيح بالنسبة اليه فلنجز ان يظهر المعجزة على يد الكاذب ولا قبيح بالنسبة اليه وبعبارة
اخرى اذا صح ان الله تعالى يجوز بفعل القبائح ولا قبيح منه فلم لا يجوز ان ينصب الادلة من المعجزات وغيرها على الباطل
ويكون الحق عكس ما يقتضيه الادلة فلا يحصل الثقة بان النبي الذي اظهر دلالة المعجزة صادق وكذا لا يحصل الثقة
بان ما عليه المسلمون من الادلة حق ويقال لهم أليس قد ثبت ان مسيلمة ادعى النبوة وقال له اصحابه صدقت في انك نبي
أليس كلهم هذا التصديق قاله فلان بن فلان فيقال اذا كان هذا التصديق من فعل الله تعالى وقد صدقه فلم لا تقولون
بصدقه وما الفرق بينه وبين ما يدعي النبوة فينطق الاحجار والاشجار بصدقه بان يفعل الله تعالى فيه ذلك التصديق
فان قالوا ان محمداً صلعم قال لا نبي بعدي قيل لهم ما انكرتم ان يكون هذا من جملة الاكاذيب التي يفعلها الله تعالى في العباد
ولا قبح بالنسبة اليه وح لم يكن محمد صلى الله عليه وآله وسلم أولى بالتصديق من مسيلمة وقد صدقهما الله على حد
واحد **قال** المصنف رفع الله درجته ومنها انه يلزم تكذيب الله تعالى في قوله ان الله لا يحب الفساد وان الله لا يرضى
لعباده الكفر وما الله يريد ظلماً للعباد وما ربك بظلام للعبيد ولا يظلم ربك احداً وما كان ربك ليهلك القرى
بظلم واهلها مصلحون كل ذلك كان سيئه عند ربك مكروهاً واذا فعلوا فاحشة قالوا وجدنا عليها آباءنا والله
امرنا بها قل ان الله لا يأمر بالفحشاء ومن يعتقد اعتقاداً يلزم منه تكذيب القرآن العزيز فقد اعتقد ما
يوجب الكفر وحصل بالارتداد والخروج عن ملة الاسلام فليتعوذ الجاهل والعاقل من هذه المقالة المؤدية
الى ابلغ انواع الضلالة وليحذر من حضور الموت عنده وهو على هذه العقيدة فلا تقبل توبته وليخش
من الموت قبل تفطنه بخطاء نفسه فيطلب الرجعة فيقول رب ارجعون لعلي اعمل صالحاً فيما تركت فيقال له
كلا **قال** الناصب خفضه الله **أقول** قد مر ان كل ما يفهمه من الدلائل هو اقامة الدليل في غير محل النزاع فان
الاشاعرة مذهبهم المصرح به في سائر كتبهم انه تعالى لا يفعل القبيح ولا يرضى بالقبائح والارادة غير الرضا وما ذكر
من الآيات ليس حجة عليهم انما هي حجة على من جوز الظلم على الله والرضا بالكفر وهذا الرجل اثم الطروش لا يسمع
نداء المنادي ويصور عند نفسه مذهباً ويفتري انه مذهب الاشاعرة ويورد عليه الاعتراضات وليس لاحد من
المسلمين قال ان الله تعالى ظالم او راض بالكفر تعالى عن ذلك وما يزعم انه يلزم هذا الاشاعرة فهو باطل لان الخلق
غير الفعل والعجب انه لا يخاف ان يبتلي الله تعالى بهذه العقيدة الباطلة التي هي اثبات الشركاء لله تعالى في الخلق مثل المجوس
وذلك للذي صار رداءاً لمذهب المجوس بوجه لان المجوس لا يثبتون الا شريكاً واحداً يسمونه اهرمن وهؤلاء
يثبتون شركاء لا تحصى ولا تعد انهم اذا قيل لهم لا اله الا الله يستكبرون انتهى **أقول** نعم الاشاعرة يقولون ان الله تع
لا يفعل القبيح لكن بمعنى ان ما هو قبيح في الشاهد ليس قبيحاً بالنسبة اليه تعالى وليس في هذا نفي
صدور القبيح عنه تعالى بحسب الحقيقة بل بمجرد اللفظ والعبارة فلا يكون الكلام فيه خارجاً عن محل النزاع
واما الفرق بين الارادة والرضا فقد مر انه غير مرضي واما ما ذكره ان من الآيات انما هي حجة على من جوز الظلم

[illegible]

[illegible]

على الله ولسائر به لان الاشاعرة لا يجوزون ذلك عليه ففيه ان عدم تجويزهم للظلم عليه انما هو بمعنى انه لو فعل ما هو
ظلما في الشاهد ليس بظلم اذا صدر عنه تعالى بل يقولون هو ليس بظلم في نفسه قبل النهي وانما صار كذلك بالشرع
وبعد وروده فكل ما صدر عنه او امر به ليس بظلم وهذا سفسطة ظاهرة كما مر مرارا واما ما ذكره في دفع لزوم
ما الزمه المص على الاشاعرة بان الخلق غير الفعل فهو دعوى كاذبة ذكرها شارح العقائد في دفع تمسك المعتزلة
بانه لو كان تعالى خالقا للافعال العباد لكان هو القائم والقاعد والآكل والشارب والزاني والسارق الى غير ذلك
حيث دفعه بان ذلك جهل عظيم لان المتصف بالشيء من قام به ذلك الشيء لا من اوجده او لا يرون ان الله تعالى هو
الخالق للسواد والبياض وسائر الصفات في الاجسام ولا يتصف بذلك انتهى وفيه ان حكمه بالجهل جهالة عظيمة
لان القيام قد يكون بمعنى الحصول والصدور من الشيء كما في اسم الفاعل من الضارب والآكل ونحوهما وقد يكون
بمعنى الوقوع على الشيء وعروضه له فبالمعنى الاول يتصف الفاعل بصدور الفعل عنه لانه الفاعل حقيقة سواء كان
مائعا او مصنوعا لان الضارب مثلا من صدر عنه الضرب فاذا صدر الضرب عن الله تعالى يلزم صحة اطلاق
الضارب عليه واتصافه بالضاربية ولما زعمه من ان ذلك يستلزم كون خالق السواد اسود مع انه لا يقال
له ذلك فغلط واشتباه وقع له من اشتراك لفظ الفاعل بين الفاعل الكلامي الذي نحن فيه اعني الموجد وبين
الفاعل النحوي اعني المسند اليه ووضع احدهما مكان الآخر لان الاسود في قولنا اسود زيد مفعول كلامي لا فاعل
كلامي بمعنى خالق السواد والذي تقتضي مقايسته مع الضارب والآكل اتصافه فيما نحن فيه بكونه اسود هو الفاعل
النحوي الذي هو مفعول كلامي كزيد في المثال المذكور دون الفاعل الكلامي فلا يلزم من كون فاعل الضرب ضاربا
ومتصفا به كون فاعل السواد اسود ومتصفا به كما زعمه بل فاعل السواد هو المسود فاذا كان السواد
صادرا من الله تعالى واقعا على زيد فالله تعالى مسود زيد لا اسود غاية ما في الباب ان عدم اطلاقه عليه تعالى لعدم الاذن
الشرعي لا لانه ليس بمسود حقيقة كما يظهر من كلامه لا يقال ان الزاني مثلا هو المصدر المتصف بالمصدر والله
مصدر غير متصف به لانا نقول عدم صحة اتصافه تعالى بالزنا انما هو لدلالة العقل والشرع على تعاليه
والكلام في اثباته بحسب اقتضاء اللغة وهو لازم بحسبها كما لا يخفى وايضا يلزم على هذا ان لا يجدوا دالا اصلا اما
عدم كون الزاني هو الله تعالى فلما ذكرتا انه مصدر غير متصف به واما انه ليس هو العبد فلانه ليس بمصدر بمعنى
الخلق عندكم وكونه مصدرا بمعنى الكسب لم يثبت بعد ودون اثباته خرط القتاد واما قوله المجوس لا يثبتون الا
شريكا واحدا وهؤلاء يثبتون شركاء لا تحصى ففيه ان الاشاعرة لو ارتقوا الى السماء لما امكن لهم التفصي عما
من لزوم مشاركتهم للنصارى في اثبات الشركاء القدماء ولا يمكنهم معارضة ذلك بالزامنا شيئا من الشركاء
لظهور انه انما يلزمنا مشاركة المجوس فيما ذكره لو قلنا ان الشيطان نفسه او سائر العباد انفسهم ليسوا
مخلوقين لله تعالى وقلنا انهم يتصرفون مع الباري سبحانه تصرف ومعاصرة ومغالبة ونحن لا نقول شيئا من ذلك لعلمنا
ان ابليس كسائر شياطين الجن والانس لا يتمكن من اضلال من الانبياء وغيرهم مع ضعفهم فكيف بجبار السموات
والارضين وقد قال تعالى ان كيد الشيطان كان ضعيفا وقال خلق الانسان ضعيفا لكن لما كان التكليف منافيا للجبر
خلى الباري تعالى بين الانسان وشيطانه ليتميز الخبيث الناصب اراذله من الطيب وقد نطق بذلك القرآن في قوله
تعالى لاحتنكن ذريته الا قليلا وقوله لاغوينهم اجمعين الا عبادك منهم المخلصين وقوله الا عبادك منهم المخلصين
وقوله ولقد اضل منكم جبلا كثيرا وامثال ذلك وكذا الكلام في تخلية سائر العباد بينهم وبين افعالهم وبالجملة
انما يلزم مشاركة المجوس لو قلنا بالفاعلية او بعجزه ومغلوبيته عنهم كما قد يلزمهم لو لم يقدر الله سبحانه على منعهم
والاختيار منهم بقدرته ومشيئته القاهرة اما لو قلنا بانه تعالى قادر على ذلك وانه لم يكن كراهته تعالى لايجاد العبد

وسائر

فاعل مشابه ان الفاعل في قولنا اسود زيد هو زيد لوجب
فلو كان اتصافه بكونه اسود على تقدير العقول
اتصافا بكونه اسود وجه الدفع كما
يكون فاعلا لخالق السواد
مما ذكرناه منه رحمه

بعد

الافعال

الأفعال على سبيل الجبر بل كان بسبب نهيه إياهم عن إيقاعها على سبيل الاختيار فلا يلزم المشاركة كقوله ولا المعلو
وقد قال تعالى ولو شاء الله لهداكم أجمعين ولو شئنا لآتينا كل نفس هداها أي على سبيل الجبر والقهر ولكن ذلك
ينافي التكليف المنوط بالاختيار والمتحصل أن المشاركة إن في العجز أو المغلوبية إنما يلزم لو انتفى مراده تعالى
عن الشبه القطعية التي سببه أهل العدل لشبهة جبر الجار وهم لا يقولون بالتخلف عنها وأما الشبه التفويضية
فلا يجري التخلف عنها مثل أن تقول لعبدك أريد منك كذا ولا أجبرك وإرادة طاعة العاصي من قبيل الثاني فلا يلزم منهم فلا
الحال وأيضا المجوس قالوا بأصلين أحدهما فاعل الخير وهو يزدان المعبر عنه تارة بالنور وآخر فاعل الشر وهو أهرمن
المعبر عنه تارة بالظلمة وأهل العدل لا يقولون إلا بأصل واحد هو الله سبحانه وقدرة العبد ليست أصلا بل من الله تعالى منشئ
مع أن قدرة العبد ليست فاعلة للشرور فبطل الكلام من الخير والشر الصادر عنه فلا مناسبة بين القولين عند التحقيق بل تظهر
حقيقة المناسبة بين قول المجوس وقول المجبرة وذلك من وجوه منها أن المجوس قائلون بأصلين أحدهما فاعل الخير والآخر
فاعل الشر كما مر وليس للعباد عندهم فعل أصلا كما عند الأشاعرة فهم أحق بمشابهة المجوس ومنها أن المجوس اختصوا بمقالات
سخيفة واعتقادات واهية معلومة البطلان وكذلك المجبرة الناصبة ومنها أن مذهب المجوس أن الله تعالى يفعل فعلا ثم
يتبرأ منه كما خلق إبليس ثم تبرأ منه وتنفر عنه وكذلك المجبرة قالوا إنه تعالى يفعل القبائح ثم يتبرأ منها ومنها أن المجوس يقولون
إن نكاح الأخوات والأمهات بقضاء الله وقدره وإرادته ووافقهم المجبرة حيث قالوا إن نكاح المجوس لأخواتهم وأمهاتهم
بقضاء الله وقدره وإرادته ومنها أن المجوس قالوا إن القادر على الخير لا يقدر على الشر وبالعكس والمجبرة قالوا إن القدرة
موجبة للفعل غير متقدمة عليه فالإنسان القادر على الخير لا يقدر على الشر وبالعكس ومنها أن المجوس يعلقون هذه الأحكام
من مدح وذم وأمر ونهي بالأفعال الصادرة من النور والظلمة والناصبة علقوا ذلك بما لا يعقل وهو الكسب [illegible]
ونسبوا والحمد لله رب العالمين قال المصنف رفع الله درجته ومنها أنه يلزم عدم الوثوق بوعده ووعيده لأنه إذا جاز منه
فعل القبيح لجاز منه الكذب وحينئذ ينتفي الجزم بوقوع ما أخبر بوقوعه من الثواب على الطاعة والعقاب على المعصية ولا
يبقى مستحضر الجزم بتصديقه بل ولا الظن به لأنه لما وقع منه أنواع الكذب والشرور في العالم كيف يحكم العقل بعدم ترقي
الوعد والوعيد وحينئذ تنتفي فائدة التكليف هي الحذر من العقاب والطمع في الثواب ومن يجوز لنفسه أن يعتقد ما
يستلزم تجويز الكذب على الله تعالى وأنه لا جزم بالبعث والنشور ولا بالحساب والثواب ولا بالعقاب وهل هذا إلا خروج
عن الملة الإسلامية فليحذر الجاهل من تقليد هؤلاء ولا يغتر بأن ما عرفت مذهبهم فقد أعرض عن مذهبهم وصريح
مقالتهم نعوذ بالله منها ومن أمثالها ومنها أنه يلزم نسبة المطيع إلى السفه والحمق ونسبة العاصي إلى الحكمة والرياسة والعقل
يقضي العقل بأن كلما ازداد المطيع في طاعته وزهده ورفضه الأمور الدنيوية والإقبال على الله تعالى بالكلية والانقياد
إلى امتثال أوامره واجتناب مناهيه نسب إلى زيادة الجهل والحمق والسفه وكلما ازداد العاصي في عصيانه وبالغ في غيه
وطغيانه وأسرف في الانهماك في الملاهي المحرمة واستعمال الملاذ المزجور عنها بالشرع نسب إلى العقل والأخذ بالحزم لأن
الأفعال القبيحة إذا كانت مستندة إليه سبحانه جاز أن يعاقب المطيع لطاعته ولا يثيبه طاعته الأخذ بالحزم والتعب حتى جاز
أن يعاقبه على امتثال أمره ويحصل في الآخرة بالعذاب الأليم الشديد والعقاب المؤبد وجاز أن يثيب العاصي
فيحصل بالربح في الدارين ويتخلص من المشقة في المنزلين ومنها أنه تعالى كلف المحال لأن الأفعال كلها مستندة إليه
تعالى ولا تأثير لقدرة العبد ألبتة فجميع الأفعال غير مقدورة للعبد وقد كلف ببعضها فيكون قد كلف ما لا يطاق
ويجوز بهذا الاعتبار وباعتبار وقوع القبيح منه تعالى أن يكلف الله تعالى العبد أن يخلق مثله تعالى ومثل نفسه
وأن يعيد الموتى في الدنيا كآدم ونوح وغيرهما وأن يبلع جبل أبي قبيس دفعة ويشرب ماء دجلة في جرعة وأنه إن لم يفعل
ذلك عذبه بأنواع العذاب فلينظر العاقل في نفسه هل يجوز له أن ينسب ربه تبارك وتعالى وتقدس إلى مثل هذه التكاليف

للحقيقة وهل يثبت ظالم منا الى شر من الظلم تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا ومنها انه يلزم منه عدم العلم بصدق احد من
الانبياء عليهم السلام لان دليل النبوة هو ان الله تعالى فعل المعجز عقيب الدعوى لاجل التصديق وكل من صدقه الله
وهو صادق فاذا صدر القبيح منه لم يتم الدليل اما الصغرى فلجواز ان يكون خلقه المعجز للاغواء والاضلال واما الكبرى فلجواز
ان يصدق المبطل في دعواه ومنها ان القبائح لو صدرت منه لوجب الاستعاذة منه لانه حينئذ امرّ على الشر من
ابليس لعنه الله وكان واجبا على قولهم ان يقول المتعوذ اعوذ بالشيطان الرجيم من الله تعالى وهل يرضى عاقل
لنفسه المصير الى مقالة يؤدي الى التعوذ من ارحم الراحمين واكرم الاكرمين وتخليص ابليس من اللعن والبعد
والطرد نعوذ بالله من اعتقاد المبطلين والدخول في زمرة الضالين ولنقتصر في هذا المختصر على هذا القدر
انتهى **قال** الناصب خفضه الله اقول قد عرفت فيما سبق مذهب الاشاعرة في عدم صدور القبيح من الله تعالى وان
اجماع المليين منعقد على ان الله تعالى لا يفعل القبيح وكل ما اقامه من الدلائل فقد ذكرنا انه اقامة الدليل في غير محل
النزاع فان المدعى شيء واحد وهم يسندونه بالقبح العقلي والاشاعرة يسندونه الى انه لا قبيح منه ولا واجب عليه
ثم ان المعتزلة لو ارادوا من نسبة فعل القبيح اليه تعالى انه يخلق القبائح من افعال العباد على راي الاشاعرة فهذا
شيء يلزمهم لان القبائح من الاشياء كما تكون في الاعراض كالافعال تكون في الجواهر والذوات فالخنزير قبيح والدود
والحية والحشرات قبائح وهم يعترفون ان الله تعالى خلقهم فكل ما يلزم الاشاعرة يلزمهم في خلق القبائح للجواهر وان
ارادوا انه يفعل القبائح فان هذا شيء لا يلزم من كلامهم ولا هو معتقدهم كما صرحنا به مرارا انتهى **اقول** قد بينا
آنفا ان قول الاشاعرة بعدم صدور القبيح من الاسماء التي لا مسمى لها والخيالات التي ليس لها حقيقة فهم ليسوا داخلين في اجماع
المليين في الحقيقة واما ما ذكره من انهم لو ارادوا من نسبة فعل القبيح اليه تعالى انه يخلق القبائح من افعال العباد على راي الاشاعرة
فهذا شيء يلزمهم ايضا ففيه اشتباه ظاهر وحاشا ان يلزم اهل العدل مثل ذلك لان مرادهم بالشرور والقبائح
التي لا يفعله الله تعالى ما يكون مفاسده في نظام الوجود اكثر من مصالحه عند العقل وما هو محل النزاع من
القبائح والمفاسد الصادرة من العباد كالزنا واللواطة والسرقة ونحوها مما لا يجد العقل السليم فيها فائدة
ونفعا اصلا في حفظ النظام ولو كانت فيها مصلحة فهي اقل من مفاسدها عقلا واما قد يستقبحه العقل في بادي
النظر من افعاله تعالى فانه اذا تامل فيها العاقل ربما اطلع على ما فيها من حكم ومصالح لا تحصى فيعود الاستقباح في
نظره استحسانا كما في قصة موسى مع الخضر عليهما السلام من خرق السفينة وقتل الغلام وكما في تعذيب الانسان
ولده او عبده للتاديب والزجر عن النكر واليه اشار تعالى بقوله اني اعلم ما لا تعلمون وبه يتبين حسن خلق
الخنزير والسباع والموذيات وابليس وذريته وتبقيته وامانة الانبياء عليهم السلام واما ما ذكره بعض متصوفة
اهل السنة موافقا لبعض المتفلسفة من ان الزنا مثلا من حيث انها ظل المحبة الذاتية السارية في الوجود محمود
وعينها وهو لغة مذمومة من حيث انها ليست بسبب بقاء النوع ومن حيث انها موجبة للذة التي هي نوع
من التجليات الجمالية ايضا محمودة وعند وقوعها على غير موجب الشرع مذمومة لكونها سببا لانقطاع النسل وموجبا
للفيض العائد الى العدم وهكذا جميع صور الحرام فالكل منه واليه من حيث الكمال انتهى فلا يخفى ما فيه من ترويج
سوق الزنا ومخالفته لبديهة العقل والملية الشرع وذويه واعلم ايدك الله ان جناية الجبر في على الاسلام
كثيرة وبليتها على الامة عظيمة بحمل المعاصي على الله تعالى وتوهم انه لا يكون الا ما اراده الله وانه لا قدرة للعاصي
على الخلاص من كفره ولا سبيل للفاسق الى ترك فسقه وان الله تعالى قضى بالمعاصي على قوم وخلقهم لها وفعلها
فيهم ليعاقبهم عليها وقضى بالطاعات على قوم وخلقهم لها وفعلها فيهم ليثيبهم عليها وهذا الاعتقاد قبيح يثبط
عن المكلف الحرص على الطاعة والاجتهاد في الانزجار عن المعصية لانه يرى ان اجتهاده لا ينفع وحرصه لا يغني بل انتهى

المستقيم

الرحمن الرحيم

في الحقيقة

في القبضة والحوض لانه مفعول منه غير فاعل وموجد فيه غير موجد فيه مخلوق لشيء لا يجد له منه وسوق الى الامر
لا امتثال له منه فاي خوف مع هذا ينفع واي وعيد معه ينفع نعوذ بالله مما يقولون ونبرأ مما يعتقدون وثم
ما اشد شبه اهل العدل اشارة الى ما اعتقده هؤلاء خذلهم الله تعالى شعر سالت المخنث عن فعله علام
تخنثت يا مائق فقال ابتلاني بداء العضال واسلمني القدر السابق ولمت الزناة على فعلهم فقالوا
بهذا قضى الخالق وقلت لآكل مال اليتيم اكلت وانت امرؤ فاسق فقال وتجلج في قوله اكلت واطعمني
الرازق وكل يحيل على ربه وما فيهم احد صادق ولنختم هذا المقام بمحاكمة يحكم بحسنها العاقل
المنصف بالانصاف وهو ان نقول ان اراد الاشاعرة بقولهم انه لا مؤثر في الوجود الا الله انه علة قريبة لجميع
الموجودات بان يكون مؤثرا فيها لا بواسطة شيء آخر فهو بعيد عن الصواب خروج عن الملة الاسلامية واسناد
للقبائح والشرور اليه تعالى وكل ذلك مستلزم للمحال ونقول للمعتزلة ان ارادوا بكون العبد موجدا لفعله انه
علة تامة لوجود اثره وانقطاع تاثير الله تعالى بالكلية سواء كان بواسطة او بلا واسطة فهذا ايضا بعيد عن الصواب
لان فعل العبد بالضرورة متوقف على قدرته وآلاته وبالضرورة ليستا منه فلا يكون هو علة تامة في وجود اثره
ثم نقول علة العلة هل هي علة في الحقيقة ام لا فان كان علة العلة علة حقيقة كان الجميع مستندا الى الله تعالى لكن
الامر ليس كذلك بل علة العلة علة على سبيل المجاز لجواز استناد الاثر الى المباشر القريب ولما كان العبد مباشرا
قريبا لفعله اسندت افعاله الواقعة بحسب قصده اليه لانه السبب في وجودها مثال ذلك ان النحل موجد للعسل
ولا يقال ان النحل موجد الحلاوة في الذائقة بل الموجد لها هو العسل لانه العلة القريبة فيها والنحل اوجد
الحلاوة بواسطة العسل فهو علة للعلة لا علة حقيقة وعلى هذا يحمل الآيات الواردة في القرآن الكريم التي بعضها دال
على اسناد الافعال اليه تعالى وبعضها على اسناد الافعال الينا وينطبق على المذهب الحق اعني قولنا انه لا جبر ولا تفويض
ولكن امر بين الامرين كما روي عن الامام الهمام جعفر بن محمد الصادق عليه السلام ولهذا قال الشارح القديم للتجريد
قال الحق في هذه المسألة ان لا جبر ولا تفويض بل امر بين امرين وذلك لان لقدرة العبد تاثيرا في فعله
منه لكن قدرته على الفعل لا يكون مقدورا له بل يخلقها الله تعالى فيه ولقدرة الله تعالى ايضا مدخل في صدور
الفعل عنه فلا يكون مجبرا صرفا ولا مفوضا صرفا بل امر بين الامرين قال المصنف رفع الله درجته المطلب الرابع
في ان الله تعالى يفعل لغرض وحكمة قالت الامامية ان الله تعالى انما يفعل لغرض وحكمة وفائدة ومصلحة ترجع
الى المكلفين ونفع يصل اليهم وقالت الاشاعرة انه لا يجوز ان يفعل شيئا لغرض ولا لمصلحة ترجع الى العباد ولا
لغاية من الغايات ولزمهم من ذلك محالات منها ان يكون الله تعالى لاعبا عابثا في فعله فان العابث ليس الا الذي
يفعل لا لغرض وحكمة بل مجانا والله تعالى يقول وما خلقنا السماء والارض وما بينهما لاعبين ربنا ما خلقت
هذا باطلا والفعل الذي لا غرض للفاعل فيه باطل ولعب تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا قال الناصب خفضه الله
اقول مذهب الاشاعرة انهم ذهبوا الى ان افعال الله تعالى ليست معللة بالاغراض وقالوا لا يجوز تعليل افعاله
بشيء من الاغراض والعلل الغائية ووافقهم على ذلك جماعة من الحكماء وطوائف الالهيين وذهب المعتزلة و
من تابعهم من الامامية الى وجوب تعليلها ومن دلائل الاشاعرة انه لو كان فعله تعالى لغرض من تحصيل مصلحة او دفع
مفسدة لكان هو ناقصا لذاته مستكملا بتحصيل ذلك الغرض لانه لا يصلح غرضا للفاعل الا ما هو اصلح له من عدمه
وذلك لان ما استوى وجوده وعدمه بالنظر الى الفاعل وكان وجوده مرجحا بالقياس اليه لا يكون باعثا له
على الفعل وسببا لاقدامه عليه بالضرورة وكل ما كان غرضا وجب ان يكون وجوده اصلح للفاعل واليق به
من عدمه وهو معنى الكمال فاذن يكون الفاعل مستكملا بوجوده ناقصا بدونه هذا هو الدليل وذكر هذا الرجل انه

مجيب من الجبلة اي ردها نسخة

عنفا بالقسم كان سمت نسخة

مدق آنچه من دوستی با مرتبت فلان مذاق

اللهم وما ذق انما يخلص في الوداد نسخة

التردد في الكلام

المنبه بالحكم الشفاء البيان

يلزم من هذا المذهب محالات منها ان يكون الله تعالى لاعبا عابثا والجواب المحقق ان العبث ما كان خاليا عن الفوائد
والمنافع وافعاله تعالى محكمة متقنة مشتملة على حكم ومصالح لا تحصى راجعة الى مخلوقاته تعالى لكنها ليست اسبابا باعثة
على اقدامه وعللا مقتضية لفاعلية فلا تكون اغراضا له ولا عللا غائية لافعاله حتى يلزم استكماله بها بل تكون
غايات ومنافع لافعاله وآثارا مترتبة عليها فلا يلزم ان يكون شيء من افعاله عبثا خاليا عن الفوائد وما
ورد من الظواهر الدالة على تعليل افعاله تعالى فهو محمول على الغاية والمنفعة دون الغرض والعلة انتهى اقول قد سبق
ان ما نسبه الى الحكماء الالهيين افتراء عليهم وانما نفوا عنه تعالى الغرض المستلزم للاستكمال او لاظهار الكمال لا مطلقا
وقد ايد ما ذكرناه هناك بكلام بعض المحققين حيث قال قالت الفلاسفة ان واجب الوجود تعالى وتقدس جواد مطلق
وهو المفيد لما ينبغي لا لعوض ولا لطلب المجازاة والتعريض في مقالة تلك الاضافية بل ولا مع قصد لان الذي
كان فاعلا لذلك لا يعد جوادا بل مصانعا او متاجرا او مستفيدا فلا يكون جوادا مطلقا بل الجواد المطلق من تنزه
عن قصد شيء من ذلك ولهذا تنزهت افعاله عن الاغراض المستلزمة لشيء مما ذكرناه حتى قصد افاضة الكمال لاجل
الكمال او لاظهار الكمال فانه تعالى لا يكون كاملا مطلقا ولا جوادا كذلك واما ما ذكره من دليل الاشاعرة فهو مما
اخذه بعض متاخري الاشاعرة من ظاهر كلام الفلاسفة تقوية لمذهب شيخهم الاشعري مع تشنيعهم دائما على الامامية
والمعتزلة بتوهم موافقتهم اياهم في بعض المطالب والدلائل وفيه نظر اذ لا يلزم من فعله تعالى لغرض ان يكون مستكملا
بتحصيل ذلك الغرض بل اللازم كونه محلا لوجوب ذلك الفعل لان الاستكمال عبارة عن الحصول لما له
ذلك الحصول ولا حصول هنا يتجدد الا لوجود ذلك الفعل لا للفاعل بل هو مستجمع لجميع كمالاته من الازل الى الابد
ولا بد الكمالات الغير التي هي صفات واعتبارات لذاته من جملتها التكميل والايجاد الحاصل له دائما من غير تجدد
بل المتجدد له هو تعلقه بافراد المكلفين وايضا انما يلزم الاستكمال فان قيل لو كان الغرض عائدا اليه ونحن
لا نقول بذلك بل الغرض اما عائد الى مصلحة العبد او الى اقتضاء نظام الوجود بمعنى ان نظام الوجود لا يتم الا بذلك
الغرض فيكون الغرض عائدا الى النظام لا اليه وعلى كل من الامرين لا يلزم الاستكمال فان قيل او لو بعود
الغرض الى الغير يفيد استكماله بالغير ومساواته بالنسبة اليه تعالى ينافي الغرضية على ان تخليد الكفار في
النار واماتة الانبياء وابقاء ابليس افعال لا مصلحة فيها اصلا قلت لا نم انه لو استوى حصول الغرض و
عدم حصوله بالنسبة اليه تعالى لم يصح لان يكون غرضا داعيا الى فعله وانما يلزم لو لم يكن الفعل اولى من
الترك بوجه من الوجوه وههنا ليس كذلك فانه بالنسبة الى العبد اولى ولو سلم فنقول الغرض كالاحسان مثلا
اولى وارجح من عدمه عنده تعالى بمعنى انه عالم بارجحية الاحسان في نفس الامر ولا يلزم من اولوية الاحسان
بالمعنى المذكور عنده استكماله تعالى لان الانفع ارجح في نفس الامر فلو لم يكن عالما بالارجحية يلزم عدم علمه بكون
الانفع فيلزم النقص فيه وهو تعالى منزه عن النقص هذا والنفع في التخليد راجع الى المؤمنين حيث يلتذون بما
عند علمهم بتخليد الكفار في النار كما يفهم من قوله تعالى ونادى اصحاب الجنة اصحاب النار ان قد وجدنا ما وعدنا
ربنا حقا فهل وجدتم ما وعد ربكم حقا وفي اماتة الانبياء راجع اليهم عليهم السلام وهو خلاصهم من مكان الدنيا
ووصولهم برغائب العقبى واتصالهم بنور القدس وفي ابقاء ابليس راجع الى المؤمنين حيث بمحاربته ومجاهدته
يفوزون بسبب ذلك الى الاجر والثواب فظهر ان فعله تعالى لا بد ان يشتمل على غرض سواء كان راجعا الى الفاعل
او الى الغير ثم اقول يمكن ان يختار في الجواب ان فعله تعالى لغرض عائد اليه ويمنع لزوم نقصانه قبل حصول ذلك
الغرض لجواز ان يكون حصول ذلك الغرض في هذا الزمان كمالا فلا يلزم ان يكون الواجب قبل حصوله في ذلك
ولا ان يكون عريا عن صفة كمال بل اللازم ان يكون عريا عن شيء لم يكن كمالا الى ذلك الزمان والتم

ان يكون الاحتياج في الفاعلية الى الغير مطلقا موجبا للنقصان فانه تعالى محتاج في صفاته الفعلية الى المخلوقات وايضا
لا يجوز ان يكون الواجب تعالى علة تامة لوجود الحادث والا يلزم قدمه فاحتاج ايجاده الى حادث آخر و
هكذا فيلزم ان يكون كل حادث مسبوقا بمواد غير متناهية والاحتياج في فاعليته الى الغير مستلزم للنقصان
فكيف يكون الاحتياج فيها الى الغرض مستلزما له وايضا يحتاج الواجب في ايجاد العرض الى وجود المحل وفي ايجاد الكل
الى وجود الجزء والشيخ الاشعري وان قال بانه لا علاقة بين الحوادث المتعاقبة الا باجراء العادة بخلق بعضها
عقيب بعض كالاحراق عقيب مماسة النار والري بعد شرب الماء وليس للمماسة والشرب مدخل في الاحراق والري
لكن بديهة العقل شاهدة بان وجود المحل له مدخل في وجود العرض ووجود الجزء في وجود الكل وايضا تعليل
افعاله تعالى راجع الى الصفات والكمالات الفعلية كخالقية العالم ورازقية العباد والخلو عنها ليس بنقص قطعا وانما النقص
خلوه عن الصفات الحقيقية وبهذا يندفع ما قيل ان الغرض علة لعلية العلة الفاعلية فلو كان لفعله تعالى غرض لاحتاج
في عليته اليه والمحتاج الى الغير مستكمل به بلا مرية انتهى ووجه الدفع ظاهر مما ذكرناه ويمكن ان يدفع بوجه آخر
وهو ان غرض الفاعل يكون سببا للفاعل على الاقدام بفعله بمعنى ان العلم بالغاية المترتبة على المعلول يكون
سببا للفاعل على الاقدام بالفعل الا ترى ان الغرض باعتبار الوجود الذهني لغير الاصيل يكون باعثا على الاقدام و
بهذا الوجود كيفية فيك ومنه فعلى هذا انما يلزم استكماله تعالى عن علمه في مذهب الاشاعرة وهو عندهم جائز بل حق
عن سائر اوصافه الثمانية وعندنا علمه ليست صفة موجودة حتى يلزم الاستكمال من الغير بل ليس هنا الا عالمية
محضة وذات عالم يعبر عنه في الفارسية بدانا فلا يلزم علينا استكماله من الغير ويلزم عليهم استكماله عن امر آخر
سوى ملحوظا استكماله عنه لا يقال ان الاشاعرة انما قالوا بعدم الغرض في افعاله تعالى لان الغرض عند من قال به
فاعل لفاعلية الفاعل وهم لا يقولون بفاعل غير الله تعالى لانا نقول لا قائل بان الغرض فاعل لفاعلية الفاعل
بل المشهور انه علة وهو اعم من الفاعل ولو سلم فنقول انهم لا يقولون بفاعل غير الله تعالى يكون مؤثرا في الوجود
والفاعلية امر اعتباري وايضا لو صح ذلك يلزم ان لا يقولوا بالغرض في افعالنا ايضا ويمكن ان يجاب عن اصل
الشبهة ايضا بان الغرض اذا كان عاديا كما ان النار سبب عادي للاحراق عند الاشاعرة لا يلزم منه الاستكمال لان
الذات يمكن ان تنفك عن الاسباب فلا يكون ناقصا لا يقال ان الاشاعرة انما استدلوا على نفي تعليل افعال الله تعالى
بالغرض حقيقة وليس مقصودهم نفي السببية العادية لانا نقول لا فرق بين الباعث الحقيقي والعادي في انه
لا بد ان يكون وجوده اولى واصلح بالنسبة الى الفاعل وايضا يتوجه على اصل مدعى الخصم ما مر من انهم يقولون بحجية
القياس وهي فرع ان يكون افعاله تعالى معللة بالاغراض وقد نقل شارح الطوالع عن اكثر الفقهاء انهم قالوا بتعليلها
وقد اعترف بذلك شارح المقاصد حيث قال الحق ان تعليل بعض الافعال سيما شرعية الاحكام بالمصالح ظاهر كايجاب
الحدود والكفارات وتحريم المسكرات وما اشبه ذلك والنصوص ايضا شاهدة بذلك كقوله تعالى وما خلقت الجن
والانس الا ليعبدون ومن اجل ذلك كتبنا على بني اسرائيل الآية فلما قضى زيد منها وطرا زوجناكها لكيلا يكون
على المؤمنين الآية ولهذا يكون القياس حجة الا عند شرذمة واما تعميم ذلك فمحل بحث انتهى كلامه وفيه ان
النصوص كما دلت على اثبات الغرض في البعض دلت على الكل لان الحديث القدسي لولاك لما خلقت الافلاك
ويا انسان خلقت الاشياء لاجلك وخلقتك لاجلي وكنت كنزا مخفيا فاحببت ان اعرف فخلقت الخلق لاعرف
وامثالها يدل على التعميم وايضا العقل كاف في الحكم بان المختار لا بد لفعله من غرض وللمانع كان النقص
فاذا ارتفع النقص بالوجوه السابقة بقي الحكم صحيحا مؤيدا بالنقل والحق ان القول بتعليل الافعال هو الحق
الذي ليس للشبهة الى ساحته مجال والصواب الذي لا يرتع حوله خطاء وضلال لكن الاشعري قد سبق

على ان ذلك الجمال لقلة شعوره وتوغله في مخالفة اهل الاعتزال وطمعه في تلقفه تعصبا به عن الجهال ثم
وشنع اصحابه دائرة القال بعد اضعافه من الاغاليط والتسال ليوقعوا في الاوهام ان ما ذكره شيخهم كلام دقيق
لا يفهم ولا يرام الا لمن على مراتب التحقيق والابرام والذي يشهد على ذلك ما ذكر السيد معين الدين الايجي الشافعي في
رسالة الفها لتحقيق مسئلة الكلام حيث ساق الكلام فيها من تشنيع شيخه الاشعري في تلك المسئلة على ما ذكرناه سابقا
الى تشنيعه في هذه المسئلة فقال اعلم انه تعالى قد يخرج عموما الى عقيدة خبيثة بمجرد اقتباس قياس لا اساس له مع انه مناف لصرائح
القرآن وصحاح الاحاديث مثل ان افعال الله تعالى غير معللة بغرض فيه ذلك كما صرح به في كتبه انه يلزم تاثر الرب عن شعوره بغاية
ولست نعلم انه لا يشكك ومن ان علمه تعالى بالممكنات والغايات المترتبة عليه صفة ذاتية وفعله موقوف على صفة ذاتية
وكم من الصفات الذاتية موقوف تحقق صفة مثلها وتعالى جد ربنا عن ان يحصل له بواسطة شعوره بغاية التي سوق و
انفعال في ذاته المقدس كما في الحيوانات انتهى كلامه ولا يخفى انه كما يدل على ان كلام الاشعري في هذه المسئلة مبني على قياس
لا اساس له يدل على ان ذلك القياس قياس الغائب على الشاهد مع ان اهل السنة لا يجوزه ومن ذلك فتامل فان الفكر نور
والله الهادي للسبيل واما ما ذكره من الجواب الذي سماه تحقيقا فلا انه ظاهر لانه مع ما فيه لما ذكره وبحث الحسن والقبح
من المناقشة ان الافعال قبل ورود الامر والنهي جهة محسنة او مقبحة يتيسر منشأ للامر والنهي مردود بان الفاعل اذا فعل فعلا
من غير ملاحظة فائدة ومدخليتها فيه يعد ذلك الفعل عبثا او في حكم العبث في القبح وان اشتمل على فوائد ومصالح في نفس الامر
لان مجرد الاشتمال عليها لا يخرجه عن ذلك ضرورة انها لا يكون ملحوظا للفاعل عند ايقاع الفعل لا مؤثرا في اقدامه
عليه وفي حكم العدم كما لا يخفى على من اتصف بالانصاف قال المصنف رفع الله درجته ومنها انه يلزم ان لا يكون الله تعالى
محسنا الى العباد ولا منعما عليهم ولا راحما ولا كريما في حق عباده ولا جوادا وكل هذا باطل في منصوص الكتاب العزيز المتواتر
من الاخبار النبوية واجماع الخلق كلهم من المسلمين وغيرهم فانهم لا خلاف بينهم في وصف الله تعالى بهذه الصفات على سبيل
الحقيقة لا على سبيل المجاز وبيان اللزوم ذلك ان الاحسان انما يصدق لو فعل المحسن نفعا لغرض الاحسان الى المنتفع
فانه لو فعله لا لذلك لم يكن محسنا ولهذا لا يوصف معلم الدابة لتسمن حتى يذبحها بالاحسان في حقها ولا بالانعام عليها
ولا بالرحمة لان التعطف والشفقة انما يثبت مع قصد الاحسان الى الغير لاجل نفعه لا لغرض آخر يرجع اليه وانما يكون جوادا
لو نفع الغير للاحسان والتفضل لو قصد به النفع لا لغرض فلم يكن كريما ولا جوادا تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا فلينظر العاقل
المنصف من نفسه هل يجوز ان ينسب ربه جل وعز الى العبث في افعاله وانه ليس بجواد ولا محسن ولا رحيم ولا كريم نعوذ
بالله من مزال الاقدام والانقياد الى مثل هذه الاوهام انتهى قال الناصب خفضه الله اقول جوابه منع الملازمة
لان خلق الفعل من الغرض لا يستدعي كون الفاعل غير محسن ولا راحم ولا منعم فان معنى الغرض ما يكون باعثا للفاعل
على الفعل فيمكن صدور الاحسان والرحم والانعام من الفاعل من غير باعث له بل للافاضة الذاتية التي يلزم ذات الفاعل
نعم لو كان فعاله خاليا من المصلحة والغاية لكان ذلك الفعل عبثا وقد بينا ان افعاله تعالى مشتملة على الحكم والغايات والمصالح فلا
يكون افعاله عبثا واما قوله ان التعطف والشفقة انما يثبت مع قصد الاحسان الى الغير لاجل نفعه فان اراد بالقصد
الغرض والعلة الغائية فممنوع وان اراد الاختيار وارادة ايصال الاحسان الى المحسن اليه بالتعيين فذلك في حقه تعالى
ثابت وهذا لا يتوقف على وجود الغرض والعلة الغائية انتهى اقول ما ذكره في منع الملازمة منع لمقدمة اثبتها المصنف
بقوله فانه لو فعله لا لذلك لم يكن محسنا الخ وقد اشرنا اليه ايضا في دفع ما سبق من جوابه الذي سماه تحقيقا و
كذا الكلام فيما ذكره في ترديده الآن من المنع على ان ما سلمه في هذا الترديد ان يراد من قصد الاحسان الى الغير لاجل نفعه
ارادة ايصال الاحسان الى المحسن اليه متضمن القول بالغرض في المعنى لان ارادة ايصال الاحسان الى المحسن اليه مستلزم
ما ذكرنا من ملاحظة فائدة ذلك الفعل ومدخليتها فيه وهو معنى الغرض والعلة الغائية كما لا يخفى قال المصنف رفع الله درجته

حاصله ان تعلق علمه تعالى بالممكنات والغايات المترتبة عليها
صفة ذاتية فلم لا يتوقف فعله تعالى عليه فلا يلزم استكماله
من الغير لم يلزم اللازم توقف فاعليته على بعض الصفات
ولا محذور فيه لان صفات الذات بعضها يتوقف
على بعض كالقدرة على العلم والحياة فلا يلزم من توقف
فاعليته التي هي صفة اضافية على العلم محذور منه رحمه

ومنها

ومنها انه يلزم ان يكون جميع المنافع التي في الانسان وغيره من الحيوانات جعلها الله تعالى منوطة بالاشياء غير مقصودة
ولا مطلوبة لله تعالى بل وضعها وخلقها عبثا فلا يكون خلق العين للابصار ولا خلق الاذن للسماع ولا اللسان للنطق
ولا اليد للبطش ولا الرجل للمشي وكذا جميع الاعضاء التي في الانسان وغيره من الحيوانات ولا خلق الحرارة في النار
للاحراق ولا الماء للتبريد ولا خلق الشمس والقمر والنجوم للاضاءة ومعرفة الليل والنهار للحساب وكل هذا يبطل
الاغراض والحكم والمصالح ويبطل علم الطب بالكلية وانه لم يخلق الادوية للاصلاح ويبطل علم الهيئة وغيرها ويلزم
العبث في ذلك كله تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا قال الناصب خفضه الله اقول اذا قلنا ان افعال الله تعالى محكمة
متقنة مشتملة على حكم ومصالح لا ترجع الى المخلوقات فانه تعالى لا يلزم ان يكون منافع الاشياء غير مقصودة لله بل هو
الحكيم خلق الاشياء ورتب عليه المصالح وقبل خلق الاشياء قدرها ودبرها ولكن ليست افعاله محتاجة الى العلة الغائية
كافعالنا الاختيارية فانا لو فقدنا العلة الغائية لم نقدر على الفعل الاختياري وليس هو تعالى كذلك للزوم النقص و
الاحتياج بل الآثار والمصالح يترتب على افعاله من غير نقص الاحتياج الى العلة الغائية الباعثة للفاعل لولاها لم يصدر
الفعل الاختياري من الفاعل هذا هو المطلوب من كلام الاشاعرة لا انهم ينفون منافع الاشياء وانها لم يكن ملحوظة لله تعالى
في خلق الاشياء مثلا اقتضت حكمة خلق العالم ان يخلق الشمس مضيئة وفي اضاءتها منافع للعباد فالله تعالى قبل ان
يخلق الشمس كان يعلم هذه المنافع المترتبة عليه فخلقها وترتب المنافع عليها من غير احتياج الى علة باعثة الى هذا
الخلق فلا يلزم ان يكون المنافع مقصودة بل هي مقصودة بمعنى ملاحظة المصلحة والغاية المترتبة عليها لا بمعنى الغرض
الموجب لاثبات النقص له انتهى اقول ان قوله اولا لا يلزم ان يكون منافع الاشياء غير مقصودة لله تعالى
كقوله ثانيا بل هي مقصودة بمعنى ملاحظة المصلحة الخ كلام مجمل ان اراد به انها مقصودة لله تعالى ملحوظة عند الايجاد
بالفعل فقد ثبت الغرض كما مر بيانه وان اراد انه ملحوظة قبل ذلك غير ملحوظة عند الايجاد بالفعل فهو عبث
او في حكم العبث كما مر ايضا واما ما ذكره من انا لو فقدنا العلة الغائية لم نقدر على الفعل الاختياري وليس هو تعالى
كذلك للزوم النقص والاحتياج الخ فيتوجه عليه ما ذكرناه آنفا من انا لا نم ان الاحتياج في الفاعلية الى الغير مطلقا
موجب للنقصان فانه تعالى محتاج في صفاته الفعلية الى المخلوقات اتفاقا على ان قد ذكرنا سابقا ما يدفع ذلك
بوجه آخر وهو ما حاصله انه انما يلزم استكماله تعالى بغيره والحاجة اليه وهو جائز عند الاشاعرة فتذكر قال المصنف
رفع الله درجته ومنها انه يلزم منه الطامة العظمى والداهية الكبرى عليهم وهو ابطال النبوات باسرها وعدم
الجزم بصدق احد منهم بل يحصل الجزم بكذبهم اجمع لان النبوة انما تتم بمقدمتين احدهما ان الله تعالى خلق
المعجز على يد مدعي النبوة لاجل التصديق والثانية ان كل من صدقه الله تعالى فهو صادق ومع عدم القول باحدهما لا تتم
دليل النبوة فانه تعالى لو خلق المعجز لا لغرض التصديق لم يدل على صدق المدعي ولا فرق بين النبي وغيره فان خلق المعجزة
لو لم يكن لاجل التصديق كان لكل احد ان يدعي النبوة ويقول ان الله تعالى صدقني لانه خلق هذا المعجز ويكون نسبة
النبي صلى الله عليه وآله وسلم وغيره الى هذا المعجز على السواء ولانه لو خلقه لا للتصديق لزم الاغراء بالجهل لانه دال عليه
فان في الشاهد لو ادعى شخص انه رسول السلطان وقال للسلطان ان كنت صادقا في دعوى رسالتك فخالف عادتك
واخلع خاتمك فعل السلطان ذلك ثم تكرر هذا القول ممن يدعي رسالة السلطان وتكرر من السلطان هذا الفعل
عقيب الدعوى فان الحاضرين باجمعهم يجزمون بانه رسول ذلك السلطان كذا هنا اذا ادعى النبي عم الرسالة وقال
ان الله تعالى يصدقني بان يفعل فعلا لا يقدر الناس عليه مقارنا للدعوى وتكرر هذا الفعل من الله تعالى عقيب
تكرر الدعوى فان كل عاقل يجزم بصدقه فلو لم يخلقه لاجل التصديق لكان الله تعالى مغريا بالجهل وهو قبيح لا
يصدر عنه تعالى وكان مدعي النبوة كاذبا فقال ان الله تعالى خلق المعجز على يده لاجل تصديقي فاذا انتفى هذا عندهم

ان يفعل لغرض كيف يجوز للنبي عليه السلم هذا الدعوى والمقدمة الثانية وهي ان كل من صدقه الله فهو صادق
ممنوعة عندهم ايضا لانه يخلق الاضلال والشرور وانواع الفساد والشرك والمعاصي الصادرة من بني آدم فكيف يمتنع عليه
تصديق الكاذب فيبطل المقدمة الثانية ايضا هذا شر مذهبهم وصريح معتقدهم نعوذ بالله من عقيدة ادت
الى ابطال النبوات وتكذيب الرسل والتسوية بينهم وبين مسيلمة الكذاب في ادعاء الرسالة فلينظر العاقل المنصف
وليخاف ربه ويخشى من اليم عقابه ويعرض على عقله هل بلغ كفر الكافرين الى هذه المقالات الردية والاعتقادات
الفاسدة وهل هؤلاء اعذر في مقالتهم ام اليهود والنصارى الذين حكموا بنبوة الانبياء المتقدمين عليهم السلام
وحكم عليهم جميع الناس بالكفر حيث انكروا نبوة محمد صلى الله عليه وآله وسلم وهؤلاء قد لزمهم انكار جميع الانبياء
فهم شر من اولئك ولهذا قال الصادق عليه السلم حيث عدهم وذكر اليهود والنصارى انهم شر الثلثة ولاسند
المقلد نفسه فان فساد هذا القول معلوم لكل احد وهم معترفون بفساده ايضا انتهى قال الناصب خفضه الله
اقول حاصل ما يتعقد في هذا الاستدلال من هذا الكلام ان الله تعالى لو لم يخلق المعجزة لغرض تصديق الانبياء لم يثبت
النبوة فعلم ان بعض افعاله تعالى معللة بالاغراض والجواب انه ان اراد بهذا الغرض العلة الغائية الباعثة
للفاعل المختار على فعله الاختياري فهو ممنوع وان اراد ان الله تعالى يفعل المعجزة بالقصد والاختيار وغايته وفائدته
تصديق النبي من غير ان يكون تصديق النبي باعثا له على افاضة المعجزة فهو مسلم ويحصل تصديق الانبياء من غير
اثبات الغرض وهذا مذهب الاشاعرة كما قدمنا ثم ان هذا الرجل يفتري عليهم المذاهب المخترعة من عند نفسه من
غير تفهيم لكلامهم وتامل في غرضهم فانهم يعنون بنفي الغرض نفي الاحتياج من الله تعالى وافقهم في ذلك جميع
الحكماء الالهيين فان كان هذا المدعى صادقا فكيف يكفرهم ويرجح عليهم اليهود والنصارى وان كان باطلا
فيكون غلطا منهم في عقيدة بعثهم على اختيارها تنزيه الله من الاغراض والنقص والاحتياج فكيف يجوز ترجيح
اليهود والنصارى عليهم ومع ذلك افترى على الصادق عليه السلم كذبا في حقهم وان كان قد قال الصادق هذا الكلام
فيجب حمله على طائفة اخرى غير الاشاعرة كيف والشيخ الاشعري الذي هو موسس هذه المقالة تولد بعد سنين كثيرة
من زمان الصادق والاشاعرة كانوا بعده فكيف ذكر الصادق فيهم هذه المقالة فعلم ان الرجل مفتري كودن كذا
شر كودن حلة وبغداد لا انجس من رجل سوء انتهى اقول قد مر رد ما تفوه به الناصب الخاسر المهذار من
التوديد بتفتيه وبيان كذب ما ادعاه من موافقة الحكماء مع الاشاعرة في هذه المسئلة واما قوله وان كان
هذا المدعى باطلا فيكون غلطا منهم في عقيدة آه ففيه انهم اصروا على تلك العقيدة الباطلة ولم يتاملوا في حجج
اهل الحق عنادا او استكبارا ولم يلتفتوا الى نصحهم لما صح وابطالهم ذلك الوهم باوضح بيان ان النقص والاحتياج الذي
توهموه غير لازم كما مر وهذا دليل التعنت والجرءة على الله تعالى ورسوله فاذا اصروا فيما يؤدي الى انكار جميع الانبياء
صح صدق انهم اشر من اليهود والنصارى ثم ما توهمه من منافاة تاخر الشيخ الاشعري عن زمان مولانا الصادق عليه السلم
لصدق الحديث الذي رواه المصنف عنه عليه السلم مدفوع بانه لا يلزم من وصف شخص لجماعة بوصف كلي ان يكون ذلك
الوصف المبهم الموصوف به او جميع الجماعة الموصوفة به موجودا عند الوصف وذلك ظاهر والا لزم ان يكون الموصوف بالايمان
في قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا ونحوه الموجودين في زمان نزول الآية دون من بعدهم من المؤمنين وبطلانه ظاهر
وبالجملة مرجع الضمير البارز في قول المصنف حيث عدهم الناصبة المجبرة وهذا الوصف صادق على الاشعري واتباعه المجبرة
المتشبثين بالكسب الذي لا محصل له كما مر وسيجيء وان وجدوا بعد زمان مولانا الصادق عليه السلم وكذا الحال في الحديث
المشهور من ان القدرية مجوس هذه الامة فان المعتزلة يقولون المراد بالقدرية الاشاعرة والاشاعرة يقولون
المراد بها المعتزلة مع ان مبدا ظهور كل من جانبي الفرقين متاخر عن زمان النبي صلى الله عليه وآله باكثر من مائة سنة

ولا يخفى

الى دنه فذلك الداعى الذى بعث الفاعل على الفعل مقدم على وجود الفعل ولولاه لم يكن للفاعل المختار ان يفعل
ذلك الفعل فهذا الفاعل بالاختيار يحتاج فى صدور الفعل عنه الى ذلك الباعث وهو العلة الغائية والغرض هذا
تعريف الغرض فى اصطلاح القوم فان نص من علل افعاله تعالى بالغرض فى افعاله صاحب هذا الغرض لزمه ان
الاحتياج فيه تعالى فى افعاله وهو لا يقول بهذا قط لانه ينفى الصفات الزائدة فكيف يجوز الغرض الذى
الى الاحتياج فلا شك انه ينفى هذا من الله تعالى فبقى ان مراده من اثبات الغرض دفع العبث من افعاله تعالى فهو يقول
ان الله تعالى مثلا خلق الخلق للعرفان بغاية التكليف والمصلحة التى لاحظها حكمة الله تعالى وراء علمنا هى الغرض لانه لا يفعل
الافعال لا لغرض فيصير كالعابث واللاعب وهذا عين ما يقول الاشاعرة من اثبات الغاية والمصلحة فعلم ان
النزاع بينهما من عدم تحقيق المذهب انتهى اقول من العجب انه يحكم بان بطلان ما ذكره المصنف اظهر من ان يخفى ثم يحكم
آخرا بانه صالح للشيخ بوجه واما ما ذكره بقوله لان احدا لم يقل بان الفاعل المختار لم يلاحظ غايات الاشياء آه
فانما يدل على عدم القول بان الفاعل الشيء غير ملاحظ الغاية بمعنى انه يتصور تلك الغاية والمصلحة الحاصلة فى ذات
الشيء لا انه يجعل ذلك الغاية والمصلحة منشأ وعلة لصدور ذلك الشيء والمعتزلة يوجبون ملاحظة الفاعل الغاية
التى يجعل قصده كون تلك الغاية منشأ وعلة لصدور ذلك الشيء عنه واين هذا من ذاك ومن البين ان مجرد
تصور الغاية الحاصلة فى ذات الفعل بدون ان يجعل منشأ لصدور الفعل لا يمنع عن التسوية بين العبد المطيع
والعبد العاصى لجواز ان يتصور ذلك ولا يجعله علة ومنشأ لصدور الفعل بحيث استعماله بخلاف ما اقتضته الف
الكاشفية واما ما ذكره من الشرح فهو مبنى على تخليط المذكور فيكون صلحا من غير تراضى الخصمين قال المصنف
رفع الله درجته المطلب الخامس فى انه تعالى يريد الطاعات ويكره المعاصى هذا مذهب الامامية قالوا ان الله تعالى
اراد الطاعات سواء وقعت او لا ولم يرد المعاصى سواء وقعت او لا ولم يكره الطاعات سواء وقعت او لا وخالفت
الاشاعرة مقتضى العقل والنقل فى ذلك فذهبوا الى ان الله تعالى يريد كل ما وقع فى الوجود سواء كان طاعة او لا
وسواء امر به او لا وكره كل ما لم يقع سواء كان طاعة او لا وسواء امر به او نهى عنه فجعلوا كل المعاصى الواقعة فى الوجود
من الشرك والظلم والجور والعدوان وانواع الشرور مرادة لله تعالى وانه تعالى راض بها وبعضهم قال انه محب لها وكل
الطاعات التى لم يصدر عن الكفار مكروهة لله تعالى غير مريد لها وانه تعالى امر بما لا يريد ونهى عما لا يكره وان الكافر
فعل بكفره ما هو مراد الله تعالى وترك ما كرهه الله تعالى من الايمان والطاعة منه وهذا القول يلزم منه محالات
منها نسبة القبيح الى الله تعالى لان ارادة القبيح قبيحة وكراهة الحسن قبيحة وقد بينا انه تعالى منزه عن فعل القبائح
كلها انتهى قال خفضه الله اقول قد سبق ان مذهب الاشاعرة ان الله تعالى مريد بجميع الكائنات غير مريد لما لا
يكون فكل كائن مراد له وما ليس بكائن ليس بمراد واتفقوا على جواز اسناد الكل اليه تعالى جملة واختلفوا فى التفصيل
كما هو مذكور فى موضعه ومذهب المعتزلة ومن تابعهم من الامامية انه تعالى مريد لجميع افعاله واما افعال العباد فهو
مريد للمامور به منها كاره للمعاصى والكفر ودليل الاشاعرة انه خالق للاشياء كلها وخالق الشيء بلا اكراه مريد له
بالضرورة واما ما استدل به هذا الرجل فى عدم جواز ارادة الله تعالى للشرك والمعاصى فهو من استدلالات المعتزلة
والجواب ان الشرك مراد الله تعالى بمعنى انه امر قدره الله تعالى فى الازل للكافر لا انه رضى به وامر المشرك به ومعناه
بل التبس الرضى بالارادة واما كون الطاعات التى لم يصدر عن الكفار مكروهة لله تعالى فان اراد بالكراهة عدم
تعلق الارادة به فصحيح لانه لو اراد لوجد وان اراد عدم الرضا به فهو باطل لانه لم يحصل فى الوجود حتى يتعلق به الرضا او
عدمه واما انه تعالى امر بما لا يريده ونهى عما يكره فانه تعالى امر الكفار بالاسلام ولم يرد اسلامهم بمعنى عدم تقدير اسلامهم وهذا
لا يبعد من السفه ولا يعد سفها وانما يكون سفها لو كان الغرض من الامر منحصرا فى ايقاع المامور به ولكن هذا الامتحان

لاحظها

وكره المعاصى سواء وقعت او لا

الناصب

فى التفصيل

ممنوع

ممنوع لان ربما كان لالزام الحجة عليهم فلا يعد سفها واما ما ذكره من لزوم نسبة القبيح الى الله تعالى لان ارادة القبيح
قبيحة فجوابه ان الارادة بمعنى التقدير وتقدير خلق القبيح في نظام العالم ليس بقبيح من الفاعل المختار اذ لا قبيح بالنسبة
اليه على ان هذا مبني على القبح العقلي وهو ممنوع عندنا ومع هذا فانه مشترك الالزام لان خلق الخنزير الذي
هو القبيح يكون قبيحا والله تعالى خلقه بالاتفاق منا ومنكم انتهى اقول لا يخفى ان ما يعزى ما ذكره من دليل
الاشاعرة ممنوعة وانما الله سبحانه خالق ما يكون خيره غالبا على شره والقبائح الصادرة من الشاهد
لا يليق صدورها منه سبحانه واما ما ذكره من الجواب فهو مبني على ما اخترعه واصطلحه من جعل
الارادة بمعنى التقدير وقد سبق انه يمكن كونه قد تبع في ذلك للنعمانية من طوائف الشيعة وكونه متوهما
لاصطلاح اصحابه على ذلك من كلام شارح العقائد فتذكر وايضا ان اراد بالتقدير الخلق فهو اول
البحث والنزاع لانا نمنع كون الشرك ونحوه من القبائح المشاهدة في الشاهد صادرة عنه تعالى وان اراد
التبيين والاعلام والكتابة في اللوح المحفوظ ونحو ذلك من معاني القدر فهو خارج عن محل النزاع
كما عرفت في بحث القضاء والقدر وقد سبق ايضا ان الفرق بين الارادة والرضا غير مرضي واما ما ذكره
بقوله واما كون الطاعات التي لم تصدر عن الله تعالى مكروهة له تعالى فنطلبهم من تعقيبهم اياه بالترديد الى
انه في زعمه شيء ذكره المصنف وهو افتراء بلا امتراء لان المصنف لم يذكر ان الطاعات التي لم تصدر عن الكفار
مكروهة لله تعالى بل قال انه تعالى اراد الطاعات سواء وقعت او لا وان هذا من ذاك مع ان ذلك الترديد مردود
بانه يفهم من شقه الثاني ان تعلق الرضا بالفعل فرع وجوده وهو ظاهر البطلان لان من خطب امرأة فاجابته يقال
انها رضيت به وبحبه مع انه لم يحصل التزويج بعد واما ما ذكره بقوله وجوابه ان الارادة بمعنى التقدير وتقدير خلق القبيح
في نظام العالم اه فتوجه ظاهر لما او لا فلما مر مرارا من ان الارادة لم يجيء بمعنى التقدير لغة وعرفا واما ثانيا فلانه ان
توجيه
اراد بقوله في نظام العالم مجرد جعله ظرفا لخلق القبيح اي خلق القبيح الواقع في جملة مخلوقات العالم فهذا القول من الفضول
كما لا يخفى وان اراد به الاشعار الى مدخلية خلق القبيح في نظام العالم وتعليل حسنه في الجملة فهو مخالف لمذهب
الاشعري النافي لتعليل الافعال ولقاعدة الاصلح بنظام الكل كما ذهب اليه الحكماء والامامية واما ثالثا فلانه لو تم
ما ذكره آخرا بقوله اذ لا قبح بالنسبة اليه تعالى لتم المدعى ولغى المقدمات السابقة ولا يظهر وجه لتعليل تلك
المقدمات بالعلة المذكورة كما لا يخفى وبالجملة ظهر ان في كلام الناصب خلط وخبط وانه لا مفر للارادة عند الاشاعرة
الا بما مر من الصفة المخصصة وح نقول ان ارادة القبيح قبيحة لان الله تعالى اوعد الكفار والشياطين بارادة
القبيح كما اوعدهم بفعله في قوله تعالى ويريد الشيطان ان يضلهم ضلالا بعيدا وقوله ويريدون ان يتحاكموا الى
الجبت والطاغوت الآية مع ان العقلاء يذمون من نهى شيئا عن شيء ثم اراده بدليل قولهم شعر لا تنه عن خلق وتأتي
مثله عار عليك اذا فعلت عظيم قال المصنف رفع الله درجته ومنها كون العاصي مطيعا بعصيانه حيث اوجد
مراد الله تعالى وفعل وفق مراده قال الناصب خفضه الله اقول جوابه ان المطيع من اطاع الامر والامر غير
الارادة فالمريد هو المقدر للاشياء ومرجح وجودها فاذا وقع الخلق على وفق ارادته فلا يقال ان الخلق اطاعوه
نعم اذا امرهم بشيء فاطاعوه يكونون مطيعين انتهى اقول قد مر بيان ان الامر يستلزم للارادة وان كون
الارادة بمعنى التقدير والمريد بمعنى المقدر من اختراعات الناصب في تقويلاته وتمويهاته ومع ذلك لا يسمن ولا يغني من جوع
كما لا يخفى قال المصنف رفع الله درجته ومنها كونه تعالى يأمر بما يكرهه لانه امر الكافر بالايمان وكرهه منه ثم لم يوجد
وينهى عما يريده لانه نهاه عن الكفر واراده منه وكل من فعل ذلك من اشخاص البشر نسبه كل عاقل الى السفه والحمق
تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا فكيف يجوز للعاقل ان ينسب الى ربه تعالى ما يتبرأ هو منه ويتنزه عنه انتهى قال

الناصب حفظه الله اقول قد سبق المنع من ان الامر بخلاف ما يريده بعد تسليمها وانما يكون كذلك لو كان الغرض من
الامر منحصرا في ايقاع المامور به وليس كذلك لان الممتحن يعني هل يطيعه ام لا فقد يامره ولا يريد الفعل لان
المقصود منه امر حقيقة فلانه اذا اتى العبد بالفعل يقال امتثل امر سيده واما انه لا يريد الفعل منه فلانه لحصول مقصوده
وهو الامتحان اطاع او عصى فلا سفه في الامر بما لا يريده الآمر انتهى اقول قد سبق ان ذلك المنع مكابرة وما استند
به على كون الامر في تلك الصورة امرا حقيقة بانه اذا اتى العبد بالفعل يقال امتثل امر سيده مدفوع بان ذلك
لا يكفي في حصول حقيقة الامر بل لا بد ان يكون ذلك المامور مرادا ولو كفى صورة الامر وصدق الامتثال لجاز ان يلزم
ان يكون الخبر المراد به الامر انشاء كقوله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلثة قروء الآية خبرا حقيقة لانه
اذا سمعه المخاطب يحكم بانه كلام خبري مشتمل على النسبة التامة وبطلانه ظاهر قال المصنف رفع الله درجته ومنها
مخالفة النصوص القرآنية الشاهدة بانه تعالى يكره المعاصي ويريد الطاعات كقوله تعالى وما الله يريد ظلما للعباد
وكل ذلك كان سيئه عند ربك مكروها ولا يرضى لعباده الكفر وان تشكروا يرضه لكم والله لا يحب الفساد الى غير
ذلك من الآيات فترى لاي غرض يخالف هؤلاء القرآن العزيز وما دل العقل عليه انتهى وقال الناصب خفضه الله
اقول قد يستعمل لفظ الارادة ويراد به الرضا والاستحسان ويقابله الكراهة بمعنى السخط وعدم الرضا فقوله تعالى
وما الله يريد ظلما للعباد اريد من الارادة الرضا فسلب الرضا بالظلم عن ذاته المقدسة وهذا ليس المذهب
واما الارادة بمعنى التقدير والترجيح او مبدأ الترجيح فلا يقابله الكراهة وهو معنى آخر وساير النصوص محمول على
الارادة بمعنى الرضا انتهى اقول قد مر ان الارادة يتضمن الرضا ولا يتحقق بدونه واما كون الارادة بمعنى التقدير
فقد مر انه من المصطلحات الناصب ولا يجديه الا العذاب الواصب وعطف الترجيح على التقدير تخليط وتلبيس
لا يخفى على الطافي والراسب قال المصنف رفع الله درجته ومنها مخالفة المحسوس وهو اسناد افعال العباد الى تحقق
الدواعي وانتفاء الصوارف لان الطاعات حسنة والمعاصي قبيحة وان الحسن جهة دعاء والقبح جهة صرف وثبت
لله تعالى في الطاعة دعوى الداعي اليها وانتفاء الصارف عنها وفي القبيح ثبوت الصارف وانتفاء الداعي لانه ليس
داعي الحاجة لاستغنائه تعالى ولا داعي الحكمة لما قلنا ولا داعي الجهل لاحاطة علمه به فح تحقق ثبوت الداعي
الى الطاعات وثبوت الصارف في المعاصي فثبت ارادته للاول وكراهته للثاني انتهى قال الناصب خفضه الله
اقول اسناد افعال العباد الى تحقق الدواعي وانتفاء الصوارف لا ينافي سبق ارادة الله تعالى لافعالهم وخلقها
لان الاسناد بواسطة الكسب والمباشرة فلا يكون مخالفة للمحسوس واما ما ذكره من الدليل فهو مبني على
اثبات الحسن والقبح العقليين وقد ابطلناهما انتهى اقول ان الناصب لم يفهم ان مراد المص قدس سره من
الداعي ماذا فان مراد المص بالداعي الارادة المفسرة عنده وعند ساير الامامية وجمهور المعتزلة بالعلم بالنفع
والعلم بالاصلح على اختلاف العبارتين وح كيف يمكن ان يتوهم من كلام المص انه ادعى ان اسناد افعال العباد
الى تحقق الدواعي وانتفاء الصوارف ينافي سبق ارادة الله تعالى حتى يرد عليه بانه لا ينافي ذلك وبالجملة حاصل كلام
المص ان ما ذهب اليه الاشاعرة من انه تعالى يريد كل ما وقع في الوجود من الطاعة والمعصية مخالف لما هو المحسوس
من اسناد الافعال الى الداعي الارادة المفسرة بالعلم بالنفع فانه لو كان الباري تعالى مريدا لكل الموجودات كما قالوا يلزم
ان يفعل من غير علم بالنفع وبدون ملاحظة الاصلح اذ لا نفع ولا اصلحية في ايجاد بعض تلك الموجودات وهي القبايح
المحكوم عليها في الشاهد بالقباحة وعلى هذا لا يصير كلام الناصب مقابلا لكلام المص اصلا كما لا يخفى على من حصل
شيئا محصلا من سياق كلام المص نحن في صدد الاستفادة واما ما ذكره من ابطال قاعدة الحسن والقبح العقليين
فقد عرفت بطلان ابطاله مما قررناه آنفا قال المص رفع الله درجته المطلب السادس في وجوب الرضا بقضاء الله تعالى

واصب دائم مراد

طوبی سر آب آمد
دستور

وسوسه شد
شستشوی
در آب

زر
سیف

اتفقت الامامية

اتفقت الامامية والمعتزلة وغيرهم من الاشاعرة وجميع طوائف الاسلام على وجوب الرضاء بقضاء الله تعالى وقدره ثم ان
الاشاعرة قالوا فلو لا لزمهم منه خرق الاجماع والنص الدال على وجوب الرضاء بالقضاء وهو ان الله تعالى يفعل القبائح
باسرها ولا مؤثر في الوجود غير الله تعالى من الطاعات والقبائح فيكون القبائح من قضاء الله تعالى على العبد وقدره
والرضا بالقبيح حرام بالاجماع فيجب ان لا يرضى بالقبيح ولو كان من قضاء الله تعالى لزم ابطال احد النقيضين وهي
اما عدم وجوب الرضاء بقضائه تعالى وقدره او وجوب الرضاء بالقبيح وكلاهما خلاف الاجماع اما على قول الامامية
من ان الله تعالى منزه عن فعل القبيح والفواحش وانه لا يفعل الا ما هو حكمة وعدل وصواب فلا اشكال في وجوب
الرضاء بهذه الاشياء لا جرم كان الرضا بقضائه وقدره على قول اهل الامامية والمعتزلة واجبا ولا يلزم منه خرق
الاجماع في ترك الرضا بقضاء الله ولا في الرضا بالقبائح انتهى قال الناصب خفضه الله اقول قد سبق ان وجوب الرضاء
بقضاء الله تعالى مذهب الاشاعرة واما لزوم نسبة فعل القبائح اليه تعالى فقد عرفت بطلانه فيما سبق وانه غير لازم لان خلق
القبيح ليس بقبيح ولا قبيح بالنسبة اليه واما قوله فيكون القبائح من قضاء الله تعالى فنقول ان القبائح مقضيات لا القضاء
والقضاء فعل الله تعالى والقبيح هو المخلوق وتحقيق مذهب المتقدمين وجوب الرضاء بقضاء الله تعالى وقدره لا الرضى
بالقبيح والقبيح ليس هو القضاء بل هو المقضي كما عرفته ولم يلزم منه خرق اجماع انتهى اقول نعم قد سبق ذلك مع ما يتعلق به
من بيان ان خلق القبيح قبيح وانه لا معنى لعدم قبح القبيح عند صدوره عنه تعالى وبالنسبة اليه وان الفرق بين القضاء
والمقضي مما يقضي للمتأمل على بطلانه ونزيد عليه هاهنا ونقول يجب الرضا بالمقضي ايضا بل هو المراد مما اشتهر من
وجوب الرضاء بالقضاء وذلك لانه اذا اختار الله تعالى لعبده شيئا وارتضاه فلا يختاره العبد ولا يرتضاه كان منافيا
للعبودية وفصل بعض المتأخرين هاهنا وقال اختيار الرب لعبده نوعان احدهما اختيار ديني شرعي كالواجب على
العبد ان لا يختار في هذا النوع غير ما اختاره له سيده قال تعالى وما كان لمؤمن ولا مؤمنة اذا قضى الله ورسوله
ان يكون لهم الخيرة من امرهم فاختيار العبد خلاف ذلك مناف لايمانه وتسليمه ورضائه بالله ربا وبالاسلام دينا
وبمحمد رسولا النوع الثاني اختيار كوني قدري لا يسخطه الرب كالمصائب التي يبتلي عبده بها فهذا لا يضره فراره
منها الى القدر الذي يرفعها عنه ويكشفها وليس في ذلك منازعة للربوبية او ما كان فيه منازعة للقدر بالقدر فهذا تارة
يكون واجبا وتارة يكون مستحبا وتارة يكون مباحا مستوي الطرفين وتارة يكون حراما وتارة يكون مكروها واما
القدر الذي لا يحبه ولا يرضاه مثل قدر المعائب والذنوب فالعبد مأمور بسخطه ومنهي عن الرضاء به فتأمل تكميل جميل
ان قال قائل ما معنى قولكم في القضاء والقدر وهل افعال العباد عندكم بقضاء الله تعالى وقدره كما يقتضيه ما اشتهر بين
اهل الملل ان الحوادث بقضاء الله وقدره ام لا وما معنى الخبر المروي عن رسول الله صلعم انه قال حاكيا عن ربه من لم يرض
بقضائي ولم يصبر على بلائي فليتخذ ربا سوائي وما روي عنه صلعم انه اوجب الايمان بالقدر خيره وشره واخبر
ان الايمان لا يتم الا به قلنا الواجب في هذه المسألة اولا ان نذكر معاني القضاء والقدر ثم نبين ما يصح ان
يتعلق بافعال العباد من ذلك وما لا يتعلق ونجيب عن الروايات الواردة في ذلك بما يلائم الحق اما القضاء
فانه قد جاء بمعنى الاعلام كقوله تعالى وقضينا اليه ذلك الامر اي اعلمناه وجاء بمعنى الحكم والالزام كقوله تعالى
وقضى ربك الا تعبدوا الا اياه اي حكم بذلك في التكليف على خلقه والزمهم به وجاء بمعنى الخلق كقوله تعالى
فقضاهن سبع سموات اي خلقهن واما القدر فانه قد جاء بمعنى الكتابة والاخبار كما قال تعالى الا امرأته
قدرناها من الغابرين اي اخبرنا بذلك وكتبناها في اللوح وجاء بمعنى وضع الاشياء في مواضعها من غير زيادة فيها
ولا نقصان كما قال تعالى وقدر فيها اقواتها وجاء بمعنى تبيين مقادير الاشياء وتفاصيلها واما افعال العباد فيصح ان
نقول فيها ان الله تعالى قضى عليهم بها بمعنى انه حكم بها والزمها عباده او جعلها وهذا الالزام امر وتكليف بالواجب

سخط الكفر كفر وهو خلاف الرضا
بالعبادة والاستعداد [illegible]

القول

وانه سبحانه قدر افعال العباد بمعنى انه بين لها مقاديرها من حسنها وقبحها ومباحها وحظرها ووجوبها ونفلها واما
بانه قضاها وقدرها بمعنى انه تعالى خلقها فغير صحيح لانه لو خلق الطاعة والمعصية لسقط اللوم عن العاصي ولا يستحق
الطائع ثوابا على عمله واما افعاله تعالى فنقول انها كلها بقضائه وقدره ونريد ان لا تفاوت فيها ولا خلل وانها كلها بموجب
الحكمة متقنة ومن نسق الصواب منتظمة واما الخبر الاول ان كان صحيحا فمعنى القضاء فيه هو ما يبتلى ويمتحن به
العبد من امراضه واسقامه وشدائده وآلامه ولا ريب ان ذلك كله من قضاء الله الذي يجب على العباد الرضا
به والصبر عليه وهو ما يفعله الله تعالى بعبده بحكمته البالغة التي يقتضيه وعلمه المحيط بما يكون من المصالح للعبد
فيه ولا دخل للمعاصي في القضاء لانه سبحانه لا يقضي على العبد بالمعصية لانها من الباطل الذي يعاقب عليه وقد
قال عز من قائل والله يقضي بالحق واما الخبر الثاني الذي يدل على ايجاب الايمان بالقضاء والقدر خيره و
شره فالخير من القضاء والقدر هو ما مالت اليه الطباع والتذت به الحواس والشر ضد ذلك ويسمى شرا
لما على النفس في تحمله من الشدة والمشقة كما اشرنا اليه سابقا وهذا الذي اجمع المسلمون بان الرضا به واجب
ولا يخفى انه لو كان الظلم والفسق والكفر من قضاء الله تعالى وقدره لوجب الرضا به وتحتم ترك انكاره لكن لما
رأينا العقلاء ينكرونه ولا يرضونه ويعيبون من رضي به وينهونه علمنا انه ليس من قضاء الله وقدره ومما
يؤيد هذا المقام ويوضح هذه المسألة ما روي بالاسناد الصحيح عن مولانا امير المؤمنين عليه السلام انه قال حين قال الشيخ
من اهل العراق اخبرنا عن خروجنا الى اهل الشام أبقضاء من الله وقدر فقال امير المؤمنين عليه السلام والذي فلق الحبة وبرأ
النسمة ما وطئنا موطئا ولا هبطنا واديا ولا علونا تلعة الا بقضاء الله وقدره فقال الشيخ اعند الله احتسب عنائي
ما ارى لي من الاجر شيئا فقال له ايها الشيخ عظم الله اجركم في مسيركم وانتم سائرون وفي منصرفكم وانتم منصرفون ولم تكونوا
في شيء من حالاتكم مكرهين ولا اليها مضطرين فقال الشيخ كيف والقضاء والقدر ساقانا فقال ويحك لعلك
ظننت قضاء لازما وقدرا حتما ولو كان كذلك لبطل الثواب والعقاب والوعد والوعيد والامر والنهي ولم يأت لائمة
من الله لمذنب ولا محمدة لمحسن ولم يكن المحسن اولى بالمدح من المسيء ولا المسيء اولى بالذم من المحسن تلك مقالة
عبدة الاوثان وجنود الشيطان وشهود الزور واهل العمى عن الصواب وهم قدرية هذه الامة ومجوسها ان الله تعالى امر
تخييرا ونهى تحذيرا وكلف يسيرا ولم يعص مغلوبا ولم يطع مكرها ولم يرسل الرسل الى خلقه عبثا ولم يخلق السموات والارض
وما بينهما باطلا ذلك ظن الذين كفروا فويل للذين كفروا من النار فقال الشيخ وما القضاء والقدر اللذان ما سرنا
الا بهما قال هو الامر من الله والحكم ثم تلا قوله تعالى وقضى ربك ان لا تعبدوا الا اياه وقال العلامة القوشجي ظاهر ان
هذا الحديث لا يوافق شيئا من المعاني المذكورة فالمراد للتأكيد بمحل تأمل انتهى ولا يخفى ان هذا الحديث منهاج الحق واليقين
ويبين فيما هو الحق في مسألة افعال العباد كمال التبيين وما اورد عليه العلامة القوشجي مندفع بان امير المؤمنين
عليه السلام بعد السؤال ان كان على سبيل الوجوب فالقضاء والقدر في الحديث بمعنى الايجاب وذلك لان امره عليه السلام موافق
لما امر الله وهو واجب الاتباع وان على سبيل الاستحباب والاولوية فهما بمعنى الاعلام اذ الامر للعبد للاولوية فتتمة و
الاول اظهر ويؤيده قوله عليه السلام هو الامر من الله وقوله وقضى ربك ان لا تعبدوا الا اياه وقوله عليه السلام لعلك
ظننت قضاء لازما آه فيفيد سلب الوجوب الفعلي والاضطراري كما يدل عليه ما تقدم عليه في الرواية وما تأخر عنه فهذا
وعند ذلك يندفع التأمل في التأكيد والحمد لله الذي هدانا لهذا والصلوة على محمد سيد الورى وآله [illegible]
قال المصنف قدس سره المطلب الثامن في ان الله تعالى لا يعاقب الغير على فعله تعالى ذهبت الامامية والمعتزلة الى ان
الله تعالى لا يعذب العبد على فعل يفعله تعالى فيهم ولا يلومهم عليه وقالت الاشاعرة انه تعالى لا يعذب العبد على فعل
العبد بل يفعل الله فيه الكفر ثم يعاقبه عليه ويفعل فيه الشتم لله تعالى والسب له ولانبيائه ويعاقبهم على ذلك ويخلق فيهم

كان منه [illegible]

مسئلة خلق الاعمال

الاعراض

الإعراض عن الطاعات وعن ذكره تعالى وذكر أحوال المعاد ثم يقول فما لهم عن التذكرة معرضين وهذا أشد أنواع الظلم
وأبلغ أصناف الجور تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً وقد قال الله تعالى وما ربك بظلام للعبيد وما الله يريد ظلماً للعباد
وما ظلمناهم ولكن كانوا أنفسهم يظلمون ولا تزر وازرة وزر أخرى وأي ظلم أعظم من أن يخلق في العبد شيئاً و
يعاقبه عليه بل يخلقه أسود ثم يعذبه على سواده ويخلقه طويلاً ثم يعاقبه على طوله ويخلقه أكمه ويعذبه على ذلك
ولا يخلق له قدرة على الطيران إلى السماء ثم يعذبه بأنواع العذاب على أنه لم يطر فلينظر العاقل المنصف من نفسه
التارك للهوى هل يجوز له أن ينسب ربه عز وجل إلى هذه الأفعال مع أن الواحد منا لو قيل له إنك تحبس عبدك
وتعذبه على عدم خروجه في حوائجك لقابل بالتكذيب وتبرأ من هذا الفعل فكيف يجوز أن ينسب إلى ربه ما يتنزه هو
عنه انتهى قال الناصب خفضه الله أقول مذهب الأشاعرة أن لا خالق غير الله تعالى كما نص في كتابه العزيز الله خالق كل شيء
وهو يعذب العبد على فعل العبد لأن العبد هو المباشر والكاسب لفعله وإن كان خلقه من الله تعالى والخلق غير الفعل والمباشرة
ثم إنه لو عذب عباده بأنواع العذاب من غير صدور ذنب منهم يجوز له ذلك وليس هذا من باب الظلم والجور لأن الظلم
هو التصرف في ملك الغير ومن تصرف في حقه بأي وجه من وجوه التصرف لا يقال إنه ظلم فالعباد كلهم ملك الله تعالى وله التصرف
فيهم كيف يشاء ألا ترى إلى قول عيسى عليه السلام حيث حكى الله تعالى عنه إن تعذبهم فإنهم عبادك جعل العبودية سبباً مصححاً للتعذيب
والمراد أنهم ملك لك أن تتصرف فيهم كيف شئت فلا ظلم بالنسبة إليه تعالى كيف ما يتصرف في عباده هذا هو مذهب الحق الأبلج
وما سواه بدعة وضلالة كما ستراه وتعلمه عند هذا في بحث خلق الأعمال إن شاء الله تعالى وما ذكره من خلق الأسود وتعذيبه
بالسواد فهذا من باب طاماته وكذا ما ذكره من الأمثلة فإن هذه الأشياء أعراض خلقت ولا يتعلق به ثواب وعقاب والأفعال
المخلوقة ليست من هذه الأعراض لأن العبد في الأفعال كاسب ومباشر والثواب والعقاب بواسطة المباشرة كما ستعرف انتهى أقول لا يخفى
أنه تعالى في الآية المذكورة جعل مجرد العبودية سبباً للتعذيب إذ الظاهر أن الإضافة في عبادك للعهد ولهذا لم يقل عباد
لنا وعبيدك فافهم والمراد أنهم عبادك الذين عرفتهم عاصين مكذبين لرسلك منكرين لأنبيائك وقد دل على علمه
بكفرهم صدر الآية حيث خاطب الله تعالى فيه عيسى عليه السلام بقوله وإذ قال الله يا عيسى ابن مريم أأنت قلت للناس اتخذوني
وأمي إلهين من دون الله قال سبحانك ما يكون لي أن أقول ما ليس لي بحق إلى آخر الآية وأما ما ذكره من أن الأمثلة
المذكورة من خلق السواد والطول ونحوهما أعراض خلقت ولا يتعلق به ثواب ولا عقاب والأفعال المخلوقة ليست
من هذه الأعراض آه فتعلقه بالأعراض مع ذلك لأن التمثيل إنما هو بالنظر إلى اتصاف الأعراض المذكورة بمخلوقية العبد لها
ولا ريب في مشاركة الأفعال لها في هذا الوصف فلا يظهر الفرق بين الأمرين في جعل المحل بالنسبة إلى أحدهما موجباً لترتب
الثواب والعقاب دون الآخر ولكن للمباشرة فإن أريد به ما يعم المحلية كما يشعر به ظاهر كلام الخصم يعني أن العبد يصير
محلاً للمباشرة والعصيان والاتصاف به فلا يحصل الفرق أيضاً وإن أراد به صدور فعل المعصية عن العبد فقد وقع
الاعتراف بأن العبد فاعل لبعض أفعاله فثبت مذهب أهل الحق العدل إذ لا قائل بالفصل فافهم قال المصنف رفع الله
درجته المطلب الثامن في امتناع تكليف ما لا يطاق قالت الإمامية إن الله تعالى يستحيل عليه من حيث الحكمة أن يكلف
العبد ما لا قدرة له عليه ولا طاقة له به وأن يطلب منه فعل ما يعجز عنه ويمتنع منه فلا يجوز له أن يكلف الزمن
الطيران إلى السماء ولا الجمع بين الضدين ولا كونه في المشرق حال كونه في المغرب ولا إحياء الموتى ولا إعادة آدم
ونوح ولا إعادة أمس الماضي ولا إدخال جبل قاف في خرم الإبرة ولا شرب ماء دجلة في جرعة واحدة ولا إنزال
الشمس والقمر إلى الأرض إلى غير ذلك من المحالات الممتنعة لذاتها وذهب الأشاعرة إلى أن الله تعالى لم يكلف العبد
إلا ما لا يطاق ولا يتمكن من فعله فخالفوا المعقول الدال على قبح ذلك وأنه تعالى لا يفعل القبيح والمنقول وهو المتواتر
من الكتاب العزيز قال الله تعالى لا يكلف الله نفساً إلا وسعها وما ربك بظلام للعبيد لا ظلم اليوم ولا يظلم ربك أحداً

ابلج روشن شدن صبح صراح

خرم سوراخ

ابره بالكسر سوزن صراح

قال والظلم هو الامر بغير المستحق واي امر اعظم من هذا مع انه غير مستحق تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا انتهى
الناصب خذله الله اقول مذهب الاشاعرة ان تكليف ما لا يطاق جائز والمراد من هذا الجواز الامكان الذاتي وهم
متفقون ان التكليف بما لا يطاق لم يقع قط في الشريعة بحكم الاستقراء وبقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها والدليل
على جوازه انه تعالى لا يجب عليه شيء فيجوز له التكليف بما يشاء وان كان العلم العادي افادنا عدم وقوعه
وايضا لا يقبح من الله شيء اذ يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد ومذهب المعتزلة عدم جواز التكليف بما لا يطاق
لانه قبيح عقلا بما ذكره هذا الرجل من ان التكليف للزمن بالطيران الى السماء وامثاله يعد في العقل سفها وقد
مر فيما مضى ابطال الحسن والقبح العقليين ولا بد في هذا المقام من تحرير محل النزاع فنقول ان ما لا يطاق على مراتب
احدها ان يمتنع الفعل لعلم الله بعدمه او نهيه او تعلق ارادته او اخباره بعدمه فان مثله لا يتعلق به القدرة
الحادثة لان القدرة الحادثة مع الفعل لا قبله ولا تتعلق بالضدين بل الحال واحد منهما قدرة على حدة تتعلق به
حال وجوده عندنا ومثل هذا الشيء لما لم يتحقق اصلا فلا يكون له قدرة حادثة تتعلق به قطعا والتكليف
بهذا جائز بل واقع اجماعا اذ لو لم يكن العاصي بكفره وفسقه مكلفا بالايمان وترك الكبائر بل لا يكون تارك
المامور به عاصيا اصلا وذلك معلوم بطلانه من الدين ضرورة الثاني ان يمتنع لنفس مفهومه كجمع الضدين
وقلب الحقائق واعدام القديم فقالت الاشاعرة في هذا القسم ان جواز التكليف به فرع تصوره وهو مختلف
فيه فمنهم من قال لا يتصور الممتنع لذاته ومنهم من قال بامكان تصوره وبالجملة لا يجوز التكليف به اصلا
لان المراد بهذا الجواز الامكان الذاتي والتكليف بالممتنع طلب تحصيل ما لم يمكن بالذات وهذا باطل الثالث
ان لا يتعلق به القدرة الحادثة عادة سواء امتنع تعلقها به لا لنفس مفهومه بان لا يكون من جنس ما يتعلق به
كخلق الاجسام فان القدرة الحادثة لا تتعلق بايجاد الجواهر اصلا ام لا بان يكون من جنس ما يتعلق به لكن يكون
من نوع او صنف لا يتعلق به كحمل الجبل والطيران الى السماء وساير المستحيلات العادية فهذا هو محل النزاع ونحن نقول
بجوازه للامكان الذاتي والمعتزلة يمنعونه للقبح العقلي مع انا قائلون بانه لم يقع وهذا مثل ساير ما يجوزه
الاشاعرة من الامور الممكنة كالرؤية وغيره والتجويز العقلي لا يستلزم الوقوع انتهى واقول فيه نظر من وجوه اما
اولا فان ما ذكره من ان المراد من جواز التكليف بما لا يطاق امكانه الذاتي دون الوقوع انما هو مذهب بعض
متاخري الاشاعرة الذين فروا من الشناعات اللازمة لمذهب شيخهم واما مذهب شيخهم ومن تابعه فهو متقدمي
اصحابه والذي نص الخصم ان يتكلم عليه ههنا فهو امكان الوقوع كما يدل عليه استدلالهم بالتكليف بايمان ابي لهب
ونحوه وقال الغزالي في المنخول ان هذا المذهب لائق بمذهب شيخنا الا انه لزم له من وجهين آخرين احدهما ان القدرة
الحادثة عنده لا تاثير له في المقدور فهو واقع باختراع الله تعالى فقد كلفنا فعل الغير والآخر ان القاعد عنده غير قادر
على القيام وهو مامور بالقيام وقدرة القيام تقارن القيام انتهى فقول الناصب وهم متفقون ان التكليف بما لا يطاق
لم يقع قط في الشريعة بحكم الاستقراء آه يكون كاذبا وسنزيده ذلك وضوحا عن قريب ان شاء الله واما ثانيا فلان
ما ذكره في الدليل على الجواز من انه لا يجب عليه شيء مردود بما مر من ان نفي الوجوب بالمعنى الذي ذكره
اهل العدل مخالف للعقل والنقل كقوله تعالى كتب على نفسه الرحمة وكذا الكلام في قولهم لا يقبح من الله شيء فانه
ايضا مردود بما مر مرارا واما ثالثا فلان ما ذكره في بيان المرتبة الاولى من مراتب التكليف بما لا يطاق بقوله
التكليف بهذا جائز بل واقع اجماعا والا لم يكن العاصي بكفره وفسقه مكلفا بالايمان وترك الكبائر آه وهو ما
ذكره صاحب المواقف وحاصله على ما صرح به في شرح مختصر ابن الحاجب انه لو لم يصح التكليف بالمحال لم يقع وقد وقع
لان العاصي مامور ويمتنع منه الفعل لان الله تعالى قد علم انه لا يقع وخلاف معلومه محال والا لزم جهله وقد ثبت

بوجهين مذكورين هناك ايضا احدهما ان ما ذكرتم لا يمنع امكان الوقوع لجواز وقوعه من المكلف في الجملة و
ان امتنع بغيره من علم او خبر او غيرهما فهو استدلال على غير محل النزاع وثانيهما ان دليلكم هذا لو صح لزم
يكون باطلا بانه ان ذلك يستدعي ان التكاليف كلها بالمحال لوجوب وجود الفعل وعدمه لوجوب تعلق
العلم باحدهما وايا ما كان تعين وامتنع الاخر ولما ذهب اليه الاشعري من كون القدرة مع الفعل وكون
الاعمال مخلوقة لله تعالى فانهما ظاهران في استلزامهما كلية لكون التكليفات مستحيلة انتهى وقد اجاب عنه
العلامة قدس سره ايضا في كتاب نهاية الوصول من وجوه شتى فليطالع ثمة واما ثانيا فلان ما ذكره في بيان
المرتبة الثالثة تبعا لصاحب المواقف ان هذا هو محل النزاع مردود باستلزامه لان يكون كثير من ادلة
الاشاعرة هاهنا غير منطبق على محل النزاع كما صرح به صاحب المواقف ايضا في اخر هذا البحث حيث قال وبما قررناه من
تحرير محل النزاع يعلم ان كثيرا من ادلة اصحابنا مثل ما قالوا في ايمان ابي لهب وكونه مامورا بالجمع بين النقيضين
نصب للدليل في غير محل النزاع انتهى ولا يذهب عليك ان صاحب المواقف انما ارتكب تحرير محل النزاع على الوجه الذي
يلزم منه بطلان اكثر ادلة اصحابه للفرار عما هو اشنع من ذلك وهو القول بجواز تكليف المحال لذاته وهذا في الحقيقة
حيلة منه للتقصي عن تلك الشناعة والا فمحل النزاع عند اصحابه ليس مخصوصا بما ذكره في المرتبة الثالثة من المستحيلات
العادية وقد اشار الى هذا الشارح قدس سره الشريف بقوله لقائل ان يقول ان ما ذكره من ان جواز التكليف
بالممتنع لذاته فرع تصوره وان بعضنا قالوا لو وقع لتصور بشيء بانه هو لا يجوزونه اي يجوزون التكليف
بالمحال لذاته ويدل ايضا على ذلك كلام العلامة الشيرازي في شرح مختصر الوصول حيث قال اعلم ان الائمة اختلفوا
في جواز التكليف بالممتنع وهو اما ان يكون ممتنعا لذاته كالجمع بين الضدين وقلب الاجناس وايجاد القديم و
اعدامه ونحوه مما يمتنع تصوره او لغيره كجميع الممكنات لفقدان اسباب وجودها او بوجدان الموانع عنها
كايمان من علم الله انه لا يؤمن فانه ممكن بحسب ذاته ممتنع بحسب غيره فان كان الاول اي الممتنع لذاته فذهب الشيخ
ابو الحسن الاشعري في احد قوليه الى جوازه وهو مذهب اكثر اصحابه واختلفوا في وقوعه والقول الثاني امتناعه وهو مذهب البصريين
من المعتزلة واكثر البغداديين وان كان الثاني اي الممتنع لغيره فقد اتفق الكل على جوازه عقلا واختلفوا في الفعل انه شرع
ووقوعه شرعا وذهب المعظم الى امتناع الاول وهو المختار على ما قال الامام العراقي انتهى ثم الظاهر ان الاشعري انما اخذ جواز
التكليف بالمحال من القصة المذكورة بين العوام في محاورة ادريس عليه السلام مع ابليس عليه اللعنة كما اشار اليه العلامة في بحث
القدرة من شرح جمع الجوامع حيث قال اما المستحيلات فلعدم قابليتها الوجود لم تصلح ان يكون محلا لتعلق الارادة والقدرة
في القدرة ولم يخالف في ذلك الا ابن حزم فقال في الملل والنحل ان الله عز وجل قادر على ان يتخذ ولدا اذ لو لم يقدر عليه لكان عاجزا
وتنبيه للسان ان اتخاذ الولد محال لا يدخل تحت القدرة وعدم القدرة على الشيء قد يكون لقصور فيها عنه وقد يكون لعدم
قبوله لتاثيرها فيه لعدم امكانه لوجوب او امتناع والعجز هو الاول دون الثاني وذكر الاستاذ ابو اسحاق الاسفرايني ان اول
من اخذ منه ذلك ادريس عليه السلام حيث جاءه ابليس في صورة انسان وهو يخيط ويقول في كل دخلة وخرجة سبحان الله والحمد لله
فجاءه بقشرة فقال الله تعالى يقدر ان يجعل الدنيا في هذه القشرة فقال الله قادر ان يجعل الدنيا في سم هذه الابرة ونخس
بالابرة احدى عينيه فصار اعور وهذا وان لم يرو عن رسول الله صلى الله عليه وآله فقد اشتهر وظهر ظهورا لا ينكر تعالى
فقد اخذ الاشعري من جواب ادريس عليه السلام اجوبة في مسائل كثيرة من هذا الجنس انتهى كلامه وكفى بذلك شناعة و
فضيحة لهم ولمذهبهم وقدحا فيهم وفي منصبهم ولهذا الذي نقل عن الاسفرايني في شان شيخه الاشعري نظير يصدق
ما ذكره الحكيم شمس الدين الشهرزوري في تاريخ الحكماء عند ذكر ترجمة فخر الدين الرازي وتعصبه وتوجيهه له في
متابعته للاشعري حيث قال واعجب احوال هذا الرجل انه صنف في الحكمة كتبا كثيرة توهم انه من الحكماء الذين ذهب الذين

الطوايف

وصلوا الى الغايات القاصية ونهايات التطاول ولم يبلغ مرتبة القلم ثم يرجع ويتبع مذهب ابي الحسن الاشعري الذي لا يعرف في طريقه
لا تمكن تخالف من الحكمتين الحقيقة والتدقيقية لا يعرف بين شيخه ولا يفهم برهانا بل هو شيخ مسكين متحير في مذاهب الجاهلين
التي يخبط فيه خبط عشواء انتهى قال المصنف رفع الله درجته المطلب التاسع في ان ارادة النبي عليه السلام موافقة لارادة
الله تعالى ذهبت الامامية الى ان النبي صلى الله عليه وآله يريد ما يريده الله تعالى ويكره ما يكرهه وانه لا يخالفه في الارادة
والكراهة وذهبت الاشاعرة الى خلاف ذلك فان النبي عليه السلام يريد ما يكرهه الله تعالى ويكره ما يريده لان الله تعالى يريد
من الكافر الكفر ومن العاصي العصيان ومن الفاسق الفسق ومن الفاجر الفجور والنبي عليه السلام اراد منهم الطاعات فخالفوا
بين مراد الله تعالى وبين مراد النبي عم وان الله كره من الفاسق الطاعة ومن الكافر الايمان والنبي اراد هما منهما فخالفوا
بين كراهة الله وكراهة نبيه نعوذ بالله من مذهب يؤدي الى القول بان مراد النبي عليه السلام يخالف مراد الله وان
الله لا يريد من الطاعات ما يريده انبياؤه بل يريد ما ارادته الشياطين من المعاصي وانواع الفواحش والفساد انتهى وقال الناصب
خفضه الله اقول الارادة قد يقال ويراد بها الرضاء والاستحسان ويقابلها السخط والكراهة وقد يراد بها الصفة المرجحة
للقدرة بعيد الخلق وهذا المعنى لا يقابله الكراهة فالارادة اذا اريد بها الرضاء والاستحسان فلا شك ان مذهب الاشاعرة
ان كل ما هو مرضي لله فهو مرضي لرسوله وكل ما هو مكروه عند الله مكروه عند رسوله واما قوله ذهبت الاشاعرة الى خلاف
ذلك فان النبي عليه السلام يريد ما يكرهه الله ويكره ما يريده لان الله تعالى يريد من الكافر الكفر ومن العاصي العصيان
والنبي عليه السلام اراد منهم الطاعات فان اراد بهذه الارادة والكراهة الرضاء والسخط فقد بينا انه لم يقع بين ارادة الله
وارادة رسوله مخالفة قط وان اراد ان الله يقدر الكفر للكافر والنبي يريد منه الطاعة بمعنى الرضاء والاستحسان
فقد يجيء لان الله تعالى ايضا يستحسن منهم الطاعة ويريده بمعنى انه يقدره والحاصل انه يخلط المعنيين ويتعرض لذكر ما
يفعل في هذا الكتاب امثال هذا والله يعلم الصحيح من المفسد انتهى واقول قد جمع الناصب في هذا الفصل جميع
عقايده الفاسدة التي ذكرها سابقا متفرقة من ان الارادة غير الرضاء وان الارادة بمعنى التقدير وبنى عليها ترديده
المردود وكذا الكلام فيما ذكره في الحاشية من ان المصنف ان الله تعالى قد يقدر ما لا يرضى به النبي صلعم وينبغي على تمام الخلق
وبقوله الموجب ايضا له وليس هذا محل الغير اصل النبي والحاصل انه ان اراد بتقدير ما لا يرضى به خلقه ما لا يرضى به فهو مردود
بما مر وان اراد به ارادة ما لا يرضى به فهو مدفوع بما سبق من ان الارادة مستلزمة للرضاء وان اراد الاعلام
والتبيين والكتابة فهو مسلم لكن لا يجديه فيما هو بصدده كما لا يخفى قال المصنف رفع الله درجته المطلب العاشر
في انا فاعلون اتفقت الامامية والمعتزلة على انا فاعلون وادعوا الضرورة في ذلك فان كل عاقل لا يشك في الفرق
بين الحركات الاختيارية والاضطرارية وان هذا الحكم مركوز في عقل كل عاقل بل في قلوب الاطفال والمجانين فان
الطفل لو ضرب بغيره بآجرة فانه يذم الرامي دون تلك الآجرة ولولا علمه الضروري بكون الرامي فاعلا دون
الآجرة لما استحسن ذم الرامي دون الآجرة بل هو حاصل في البهايم قال ابو الهذيل العلاف حمار بشر اعقل من بشر لان
حمار بشر اذا اتيت به الى جدول كبير فضربته للطافر على العبور وان اتيت به الى جدول صغير جازه لانه
فرق بين ما يقدر عليه وبين ما لا يقدر عليه وبشر لم يفرق بينهما فالحمار اعقل منه وخالفت الاشاعرة في ذلك
وذهبوا الى ان لا مؤثر الا الله فلزمهم من ذلك محالات انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الاشاعرة
ان افعال العباد الاختيارية واقعة بقدرة الله تعالى وحدها وليس لقدرتهم تاثير فيها بل الله سبحانه اجرى عادته
بانه يوجد في العبد قدرة واختيارا فاذا لم يكن هناك مانع اوجد فيه فعله المقدور مقارنا لهما فيكون فعل
العبد مخلوقا لله تعالى ابداعا واحداثا ومكسوبا للعبد والمراد بكسبه اياه مقارنته لقدرته وارادته من غير
ان يكون هناك تاثير او مدخل في وجوده سوى كونه محلا له وهذا مذهب الشيخ ابي الحسن الاشعري فافعال العباد

مسلوا ما فرقت كوه مراد

ولا يرضى بها

آجر يعني خشت پخته مراد

مقدم

الاختيارية

الاختيارية على مذهبه تكون مخلوقة لله تعالى مفعولا للعبد فالعبد فاعل وكاسب والله خالق وموجد هذا حقيقة
مذهبهم ولا يذهب على المتعلم انهم ما نفوا نسبة الفعل والكسب عن العبد حتى يكون الخلاف في انه فاعل او لا كما هو
المفهوم من قوله انا فاعلون واعترض الاعتراضات عليه فنحن ايضا نقول انا فاعلون ولكن هذا الفعل الذي
اتصفنا به هل هو مخلوق لنا او خلقه الله فينا واوجده مقارنا لقدرتنا واختيارنا وهذا كما لا استبعاد في ان
فان الاسود هو الموصوف بالسواد والسواد مخلوق لله تعالى فلم لا يجوز ان يكون العبد فاعلا ويكون الفعل مخلوقا
لله تعالى ودليل الاشاعرة ان فعل العبد ممكن في نفسه وكل ممكن مقدور لله لشمول قدرته كما ثبت في محله ولا شيء
مما هو مقدور لله بواقع بقدرة العبد لامتناع اجتماع قدرتين مؤثرتين على مقدور واحد لما هو ثابت في محله
وهذا دليل لو تأمله المتأمل يعلم ان المدعى حق صريح ولا شك ان الممكن اذا صادفته القدرة القديمة المستقلة
توجهه ولا مجال للقدرة الحادثة والمعتزلة اضطرهم الشبهة الى الخيانة في مذهبهم وهو اثبات تعدد الخالقين في
الوجود وهذا خطأ عظيم واجتراء كبير لو تأملوا قباحته لارتدعوا منه كل الارتداع كما سيتبين لك ان شاء الله
في اثناء هذه المباحث ثم ان مذهب المعتزلة ومن تبعهم من الامامية ان افعال العباد الاختيارية واقعة
بقدرة العبد وحدها على سبيل الاستقلال بلا ايجاب بل باختيار ولهم في اختيار هذا المذهب طرق منها ما
اختاره ابو الحسين من شيعتهم وذكره هذا الرجل وهو ادعاء الضرورة في ايجاد العبد لفعله ويزعم ان العلم
بذلك ضروري لا حاجة الى الاستدلال وبيان ذلك ان كل عاقل يجد من نفسه التفرقة بين حركتي الاختيار
والرعشة وان الاول مستند الى دواعيه واختياره وانه لولا تلك الدواعي والاختيار لم يصدر عنه شيء بخلاف
حركة الرعشة اذ لا مدخل فيه لارادته ودواعيه وجعل ابو الحسين ومن تابعه من الامامية انكار هذا سفسطة
مصادمة للضرورة كما اشتمل عليه الترديد الذي ذكره هذا الرجل في هذا البحث والجواب ان الفرق بين الافعال الاختيارية
وغير الاختيارية ضروري لكنه عائد الى وجود القدرة منضمة الى الاختيارية في الاولى وعدمها في الثانية لا الى تأثيرها
في الاختيارية وعدم تأثيرها في غيرها والحاصل انا نرى الفعل الاختياري مع القدرة والفعل الاضطراري بلا قدرة
والفرق بينهما يعلم بالضرورة ولكن وجود القدرة مع الفعل الاختياري لا يستلزم تأثيرها فيه وهذا محل النزاع
تلك التفرقة التي يحكم بها الضرورة لا يجدي المخالف نفعا ثم ان دعوى الضرورة في اثبات هذا المدعى باطل صريح لان
علماء السلف كانوا ابين منكرين لايجاد العبد فعله ومعترفين مثبتين له بالدليل فالموافق والمخالف له اتفقوا
على نفي الضرورة عن هذا المتنازع فيه لان التفرقة بالحس بين الفعلين فانه لا مدخل له في اثبات المدعى لا اسم
بين الطرفين فكيف يجوز نسبة كل العقلاء الى انكار الضرورة فيه وايضا ان كل سليم العقل اذا اعتبر حال نفسه يعلم
ان ارادته للشيء لا يتوقف على ارادته لتلك الارادة وانه مع الارادة الجازمة الجامعة يحصل المراد وبدونها لا
يحصل ويلزم منها انه لا ارادة منه ولا حصول الفعل عقيبها منه وهذا ظاهر للعلم بالتأمل فكيف يدعي الضرورة في خلافه
نعلم انما ادعاه هذا الرجل من الضرورة في هذا البحث مبطل فيه انتهى واقول اثبات القدرة بدون التأثير من
قبيل القول كما مر وسيجيء عن قريب ان شاء الله تعالى والتمسك بجريان العادة قد سبق بيان فساده ما لا احتاج الى
الاعادة واما الكسب فقد كثر من السخف والفساد ما لا كثر زيادة واما ما ذكره فهو لم يخف ايضا فنقول انه امر
او هو كذب فيه كيف وهم صرحوا بان الفعل من الله تعالى والكسب من العبد ولو سلم انهم الفاعل على العباد
فانا نجوزون بعض معنى الكسب الحيلة ولا يريدون به معناه الحقيقي الذي قصده الخصم هنا هو الايجاد ولا مراد
الذي يتعلق به اهل الشأن واما ما ذكره من ان الافعال الذي يظهر صدورها عن العباد لا استبعاد العقل ان
يكون صادرة في الحقيقة عن الله تعالى مقارنا لقدرتنا فيتوجه عليه ان نص الحكم البديهي الحاكم الشاهد لكل احد

ارتداع باز ايستادن مرآة

صدور حاصل العباد ولم يكن ثبت نسبتها الى الله تعالى على طريقة الرجم بالغيب والرمي في الظلام فكيف لا يكون نسبتها
الى دليل قطعي او اقناعي ظني قائم على خلاف الشاهد الظاهر حتى يكون رافعا لاستبعاد العقل وهذا نظير نسبة
تشبيه بالاسود فان السواد قائم بمحله بعينه ونوعه فلا وجه لقياسه الى الافعال القائمة بالعباد بمعنى
صدورها عنهم كالاكل والشرب كما مر بيانه ولهذا ترى اهل العدل يحكمون بان السواد والبياض ونحوهما
من الاعراض فعل الله تعالى والاكل والشرب والزنا والسرقة ونحوها من فعل العبيد واما ما ذكره من دليل
الاشاعرة فموضع كونه شبهة اسمعناكه عندهم ولهذا انما خصه الناصب بالذكر فهنا مردود بوجوه
اما اولا فلان شمول قدرته تعالى لجميع المقدورات مما لم يثبت عند المعتزلة فانهم يخصصون خلق الاجسام
بقدرة الله تعالى وافعال العباد بقدرتهم واما ثانيا فلانه منقوض باتخاذ الولد ونحوه فانه ممكن في نفسه
مع استحالته على الله تعالى اتفاقا وما هو جوابكم عن هذا فهو جوابنا عن ذلك واما ثالثا فلانه ان اريد
بشمول قدرته لجميع الممكنات تعلقها به بالذات فهو ممنوع وغير لازم مما استدلوا به على ذلك المطلوب بل يجوز
ان يكون تعلقها الى بعض بالذات والى بعض آخر بالواسطة وكلام الاصفهاني في شرح المطالع يدل على ذلك حيث
قال والحق ان انتهاء كل الممكنات الموجودة اليه دليل على انه قادر على الكل وان اريد به تعلقها به على الوجه الاعم
فهذا لا ينافي كون افعال العباد مقدورة لهم بالذات واما رابعا فلانه ان اريد بشمولها للجميع تعلقها به
بالفعل فهذا غير لازم مما ذكروه في بيانه لجواز ان لا يكون الامكان علة لتعلقها بالفعل بل لامكان التعلق
وعلته مستند الى ما ينضم الى الامكان وان اريد به تعلقها بالامكان فذلك لا يستلزم الفعلية في جميع الممكنات حتى
يلزم اجتماع قدرتين مؤثرتين بالفعل في مقدور واحد والحاصل ان الامكان كما حققه المحقق الطوسي طاب ثراه
شهد على صحة تعلق القدرة الايجادية ولا يلزم من تحقق العلة المصححة لشيء تحققه بالفعل لجواز ان يكون هناك
لمانع وهذا يندفع دليل آخر للاشاعرة وهو ان العبد لو كان موجدا لفعله لصح منه ان يوجد الجسم لان المصحح للتعلق
الايجاد بفعل نفسه هو الامكان وهو متحقق في الجسم والتالي باطل انتهى واما ما ذكره من ان اهل العدل الحق ولذا
ردوا باثبات تعدد الخالقين فهو كلام مبهم اذا كشف غطاؤه ظهر تجرده عما الحقه به وذلك لان الذي اثبت
تعدد الخالق القديم الذي لا يكون مخلوقا لله ابتداء او بواسطة كما يلزم الاشاعرة من القول بتعدد الصفات القديمة
واما اثبات الخالق الحادث الذي يكون ذاته وصفاته وقدرته وتمكينه وسائر صفاته وكمالاته مخلوقة لله تعالى كما هو
شان العبد على راي اهل العدل فلا دليل فيه بل في تجويزه تنزيه الله تعالى عن كونه فاعلا للقبائح والفواحش المنسوبة
الى العبد كما مر مرارا واما ما ذكره من الجواب فهو ما ذكره صاحب المواقف وقد ظن الكاتب المرتاب انه عين الصواب بل
كانه وجد منه الغراب وفيه نظر اما اولا فلان محصل كلام ابي الحسين والمعتزلة ومن وافقهم في هذا المقام دعوى
البداهة في مقدمات ثلثة احديها علمة القدرة والاختيار وتاثيرهما والثاني ان العبد فاعل للحركة الصعود الى
السطح دون السقوط منها ودون حركة الارتعاشية الثالث انه لو لم يؤثر قدرته في هذا الصعود لم يصعد ثم
جعلوا الاولى منها نظرية والثانية دليل عليها حتى يتوجه انه دعوى لا يعقل مفيد للعلية ثم جعل الاخيرة
تنبيها على المقدمة الاولى لكان له وجه ويضعف منع لزوم العلية وما ذكره من ان علماء السلف
كانوا ابين منكرين لايجاد العبد فعله ومعترفين بشبهة له بالدليل الخ مدخول بان ما ذكره
السلف عن اهل العدل بصورة الدليل انما هي تنبيهات على المدعى الضروري فحملها من خالفهم من
الاشاعرة على الاستدلال ليمكنهم ايراد المنع والنقض والمعارضة عليها فلا يلزم ما توهمه الناصب
من نسبة كل العقلاء الى انكار الضرورة بل اللازم نسبة المعتزلة بكشف عن العقل والشعور وهم

هذا المنقض من خواص هذا التعليق لم اجده في كتب ولا سمعته عن احد منه نور الله مرقده

لا يقال ان نسبة الفعل الى الله تعالى لكونه مقدورا له اولى من نسبته الى العبد لكونه مقدورا له لانا نقول ان قدرة الله وان كانت اقوى واكبر واعظم مقدورا لكن لا يوجب هذا الترجيح بالنظر الى مقدور واحد وليس في ما نحن فيه الا الترجيح بالنظر الى مقدور واحد وبجهة بالنظر الى الاعم من مقدورات العبد الضعيف كما لا يخفى منه قدس سره

الاشاعرة

الاشاعرة الذين هذا شأنهم في اكثر المسائل كما لا يخفى واما ثانيا فلان وجود القدرة من غير تاثير لها انما
يثبت الفرق على تقدير تحققه في نفس الامر لكنه غير متحقق بشهادة الوجدان بتأثيرها ثم لو كان الفارق وجود
قدرة غير موثرة يلزم عدم الفرق فان الساقط من المنارة له قدرة اسقاط نفسه ايضا ولا شك انه اذا سقط
لم يؤثر قدرته في هذه الحركة نعم انهم قالوا بتعلق تلك القدرة والارادة بالصعود دون السقوط لكن اذا
لم يكن لها نحو تاثير في الفعل غير انها مقارنة لمحله فتعلقها وعدم تعلقها انما يفيد في مجرد اطلاق اللفظ
دون التغاير في نفس الفعل وكونه اثر القدرة مع ان البديهي هو الثاني وبالجملة من انصف من نفسه علم
الفرق بين الحركتين بان القدرة موثرة في الاولى دون الاخرى واثبات القدرة بدون التاثير لا يكون له معنى
محصل بل غير معقول اصلا كاثبات الباصرة للاعمى بدون الابصار واثبات السامعة للاصم بدون الاسماع وكما
ان انكار قدرة العبد مكابرة كذلك انكار تاثيرها في بعض افعاله مكابرة نحو الاعتراف بان الاول مكابرة دون
الثاني مكابرة في مكابرة لان بديهة العقول حاكمة بان بعض الافعال يصدر منا بتاثير قدرتنا فيها فانكار كون
العبد موجدا لافعاله الاختيارية سفسطة مصادمة للضرورة ولو تجدد ان تعلق القدرة بالفعل لا على جهة التأثير
كما عبر عنه بالكسب امر خفي لا يهتدى اليه العقل فانه اذا لم يكن للقدرة تاثير لا يظهر معنى تعلقها به فان قيل
تعلقها به هو ان يكون موجودة عنده قلنا من اين نعلم وجودها عنده فان قيل نعلم وجودها عنده من الفرق بين
حركة المرتعش وحركة المختار بالبديهة قلنا الفارق هو الارادة لان حركة المرتعش حصلت من غير ارادة وحركة المختار حصلت
بالارادة غير القدرة لانها صفة مخصصة لاحد المقدورين بالوقوع فان قيل اذا كان الارادة مخصصة لاحد المقدورين
بالوقوع فلا بد لوجودها من وجود القدرة قلنا لم لا يجوز ان يكون مخصصة لاحد مقدوري الله تعالى بالوقوع فان
عادة الله تعالى جرت بانها اذا تعلقت باحد طرفي الممكن حصل ذلك الطرف وبالجملة القدرة التي لا تاثير لها اي قدرة العبد عند الاشاعرة
سفه يوجد الفعل معها وبعبارة اخرى كيف وجد بمجرد الفعل موجود عند العقل فاذا لم يكن لها تاثير يكون وجودها لغوا
فيه يرجح على نفيه ولعمري ان القول بكسب العبد وان قدرته غير موثرة وان المؤثر قدرة الله سبحانه ثم القول بثواب
العبد وعقابه مثل ان يقال ان احدا قادر على الزنا مستقلا ان كان معه قادر آخر يكون قدرته اشد من قدرته
ليس له ان يمنعه من الزنا اذا لم يرتكب الزنا وارتكب صاحب الزنا مثلا هذا الشخص الغير المرتكب له العاجز عن ان يمنع
ما ماله مستحقا للرجم دون المرتكب له وهو مما لا يرضى به عاقل والحاصل ان القول بالقدرة الغير المؤثرة مما لا طائل تحته لان القدرة
صفة موثرة على وفق الارادة فلو لم يكن قدرة العبد موثرة يكون تسميتها قدرة مجرد اصطلاح ويؤيده الفرق بين القدرة
والعلم بتاثير القدرة وعدم تاثير العلم واما ما ذكره العلامة الدواني في شرح العقائد العضدية من ان القدرة لا تستلزم
التاثير بل هو اعم منه ومن الكسب وان الفرق بينها وبين العلم بان القدرة تستلزم هذا ولا يستلزمه العلم ورد
بان هذا انما يتم لو كان لكسب العبد معنى محصل ومعقول واما فالوا عن غوط التنبت والتحيير كما مر وسيجيء ان شاء الله تعالى
ثم يتجه على العدلية ان المعروف هو الفرق بتاثير القدرة في الاختيارية دون غيرها واما استقلال تاثير قدرة العبد
في الاختيارية كما هو مطلوبهم فليس بضروري بل هو موضوع لا بد له من دليل لجواز ان يكون المؤثر مجموع القدرتين كما هو
مذهب ابي اسحق الاسفرايني او يكون المؤثر قدرة العبد بطريق الايجاب كما هو مذهب الفلاسفة ويندفع بان
المقصود هنا ابطال مذهب نفي قدرة العبد في الجملة في بعض افعاله رد المذهب الاشاعرة لا اثبات حصر المذهب الحق
كما لا يخفى على المتأمل على ان مذهب الفلاسفة قد ثبت بطلانه بالدليل العقلي وباجماع المليين وما ذهب اليه الاستاذ
فانه قول بلا دليل ولا دليل عليه مردود ايضا بانه ان اراد جواز ان يكون متعلق القدرتين شيئا واحدا هو
نفس الفعل ويكون كل منهما موثرا استقلالا فيلزم اجتماع المؤثرين على اثر واحد وان اراد جواز ان يكون مجموعهما

[illegible]

ان يتعلق القدرتين شئ واحد

من حيث المجموع مؤثر او لعدم استقلال التأثير دون كل واحد منهما بانفراده فيلزم ح عدم استقلال قدرته تعالى ايضا واحتياجه
الى معاون ومشارك تعالى عن ذلك علوا كبيرا واما ما ذكره بقوله وايضا ان كل ما يتوقف عليه الفعل آه فهو ايضا كلام صاحب
المواقف وقد دل على عدم سلامة عقله لانا لو سلمنا ان موجد ارادة العبد لو كان نفسه فيتوقف تلك الارادة
منه على ارادة لها فلا لم يتوقف هي عليها كما نعلم بالوجدان فلا يكون هي صادرة عنه بل يكون مخلوقة لله تعالى
الا انا لا نسلم ان حصول الفعل عقيبها ليس منه وكون الفعل يحصل عقيب تلك الارادة الجازمة الجامعة للشرائط
وارتفاع الموانع لا يدل على ذلك اذ لا مانع من ان يكون الارادة مخلوقة لله تعالى والفعل الذي لا ينفك عنها على
الشرط المذكور مخلوقا للعبد ولو قيل ان مع تلك الارادة المخلوقة لله تعالى عند تحقق الشرط المذكور يتحقق الفعل
ولو لم يكن ايجاد من العبد فهو ممنوع لجواز ان يكون ايجاد العبد ايضا لازما لها غير منفك عنها اصلا لا بالفعل
ولا بالامكان فلو فرض هذا المحال وهو انفكاك ايجاد العبد عن تلك الارادة لجاز وقوع محال آخر هو انفكاك الفعل
ايضا عنها اذ المحال يجاز ان يستلزم المحال خصوصا اذا كان بينهما علاقة ظاهرة كما فيما نحن فيه ولئن كان الفعل
لا يحصل بدون تلك الارادة فلا يدل على المط ايضا الا اذا ثبت ان فعل العبد اذا توقف حصوله على امر مخلوق
لله تعالى لا يمكن ان يكون مخلوقا للعبد وهذا مع انه ممنوع ليس مذكورا في المقدمات ولا لازما منها قال المصنف
رفع الله درجته منها مكابرة الضرورة فان العاقل يفرق بالضرورة بين ما يقدر عليه كالحركة يمنة ويسرة
والبطش باليد اختيارا وبين الحركة الاضطرارية كالوقوع من شاهق وحركة الحيوان وحركة المرتعش وحركة النبض
ويفرق بين حركة الحيوان الاختيارية وحركات الجماد ومن شك في ذلك فهو سوفسطائي اذ لا شيء اظهر عند العاقل
من ذلك ولا اجلى منه انتهى قال الناصب خفضه الله اقول قد عرفت جواب هذا فيما مر وقد ذكر هذا الرجل
هذا الكلام ثم كرره كما هو عادته في التكرارات الفضيحة الطويلة الخالية عن الجدوى والجواب ما سبق انتهى واقول لا
تكرار فيما ذكره المص فان ذكره للتنويع المذكور سابقا انما كان عند تقرير مذهب العدلية وذكره لها هنا انما هو في
بيان ما يلزم من مذهب الاشاعرة والفرق بين المقامين ظاهر واما ما ذكره الناصب هناك من كلام صاحب
المواقف مما زعمه صالحا للجواب عن هذا فقد قررنا عليه ثم وابطلناه فتذكر قال المصنف رفع الله درجته ومنها
انكار الحكم الضروري من حسن مدح المحسن وقبح ذمه وحسن ذم المسيء وقبح مدحه فان كل عاقل يحكم بحسن مدح
من يفعل الطاعات دائما ولا يفعل شيئا من المعاصي وبالغ في الاحسان الى الناس وبذل الخير لكل احد واعان
الملهوف وساعد الضعيف انه قبح ذمه ولو شرع احد في ذمه باعتبار احسانه عده العقلاء سفيها ولاموه
لعيه ويحكمون حكما ضروريا بقبح مدح من بالغ في الظلم والجور والتعدي والغصب ونهب الاموال وقتل الانفس
ويمتنع من فعل الخير وان قل وان من مدحه على هذه الافعال عد سفيها ولامه كل عاقل ونعلم ضرورة قبح المدح
والذم على كونه طويلا او قصيرا او كون السماء فوقه والارض تحته وانما يحسن هذا المدح والذم لو كانا صادرين
عن العبد فانه لو لم يصدر عنه لم يحسن توجه المدح والذم اليه والاشاعرة لم يحكموا بحسن هذا المدح والذم فلم
يحكموا بحسن مدح الله تعالى على انعامه والثناء عليه ولا الشكر له ولا بقبح ذم ابليس وسائر الكفار والظلمة المبالغين
في الظلم بل جعلوهما متساويين في استحقاق المدح والذم فليعرض العاقل المنصف من نفسه هذه القضية على عقله
ويتبع ما يقوده عقله اليه ويرفض تقليد من يخطئ في ذلك ويعتقد ضد الصواب فانه لا يقبل منه غدا يوم الحساب
وليحذر من ادخال نفسه في زمرة الذين قال الله تعالى عنهم واذ يتحاجون في النار فيقول الضعفاء للذين
استكبروا انا كنا لكم تبعا فهل انتم مغنون عنا نصيبا من النار انتهى قال الناصب خفضه الله اقول حاصل
ما ذكره في هذا الفصل ان المدح والذم يتوجهان الى الامور الاختيارية ويحسن مدح المحسن ويقبح ذمه ويقبح

فالحاصل ان ارادة العبد بايجاده
فيه او ناشية عن ذات العبد المختار
وهو لا ينافي كونه مختارا اذ المختار
ما يكون فعله معللا بارادته لا ان يكون
الارادة ايضا باختياره مسبوقة

تقرير بعدكما نكد ... كسي مرا

نهب غارت كردن مال را

مدح المسيء

مدح المسيء وبحسن ذمّه ولولا أن يكون الأفعال باختيار الفاعل وقدرته لما كان فرق بين الأعمال الحسنة والسيئة ولا يستحق
صاحب الأعمال الحسنة المدح ولا صاحب الأعمال القبيحة الذم فعلم أن الأفعال اختيارية وإلا يلزم التساوي المذكور
وهو باطل والجواب أن ترتّب المدح والذم على الأفعال باعتبار وجود القدرة والاختيار في الفاعل وكسبه ومباشرته
للفعل وأما أنه لا تأثير لقدرته في الفعل فذلك أمر ثابت وهو لا ينافي فيه ولا يتوقف ترتّب المدح والذم على أن يؤثر
بل يكفي وجود المباشرة والكسب في حصول الترتب المذكور ثم ما ذكر أن المدح والذم لا يحسن على ما لم يكن بالاختيار
في المحل بما خالف العرف واللغة فإن المدح يعم الأفعال الاختيارية وغيرها كحلاوة المرء ولطيف خلقه أيضا وأما قوله الأمة
يحكمون بحسن هذا المدح إن أراد أنهم لم يقولوا بالحسن العقلي للمدح والذم المذكورين فذلك كذلك لأنهم لم يقولوا
بالحسن العقلي أصلا وإن أراد نفي الحكم بحسن مدح الله وثنائه مطلقا فهذا من مفترياته فإنهم يحكمون بحسن مدح الله
لأن الشرع أمر به لا لأن العقل حكم به كما مر مرارا انتهى وأقول الجواب الذي ذكره مردود بأن وجود القدرة والاختيار
في الفاعل الذي هو العبد وكسبه ومباشرته للفعل إما أن يكون له مدخل في وجود الفعل أو لا فعلى الثاني يلزم الجبر بوروده
أنه لم يكن لمتعلق قدرة العبد مدخل في الفعل أصلا لا يورث الفرق ولا تفاوت بين وجوده وعدمه وعلى الأول إن كان
هذا المتعلق مستلزما لوجود الفعل يتم الملازمات فإن تعذيب العبد بفعل لا يمكنه منه قبيح بالضرورة وهذا الفعل يجب
من فعل العبد على هذا التقدير فلم يوجد منه إذ الشيء ما لم يجب لم يوجد وإن كان مستلزما فهو مذهب أهل العدل فإن مرادهم
استقلال قدرة العبد في أنها عين استلزامها الفعل وأن العلة المستقلة تطلق على العلة المستلزمة أيضا وهذا القدر يكفيهم
بما تقرر أو بطل مذهب الأشاعرة حيث قالوا بمحض مقارنة الفعل لقدرة العبد من غير تأثيرها فيه وأما ما نسبه إلى المصنف
أي قوله إن المدح والذم لا يترتب على ما لم يكن بالاختيار فليس كذلك وإنما قال المصنف إن الأفعال الصادرة بغير الاختيار لا يترتب
عليها مدح فاعلها وذمّه لأنه لا يترتب مدح أو ذم على نفس تلك الأفعال وكلام المصنف صريح فيما ذكرنا حيث قال فإنه لو لم يصدر
عنه لم يحسن توجّه المدح والذم إليه أي إلى العبد لا إلى الفعل الصادر بغير اختيار كما توهمه الناصب وما تعارف بين أهل العرف
واللغة إنما هو تعلّق المدح أو الذم بنفس تلك الأفعال كحسن الوجه وقبحه لا بمحلهما وهو العبد فيقال وجه حسن أو وجه
قبيح من باب وصف الشيء بحال متعلقه والأفعال وجه حسن أو قبيح على الإطلاق وبالجملة هذا إنما يصحح تعلق المدح
ولا يصحح المدح والذم الاستحقاقي والاعتراضي فتدبر وأما ما ذكره من الترديد فيتجه عليه أن الظاهر أن كلام المصنف في بيان
أن الأشاعرة لا يحكمون بعقولهم بحسن هذا المدح لأنهم معزولون عن العقل وهذا يكفي في غرضه من تقبيح قولهم و
إلزام الناصب مع ذلك لا يدفع التقبيح وإنما يشهد على قبح التزامه وتذبذبه حيث إنه لا يخفى على أن في الشق الأول
بنا اعتراف بنفي الحسن العقلي أصلا وهو مناف لما ذكره الناصب سابقا موافقا لما اختاره متأخرو أصحابه من إثبات
الحسن العقلي في الجملة وبالنظر إلى بعض المعاني الذي استثنوه عن محل النزاع تفصيا عن الإشكال كما أشرنا إليه
سابقا فتذكر قال المصنف رفع الله درجته ومنها أنه يقبح منه تعالى تكليفنا فعل الطاعات واجتناب المعاصي
لأنا غير قادرين على ممانعة القديم فإذا كان الفاعل للمعصية فينا هو الله تعالى لم نقدر على الطاعة لأن الله تعالى
إن خلق فينا الطاعة كان واجب الحصول وإن لم يخلقه كان ممتنع الحصول ولو لم يكن العبد متمكنا من
الفعل والترك كانت أفعاله جارية مجرى حركات الجمادات وكما أن البديهة حاكمة بأنه لا يجوز أمر الجماد
ونهيه ومدحه وذمّه وجب أن يكون الأمر كذلك في أفعال العباد ولأنه تعالى يريد منا فعل المعصية ويخلقها
فينا فكيف نقدر على ممانعته ولأنه إذا طلب منا أن نفعل فعلا ولا يمكن صدوره عنا بل إنما يفعله هو كان طالبا
في الطلب مكلفا لما لا يطاق تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا انتهى وقال الناصب خفضه الله أقول هذه الشبهة استدلت
المعتزلة في اختيار هذا المذهب إلا أنه لم يجز أحد من المليين على إثبات تعدد الخالق في الوجود والجواب

هذا تعقل منه فإن الناصب بالحقيقة قال
لأنهم لم يقولوا بالحسن العقلي أصلا [illegible]

ان تكليف بفعل الطاعات واجتناب المعاصي باعتبار المحلية لا باعتبار الفاعلية ولان العبد لما كان قدرته واختياره
مقارنا للفعل صار كاسبا للفعل وهو متمكن للفعل والترك باعتبار قدرته واختياره الموجب لكسب والمباشرة و
هذا يكفي في صحة التكليف ولا يحتاج الى اثبات خالقية الفعل وهو محل النزاع واما الثواب والعقاب المترتبان
على الافعال الاختيارية فكسائر العاديات المترتبة على اسبابها بطريق العادة من غير لزوم عقلي واتجاه سؤال
كما لا يصح عندنا ان يقال لم خلق الله الاحراق عقيب مسيس النار ولم لا يحصل ابتداء فكذا هنا لا يصح ان يقال
لم اثاب عقيب افعال مخصوصة وعاقب عقيب افعال اخرى ولم لا يفعلها ابتداء ولم يعكس فيهما واما التكليف
والتاديب والبعثة والدعوة فانها قد تكون دواعي العبد الى الفعل واختياره فيخلق الله الفعل عقيبها عادة
وباعتبار ذلك يصير الفعل طاعة ومعصية ويصير علامة للثواب والعقاب ثم ما ذكره الله يلزم اذا كان الفاعل
المعصية هو الله تعالى انا لم نعترض على الطاعة لانه ان خلق الطاعة كان واجب الحصول والا كان ممتنع الحصول
فنقول هذا يلزمكم في العلم لزوما غير منفك عنكم لان ما علم الله عدمه من افعال العبد فهو ممتنع الصدور عن
العبد وما علم الله وجوده فهو واجب الصدور عن العبد ولا يخرج عنهما فعل العبد وانه يبطل الاختيار اذ
لا قدرة على الواجب والممتنع فيبطل التكليف لابتنائه على القدرة والاختيار بالاستقلال كما ذكرتم مما الزمتمونا
في مسئلة خلق الاعمال فنقدر نكم في مسئلة علم بموافقة بالاثبات النهي ولقول ثم ان هذا الدليل القطعي يشهد انه انما
عن القول بالكسب بمعنى المحلية كما صرح به وقد مر بيان فساد القول بالكسب مجملا وسيجيء ان شاء الله تعالى مفصلا ونتوجه
على ما ذكره في الجواب من ان التكليف باعتبار المحلية آه من الرد وجوه الاول ان حاصل جوابه انا لا نقول ان
العبد مكلف بايجاد الفعل حتى يتوجه لزوم تكليف ما لا يطاق بل نقول انه مكلف بالكسب والمحلية وهو مما يطاق وفيه
ان الكسب ان لم يكن بايجاد العبد اياه فالتكليف تكليف بما لا يطاق وان كان بايجاده اياه ثبت ان العبد فاعل
موجد وهو المط وايضا لا اختيار للعبد في المحلية على راي الاشاعرة كما مر فلا يظهر وجه استحقاق المدح والذم
باعتبارهما فنقول نعم يرد على المصنف لو لم يكن العبد فاعلا لبعض الافعال بل كان فاعل الكل هو الله تعالى لم يكن الحسن
والقبح شرعيين كما زعمه الاشاعرة اذ لو كانا شرعيين لم يتحقق قبح اذ لا فاعل الا الله ولا قبح كما قرروا والكسب المنسوب
الى العبد بمعنى المحلية او الذم باعتبار المحلية غير معقول كما مر الثاني ان ما ذكره بقوله واما الثواب والعقاب المترتبان على
الافعال آه مبني على نفي الاسباب الحقيقية وقد مر ما فيه فتذكر على ان الكلام هنا في ترتب استحقاق الثواب والعقاب
لا في نفسهما فافهم ذلك الثالث ان ما ذكره من مثال الاحراق عقيب مسيس النار لا يطابق الممثل اصلا اذ قد يعلم
النظر من الفاعل بوجوه شتى يكاد يقر بها الاشاعرة لا ريب ان في المثال المذكور لم يقع امر ونهي ووعد ووعيد في فعل
الاحراق فلهذا لا يصح السؤال عنه وايضا تمام الاحراق ليس من فعل النار لانه جماد لا شعور له ولا ارادة لانه ليس بسبب
للاحراق حقيقة كما توهموه وبالجملة لو كان ترتب الثواب والعقاب على الافعال كترتب الاحراق على مسيس النار من دون ان يكون
له سببية حقيقية لكان عبثا لم يكن للبعثة وما يتعلق به من الترغيب والترهيب والحث على تحصيل الكمالات والترك للرذائل
ونحو ذلك فائدة اذ لا يظهر فائدة ذلك الا اذا كان لقدرة العبد وارادته تاثير في افعاله ويتوقف صدورها عليهما الا استقلالا
الرابع ان قوله وكما لا يصح عندنا ان يقال آه مع انه لا ارتباط له بكلام المص قدس سره مردود بما سبق من ان الشرع
ان كان بطريق حسن فهو حسن والا فهو قبيح فانا اذا وعدنا عبيدنا بالاعتاق والانعام بفعل ما امرنا به سيفعل بعض
عليهم وبالسياسة لترك فعله بعضهم على ما اردناه وترك بعضهم مشتغلا بما يلتذ به مما كنا نهيناه ثم انعمنا
الاول وانعمنا عليه وعاقبنا المطيع المتعدل للشقوة القيادة الامر بحكم العقلاء بظلمنا البتة بخلاف ما لو فعلنا
بعض عبيدنا ابتداء وامرنا بعضا آخر بخدمة شاقة لا يجاوز طاقته فانه لا يعد ظلما والذم على الاشاعرة

بنار

دون الثاني وظاهر انه لو لم يجب استقلال العبد في فعله لزم رفع فائدة البعثة ويتجه السؤال لكونه ظلما على التوقيف
القايس ان ما ذكره من ان التكليف والتاديب والبعثة والدعوة قد تكون دواعي العبد الى الفعل الخ مدخول بان الداعي
مجبول على الفعل سواء بعث اليه نبي او لا فلا حاجة لهم في اصل الفعل الى بعثة النبي الداعي لهم الى ذلك كما لا يخفى ثم ما ذكره
الناصب من الالزام غير لازم لما سيجيء من ان علمه تعالى تابع للمعلوم لا علة له وانتظر على انه لو تم لزم ان يكون افعاله
تعالى ايضا اضطرارية لجريان دليله بعينه فما لم يلزمنا في مسئلة علم الله تعالى لزمكم في مسئلة خلقه تعالى للاعمال المعللة بعلم
على ان ... منه بعد قال المصنف رفع الله درجته ومنها انه يلزم ان يكون الله تعالى اظلم الظالمين تعالى الله عن ذلك
علوا كبيرا لانه اذا خلق فينا المعصية ولم يكن لنا فيها اثر البتة ثم عذبنا عليها وعاقبنا على صدورها منه تعالى
كان ذلك نهاية الجور والعدوان نعوذ بالله من مذهب يؤدي الى وصف الله تعالى بالظلم والعدوان فاي عادل غيره
تعالى واي منصف سواه واي راحم للعبد غيره واي يجمع الكرم والرحمة والانصاف مع ان يعذبنا على فعل صدر عنه ويعذبنا
لم نصدره عنا بل منه انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول نعوذ بالله من نسبة الظلم والعدوان الى الله تعالى و
خلق المعصية في العاصي لا يستوجب الظلم والظلم تصرف في حق الغير والله تعالى لا يظلم الناس في كل تصرف يفعل فيهم
وقد روي ان عمرو بن العاص سأل ابا موسى الاشعري فقال يخلق في المعصية ثم يعذبني عليها فقال ابو موسى لانه
لم يظلمك وتوضيح هذا البحث ان النظام الكلي في خلق العالم يقتضي ان يكون فيه عاص ومطيع كالبيت الذي يبنيه
حكيم مهندس فانه يقتضي ان يكون فيه بيت الراحة ومحل الصلوة وان لم يكن البيت مشتملا على المراحيض كان
ناقصا كذلك ان لم يكن في الوجود عاص لم يتحصل النظام الكلي ولم يمتلئ النار من العصاة وكما انه لا يستحسن ان
يعترض على المهندس انك لم عملت المراحيض ولم تجعل البيت كله محل العبادة ومجلس الانس كذلك لم يحسن ان يقال لخالق
النظام الكلي لم خلقت العصاة ولم تجعل العباد كلهم مطيعين لان النظام الكلي كان يقتضي وجود الفريقين فالتصرف الذي
عمله صاحب البيت فجعل بعضه مسجدا وبعضه مستراحا هل يقال هو ظلم فكذلك تصرف الحق سبحانه في الوجود باي نحو
شاء لا يقال انه ظلم ولكن المعتزلي الاعمى يحسب ان الخلق خدم له وهو مالك لنفسه وانه يملك بعضهم لا يعلم ان مالك
ملك الارض ان الرجل الذي يعمل عملا ويستأجر على العمل رجالا ويستعمل معهم بعض عبيده الارقاء فاذا تم العمل اعطى
الاجراء اجرتهم ولم يعط العبد شيئا هل يقال انه ظلم العبد ولا شك انه لا يقول عاقل انه ظلم العبد وذلك لانه
تصرف في حقه بما شاء ثم ان هذا الرجل لو حمل العبد فوق طاقته او قطع عنه القوت واللباس يقال انه ظالم و
ذلك لانه تجاوز عن حد ما يملكه من العبد وهو التصرف حيثما امره الله تعالى فيه فاذا تجاوز من ذلك الحد فقد
ظلم وذلك لانه ليس بالمالك المطلق ولو كان هو المالك المطلق وكان له التصرف حيثما شاء وكيفما اراد لكان تصرفه فيه
عدلا لا جورا وظلما كذلك الحق سبحانه هو المالك المطلق وله التصرف كيفما شاء وحيثما اراد فلا يتصور منه ظلم باي
نحو تصرف فخذ هذا التحقيق ولا تعد من هذا انتهى واقول تحقيق المسئلة على وجه يظهر به مزيد شناعة الاشاعرة
انه لا خلاف بين العلماء في انه تعالى عادل متفضل محسن وانما الخلاف في معناه فقالت الاشاعرة ان معنى كونه تعالى عادلا
انه متصرف في ملكه لا في ملك غيره كما مر وقالت العدلية من الامامية والمعتزلة معناه انه يختار الحسن ويعدل عن القبيح
لكن من المعلوم ان التصرف في الملك يمكن ان يكون على الوجوه الحسنة وان يكون على الوجوه القبيحة ولا ريب في
ان التصرف على الوجوه القبيحة ظلم وجور ليس بعدل فالقائلون بان لا مؤثر الا الله مع الاعتراف بحدوث الظلم
والجور في العالم جاحدون لكونه تعالى عادلا في المعنى لان فاعل الظلم والجور لا يكون عادلا واما القائلون بان
العبد محدثون لتصرفاتهم فهم ينسبون الظلم الى انفسهم وينزهون الله تعالى عما يقولون ويعترفون بانه يعني الثواب العدل
وحاصلهم مما ذكره اهل العدل بانا لا نتهم ان خالق الظلم والجور ليس بعادل فان خلق جميع الاشياء ليس يصح بالنسبة اليه

[illegible]

العاص

ومما يصير الاشياء قبيحا بالنسبة الى الخلائق وباعتبار قيامها بهم مكابرة تستدعى للمناظرة ثم ان الناصب ثم يصل عمرو بن
هشام ... مع ابي موسى في الدعاء بقضاء الله تعالى لانه وافق مذهب اهل الاعتزال فضلا عن كونه من اعداء
امير المؤمنين عليه السلام والالتجاء اليه السلام والعصبية ايضا واما ما ذكره من التمثيل بالبيت المشتمل على كيت
وكيت فانما تمثل به العلامة الدواني في بعض رسائله لبيان القول بالاصلح بنظام الكل على ما ذهب اليه الحكماء
والامامية دون غيرهم من المعتزلة والاشاعرة والماتريدية ولا مطابقة فيه لمذهب الاشاعرة كما توهم الناصب
فان ما اشتمل عليه ذلك البيت من المسراج يظهر عند العقل السليم مدخليته في نظام مجموع البيت اذ لولاه لتلوث
جميع البيت ووقع اهله من الروايح المستقذرة بخلاف ما اشتمل عليه العالم من الافعال المتنازع فيها كالزنا
واللواطة والسرقة والكذب والنميمة ونحوها فانها كما ترى لا يظهر نفعها في نظام العالم بل يكون مخلا بها
وايضا الكلام في دعواهم حسن مطلق التصرف من الله تعالى والتصرف الذي مثل به تصرف خاص يستحسنه العقل
بخلاف بعض التصرفات التي ينسبه الاشاعرة الى الله تعالى ويمنعه اهل العدل ثم ما ذكره من التنوير للظلم لا
مطابقة له مع المتنازع فيه لان عدم اعطاء السيد للعبيد اجرة في الصورة المذكورة انما لا يستقبحه العقل لانهم
عياله وعليهم نفقته من المأكول والملبوس فلا يجب عليه عقلا ولا شرعا ان يعطيهم سوى ذلك مما اعطى الاحرار
الاحرار وان اراد بقوله لم يعطهم شيئا انه لم يعطهم شيئا اصلا لا اجرة ولا قوتا ولا ما يسد رمقهم كان ظلما وظاهره
واما ما ذكره بقوله ثم ان هذا الرجل لو حمل العبد فوق طاقته او قطع عنه القوت واللباس يقال انه ظالم لان
فمتوجه على الناصب من حيث لا يشعر للدلالة على ان مطلق التصرف لا يكون حسنا كما ادعاه اهل العدل واما
تعليل كون ذلك ظلما بانه ليس على الملك على الاطلاق فعليل وانما العلة في كونه ظلما انه تصرف يستقبحه العقل
سواء صدر من المالك على الاطلاق او عن غيره كما لا يخفى وعلى ما حققنه ينبغي لاصحاب الناصب بعد بهم ان يعلموا
ما سماه بالتحقيق وان كان باسم ضده حقيقا والله ولي التوفيق قال المصنف رفع الله درجته ومنها انه يلزم
منه تجويز انتفاء ما علم بالضرورة ثبوته بيانه انا نعلم بالضرورة ان افعالنا انما تقع بحسب تصورنا ودواعينا
وتنتفي بحسب انتفاء الدواعي وثبوت الصارف فانا نعلم بالضرورة انا متى اردنا الفعل وخلص الداعي الى ايجاده
وانتفى الصارف فانه يقع ومتى كرهناه لم يقع فان الانسان متى اشتد به الجوع وكان تناول الطعام ممكنا
فانه يصدر منه تناول الطعام ومتى اعتقد ان في الطعام سما انصرف عنه وكذا نعلم من حال غيره ذلك فانا نعلم
بالضرورة ان شخصا لو اشتد به العطش ولا مانع له من شرب الماء فانه يشربه بالضرورة ومتى علم مضرة دخول
النار لم يدخلها ولو كانت الافعال صادرة من الله تعالى جاز ان يقع الفعل وان كرهناه وانتفى الداعي اليه
ويمتنع صدوره عنا وان اردناه وخلص الداعي الى ايجاده على تقدير ان لا يفعله الله تعالى وذلك معلوم البطلان
فكيف يرضى العاقل لنفسه مذهبا يقوده الى ابطال ما علم بالضرورة ثبوته انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول
قد سبق في تحرير المذهب ان الافعال تقع بقدرة الله تعالى عقيب ارادة العبد على سبيل العادة فاذا حصل الدواعي
وانتفى الصارف يقع فعل العبد وان جاز عدم الوقوع عقلا كما في سائر العاديات التي يجوز عدم وقوعها
عقلا ويستحيل عادة فكذا كل ما ذكره من تناول الطعام وشرب الماء فانه يجوز ان يقع عقيب ارادة الطعام
ولكن العادة جرت بوقوعها واما قوله ولو كانت الافعال صادرة من الله تعالى جاز ان يقع الفعل وان كرهناه
فنقول هذا امر صحيح فانا كثيرا ما نفعل الاشياء ونكرهها وهذا الجواز مما لا ريب فيه وليس في انكار هذا الجواز نفي
ما علم بالضرورة انتهى واقول ما ذكره من جواز عدم الوقوع عقلا هو عين الدعوى المخالفة للضرورة التي تكلم
المصنف عليها فان العقل الصحيح لا يجوز عدم وقوع شرب الماء عند العطش مع حصول الدواعي وانتفاء الصوارف بكيف

معلوم

حسن

بغير العادة بها

ببعيد اعادتها جوابا ودفعا لما ذكره المص وامّا ما ذكره بقوله فانا كثيرا ما نفعل الاشياء ونكرهها فان اراد به انا
كثيرا ما نفعل الاشياء التي نكرهها قبل الفعل فوقوع هذا غير مسلّم وهو مخالف للضرورة وان اراد انا كثيرا ما
نفعل الاشياء ونكرهها بعد الفعل لظهور قبحه وكراهته على العقل بعد ذلك فمسلّم لكن المص انما ادعى الضرورة
في نفي وقوع الفعل مع كراهة الفعل له قبل الفعل واما قوله وليس في انكار هذا الجواز نفي ما علم بالضرورة
فغلط ظاهر لان المص قدس سره قد ادعى ان جواز وقوع الفعل مع كراهته مناف للضرورة فهو قدس سره منكر
لذلك الجواز لكونه منافيا للضرورة فايراد الناصب عليه بانه ليس في انكار هذا الجواز نفي ما علم بالضرورة
كما ترى ليس فيه طايل ولا يرجع الى حاصل قال المص رفع الله درجته ومنها انه يلزم تجويز ما قضت الضرورة
بنفيه وذلك لان افعالنا انما تقع على الوجه الذي نريده ونقصده ولا تقع منا على الوجه الذي نكرهه فانا نعلم
بالضرورة انا ان اردنا الحركة يمنة لم تقع يسرة ولو اردنا الحركة يسرة لم تقع الحركة يمنة والحكم بذلك ضروري
فلو كانت الافعال صادرة من الله تعالى جاز ان تقع الحركة يمنة ونحن نريد الحركة يسرة وبالعكس وذلك
ضروري البطلان انتهى قال الناصب خفضه الله اقول جواب هذا ما سبق في الفصل السابق ان هذه
الافعال تقع عقيب ارادة العبد عادة من الله تعالى وان الله تعالى يخلق هذه الحركات عقيب ارادة العبد وهو
يخلق الارادة والضرورة انما تقضي على وقوع هذه الافعال عقيب القصد والارادة لا انها تقضي بان هذه
الارادة مؤثرة خالقة للفعل والعجب ان هؤلاء لا يفرقون بين هذين المعنيين ثم من العجب كل العجب
انهم لا يرجعون الى انفسهم لانا نقول ان هذه الارادة من خلقها اهم يخلقونها ام الله تعالى يخلقها فالذي
خلق الارادة وان لم يرد العبد تلك الارادة وهو مضطر في صيرورته محلا لتلك الارادة خالق للفعل فاذا
بلغ امر الخلق الى الفعل لم تدعوا الحمار في الوحل ونسبوا الى انفسهم خلق الافعال وفيه خطر الشرك انتهى واقول
ما ذكره من العجب ليس من جهل يعجب في تدفع تعجبه ما ذكرنا سابقا من ان القول بالقدرة والارادة الغير المؤثرتين
سفسطة باطلة وكذا ما اتى به من كل العجب فان اصل الارادة وهي الكيفية النفسانية التي من شانها ترجيح الفعل
او الترك لكن فعلية الترجيح وتعلق القدرة والارادة بالفعل اي جعلهما متعلقا به من العبد لا من الله وتحقيق ما
ذكره العلامة الدواني في رسالته من ان تعلق الارادة منبعث عن مجرد تصور الملايم واعتقاد الملايمة التي لا يتخلف
تحقق الفعل عن تحققها وجميع ذلك بقدرة الله تعالى وارادته لم لا يجوز ان يكون منبعثا عن ذلك مع امر اعتباري
كان منشاه العبد وهو ضرب ما والشم في الامور الاعتبارية كالاوبالي بارتكابه وكان لهذا قال شارح المقاصد
الحق ان مبنى المبادي القريبة لافعال العباد على قدرتهم واختيارهم ومبنى المبادي البعيدة على عجزهم و
اضطرارهم فلا يلزم من صيرورة العبد محلا لاصل تلك الارادة ان يكون مضطرا في التعيين والترجيح
كما توهمه الناصب الجاهل الجحيمي نعم انه قد خرج بذلك نفسه عن الوحل وسياتي لهذا زيادة تحقيق وتوضيح
في موضعه اللايق به ان شاء الله تعالى قال المص رفع الله درجته ومنها انه يلزم مخالفة الكتاب العزيز
ونصوصه في الآيات المتظاهرة فيه الدالة على اسناد الافعال الينا وقد بيّنت في كتاب الايضاح مخالفة
اهل السنة لنص الكتاب العزيز والسنة بالوجوه التي خالفوا فيها آيات الكتاب حتى انه لا تمضي آية من الآيات
الا وقد خالفوا فيها من عدة اوجه فبعضها يزيد على العشرين ولا ينقص شيء منها عن اربعة ولنقتصر في هذا
المختصر على وجوه قليلة دالة على انهم خالفوا صريح القرآن ذكرها افضل متاخريهم واكبر علمائهم فخر الدين
الرازي وهي عشرة الاول الآيات الدالة على اضافة الفعل الى العبد فويل للذين كفروا فويل
للذين يكتبون الكتاب بايديهم ان يتبعون الا الظن ذلك بان الله لم يك مغيرا نعمة انعمها

والحكم ور

وان كان مخلوقه تعالى لكن مرجحان الفعل
من فعل العبد والحاصل ان المخلوق
له تعالى اصل الارادة صح ۴

على قوم حتى يغيروا ما بأنفسهم بل سولت لكم أنفسكم أمراً فطوعت له نفسه قتل أخيه من يعمل سوءاً يجز به
كل امرئ بما كسب رهين ما كان لي عليكم من سلطان إلا أن دعوتكم فاستجبتم لي انتهى قال الناصب خفضه الله
أقول اعلم أن النص ما لا يحتمل خلاف المقصود وكل ما كان كذلك من كتاب الله وما اتفقت الكلمة على كونه
كافراً نعوذ بالله من هذا وكل ما يحتمل الوجوه ولا يكون بحيث لا يحتمل خلاف المقصود فالمخالف لا يكون كافراً
بل هو محل للاجتهاد والترجيح لما هو الأنسب والأقرب إلى مدلول الكتاب والعجب من هذا الرجل أنه جمع الآيات
التي أوردها الإمام الرازي ليدفع عنها احتمال ما يخالف مذهب أهل السنة ثم أتى على الآيات كلها وأثبت
مذهب السنة لها ودفع عنها ما احتمل تطبيقه على مذهب المعتزلة وهذا الرجل ذكر الآيات وجعلها نصوصاً مؤيدة
لمذهبه لم يذكر ما ذكره الإمام في تأويل الآيات وتطبيقها على مذهب أهل السنة والجماعة وهذا يدل على غاية
حمق الرجل وجهله وتعصبه وعدم فهمه لما كان ينبغي من ناظر في كتابه ومثله في هذا العمل كمثل من جمع السهام
في معركة حرب وكانت تلك السهام قتلت طائفة من أهل عسكره فأخذت السهام من بطون أصحابه ومن
صدورهم وأفخاذهم ثم يفتخر أن لنا سهاماً قاتلة للرجال ولم يعلم أن هذه السهام قتلت أصحابه وأعوانه
نعوذ بالله من الجهل والتعصب ثم جعل هذه الآيات دليلاً على مذهبهم الباطل من باب إقامة الدليل في غير محل
النزاع فإنا لا ننكر أن للفعل نسبة وإضافة إلى الفاعل ونسبة وإضافة إلى الخالق كالسواد فإن له إضافة إلى
الأسود لأنه محله وإلى الخالق الذي خلقه في الأسود حتى صار به أسود فقوله تعالى فويل للذين كفروا فيه إضافة
الكفر إلى العبد لا شك أنه كذلك وليس لنا فيه نزاع أصلاً والكلام في الخلق لا في الكسب والمباشرة وقوله تعالى
فويل للذين يكتبون الكتاب بأيديهم لا شك أن الكتابة تصدر من يد الكاتب وهذا محسوس لا يحتاج إلى
الاستدلال والكلام في الخلق والتأثير فنقول الكتابة كسب العبد مخلوق لله ألم يقرأ هذا الرجل آخر هذه الآية
ثم يقولون هذا من عند الله ليشتروا به ثمناً قليلاً فويل لهم مما كتبت أيديهم وويل لهم مما يكسبون فصرح
بالكسب وأن كتابتهم كسبهم لا أنه خلقهم وقس عليه باقي الآيات المذكورة انتهى وأقول نعم هذا معنى النص
لكن لا يلزم أن يكون حصول التنصيص على المقصود بمجرد مفهوم اللفظ مع قطع النظر عن القرائن الداخلة و
الخارجة من مقتضيات الحال والمقام كما يفهم من كلام الناصب من اتفاق الجماعة زعموا أشكله وبنوا عليه الحكم بتأويل
النص في الكتاب والسنة فإن هذا مردود عند المحققين منا ومنهم فقد قال جلال الدين السيوطي الشافعي في
كتاب الإتقان إنه بالغ إمام الحرمين وغيره في الرد عليهم بأن الغرض من النص الاستقلال بإفادة المعنى على
قطع مع انحسام جهات التأويل والاحتمال وهذا وإن عز حصوله بوضع الصيغ رداً إلى اللغة فما أكثره مع القرائن
الحالية والمقالية انتهى وبالجملة كلما يحتمل الوجوه بالنظر إلى مفهوم العبارة في بادي النظر ثم اندفع تلك الوجوه
والاحتمالات بالنظر إلى القرائن الظاهرة دخل في النص ومخالفته إذا كان قرآناً أو حديثاً يكون كفراً وأما
ما ذكره من العجب فليس من جهله بعجب في دعواه أنه لما ادعى المصنف نصوصية تلك الآيات على مطلوبه فعلى تقدير
تسليم أن الرازي ذكر لها تأويلات كان غرض المصنف من ذكرها الغير مستدرك وكفى في ضعف ارتكاب التأويل ومخيل
أن يوهم التأويل بل التأويل سيما تأويل النصوص المتعددة بدليل العقل وبالجملة تلك التأويلات تحريف
للآيات بصرف الأفعال عن غير ما نزلت فيه وإحالة لكلام الله وتحريف للكلم عن مواضعه حملها لمذهبا
لهوى المذهب وإخراج للقرآن المبين عن أن يكون دليلاً للمحتجين وحجة على المبطلين وفتح لباب
تأويلات الباطنية الملحدين وما ندري كيف يستجيز من يعلم أن وإنما الله حق مثل هذا في القرآن
ودين الله المبين وأما ما ذكره من المثل ففيه من الخبط ما يليق أن يضرب به المثل وذلك لأن المصنف

بما كسبت رهينة

والكلام

بدو افتادن وتيها وغرب شدن
مرآة

حسم بريدن مراد

لما ادعى

لما ادعى ان تلك الآيات كانت على مذهبه نصوصا فكانت على مذهب الخصم نصولا اولها اليهم اما بزدوى ولاه
فكيف يصدق انه كان قبل ذلك لها في يد الخصم حصولا وانهم جعلوا غيرهم بها معقولا على كتاب فرضنا ان
الرازي او غيره من اهل السنة كابروا على نصوص تلك الآيات واستدلوا بها على مذهبهم قبل استدلال
اهل العدل بها فنقل المثل في ذلك الشأن مثل قوم من الاقوياء الرماة لخصمهم من بعيد فقابلهم من الطرف الشديد جماعة
كان قسيهم من الضعف في النزع وسهامهم خالية عن اثر ولقع فقصر سهامهم من الوصول الى الصدور والاصلاب
ووقعت اقدام هؤلاء الاقوياء على التراب فالتقط من الاقوياء من كان له من الرماية سهم طائر تلك
السهام القاصرة ورماها على رماتها من تلك الجماعة الخاسرة حتى قتل تلك السهام احبارهم والبقية
ولوا ادبارهم ثم يفتخر ذلك الملتقط بانه قتل هؤلاء بسهامهم ونصولهم واستاصلهم بها عن اصولهم ولما
ذكر من انا لا ننكر ان للفعل نسبة واما قراءة فيرد ان الكلام ليس في مطلق النسبة والا فللفعل الى الزمان و
المكان ايضا نسبة مع انهما ليسا فاعلان له اتفاقا بل الكلام في نسبة الفاعلية ولم يعهد في العرف ولغة القرآن
تسمية المحل فاعلا وكاسبا بل الفاعل هو الخالق والفرق بين الخلق والكسب اصطلاح من الاشاعرة لا يفيد
في مقابلة الخصم على ان الكسب الذي ينسبونه الى العبد بمعنى صرف العبد القدرة او بمعنى المباشرة والمقارنة والمحلية ونحوها
مما الف الصرف ونحوه اما الله تعالى فلا شيء للعبد واما العبد فلا يلزم ان يكون خالقا لبعض افعاله ولا ينفع كونه
اعتباريا في اخراجه عن كونه مخلوقا للعبد لان مسند خلق الاعمال يعم الافعال الاعتبارية كما يدل عليه
جعلهم الكفر من المخلوقات وبما ذكرنا يندفع جميع ما ذكره الناصب في تاويل الآيات الدالة على اضافة الفعل
الى العباد لان معنى كفروا في العرف واللغة الذين فعلوا الكفر لا من صار محلا للكفر واما الكسب بمعنى المباشرة
وصرف القدرة فراجع الى الفعل كما اشرنا اليه فينافي ما ادعوه من انه لا فاعل في الوجود الا الله وان جوزوا
صدور هذين الفعلين من العبد فليجوزوا صدور الافعال المتنازع فيها منه ايضا من غير احتياج الى تمحل اختراع
الكسب المحال واما ما ذكره من انه لا شك انه يصدر الكتابة من يد الكاتب وهذا محسوس لا يحتاج الى الاستدلال
الكلام في الخلق والتأثير فيه ما مر من بطلان الفرق بين الخلق والفعل وبطلان القول بالقدرة الغير المؤثرة و
الحاصل ان هذه الآية صريحة فيما ادعاه المص قدس سره غير قابلة للتاويل لان مفادها اثبات الفعل لاحد ونفيه عن
غيره وفيها اضافة الفعل الى فاعله على ابلغ الوجوه وتوضيحه انه تعالى عبر عنها بالايدي لان اكثر الاعمال تباشر بالايدي ولان
العادة قد جرت باضافة الافعال التي يزاولها الانسان الى اليد وان اكتسبها بجارحة اخرى حتى قيل ... على ايديهم و
لان ذكر اليد يحققه بين يدي اضافة الفعل الى فاعله او رد في المثل يداك اوكتا وفوك نفخ يعني بيدك لا بيد غيرك
وفوك لا بفم غيرك نفخت فعلت ذلك لا يستقل ان يفعل احد بجارحتك واما قوله صرح الله بالكسب في الآية المذكورة فقد
اشرنا اليه سابقا من ان لفظ الكسب في الآية بمعنى آخر غير ما اخترعه الاشاعرة لكنهم للفرار عن الجبر اضطروا الى صرفه
عن ظاهره وترددهم في الاضافة تارة الى صرف القدرة نحو الفعل وتارة الى المقارنة والمباشرة وتارة الى المحلية وتارة
الى اتصاف الفعل بالطاعة او المعصية وشيء من هذه المعاني لم يعهد في اللغة ولا فهم من الكتاب والسنة كما لا يخفى
على من تامل وانصف قال المص رفع الله درجته الثاني ما ورد من القرآن من مدح المؤمن على ايمانه و
ذم الكافر على كفره ووعده بالثواب على الطاعة وتوعده بالعقاب على المعصية كقوله تعالى اليوم تجزى كل نفس
بما كسبت اليوم تجزون ما كنتم تعملون وابراهيم الذي وفى الا تزر وازرة وزر اخرى لتجزى كل نفس
بما تسعى هل جزاء الاحسان الا الاحسان هل تجزون الا ما كنتم تعملون من جاء بالحسنة فله عشر امثالها
ومن اعرض عن ذكري اولئك الذين اشتروا الحيوة الدنيا والذين كفروا ابعدا بما ... قال الناصب خفضه الله

نبال جمع نبل النزع اى قلع المصنف ق

استيصال از بيخ بر كندن صراح

اوكت كالوعد الشد ق

اقول مدح المؤمن وذم الكافر لكونهما محل الكفر والايمان كما يمدح الرجل لحسنه وجماله ويمدح اللؤلؤ
بصفائه والوعد والوعيد لكونهما محل الافعال الحسنة والسيئة كما يوعد ويخاف السلك ويحرق الحطب و
الخشب والايات المذكورة انما تدل على المدح للمؤمن والذم للكافر وبيان ترتب الجزاء وليس النزاع في هذا
لان هذا مسلم والكلام في ان الافعال الجزئية هل هي مخلوقة لله تعالى او للعبد واما المباشرة للفعل والكسب الذي
يترتب اليه الوعد والوعيد والجزاء فلا كلام في انهما من العبد ولهذا يترتب عليهما الجزاء فعلم ان ما ذكره
ليس دليلا للمدعى انتهى اقول فيه ان الفرق بين المدح والاستحقاق الحاصل بدون الاختيار مر ودعوى البطلان
وتشبيه عليه بان افعال العباد مما يترتب المدح والذم عليه اتفاقا والعوارض الحاصلة في محلها ليس كذلك للاتفاق
فيه الاختلاف وبالجملة انا نعلم ضرورة قبح المدح والذم على كون الشخص طويلا او قصيرا او كون السماء فوقه
والارض تحته وانما يحسن هذا المدح او الذم لو كان للعبد فعل يصدر عنه واما تمثيله لذلك بمدح الرجل
بحسنه وجماله ومدح اللؤلؤ لصفائه فمردود بان المدح وان عم الاختياري وغيره لكن مدح المؤمن على
ايمانه مثلا انما يقع من حيث اختياره في ذلك واذا لا اختيار لزيد فينتفي المدح من تلك الحيثية وصورة التمثيل
في الاستشهاد بمدح نحو اللؤلؤ يكون خارجا عن البحث كما لا يخفى قال المصنف رفع الله درجته الثالث الايات
الدالة على ان افعال الله تعالى منزهة عن ان تكون مثل افعال المخلوقين من التفاوت والاختلاف والظلم
قال الله تعالى ما ترى في خلق الرحمن من تفاوت الذي احسن كل شيء خلقه والكفر والظلم ليس بحسن وقال وما
خلقنا السموات والارض وما بينهما الا بالحق والكفر ليس بحق وقوله ان الله لا يظلم مثقال ذرة وما ربك بظلام
للعبيد وما ظلمناهم لا ظلم اليوم ولا يظلمون فتيلا انتهى قال الناصب خفضه الله اقول مذهب جميع اهل السنة
ان افعال الله تعالى منزهة عن ان تكون مثل افعال المخلوقين فان افعال المخلوقين مشتملة على التفاوت و
الاختلاف والظلم وافعال الله تعالى منزهة عن هذه الاشياء والايات الدالة على هذا المعنى دليل جميع اهل السنة
ولا يلزم الاشاعرة شيء منها لانهم لا يقولون ان افعال العباد افعال الله تعالى حتى يلزم المحذور بل انهم يقولون
ان افعال العباد مخلوقة لله تعالى مكسوبة للعبد وهذا التفاوت والاختلاف والظلم بواسطة الكسب والمباشرة فالتفاوت
والاختلاف واقع في افعال العباد كما في سائر الاشياء كالانسان وغيره من المخلوقات فان الاختلاف والتفاوت واقع
فيها لاجل هذا التفاوت والاختلاف في تلك الاشياء بماذا ينسب وباي شيء ينسب فلينسب اليه افعال العباد واما
الاستدلال بقوله احسن كل شيء خلقه على ان الكفر ليس بخلقه فباطل لان الكفر مخلوق لا خلق ولو كان كل مخلوق
حسنا لوجب ان لا يكون في الوجود قبح وهو باطل لكثرة المؤذيات والقبائح المحققة بخلق الله تعالى
واما الاستدلال بقوله وما خلقنا السموات والارض وما بينهما الا بالحق على ان الكفر ليس مخلوقا لله تعالى
لانه ليس بحق فباطل لان معنى الاية انا ما خلقنا السموات والارض الا متلبسين بالحق والصدق والجد
لا بالهزل والعبث كما قال وما خلقنا السموات والارض وما بينهما لاعبين ما خلقناهما الا بالحق ولو كان
المعنى ما خلقنا السموات والارض وما بينهما الا كون كل مخلوق حقا لافاد ان الكفر حق واين يفهم هذا المعنى
من هذا الكلام ثم ربما فهم ذلك الاعرابي الجلف الحلي الرافضي ذلك المعنى من كلام الله تعالى انتهى اقول فيه
بيان ان نفي اسناد الظلم عن الله تعالى انما هو بحسب اللفظ دون المعنى والحقيقة وان الكسب بط بما مر
مرارا وسيجيء في موضعه واما قوله فالتفاوت والاختلاف واقع في افعال العباد كما في سائر الاشياء
وغيرها من المخلوقات فقد نظر فيه بعض الافاضل انه يشعر بان في خلق الانسان ونحوه من
مخلوقات الله تعالى تفاوتا واختلافا ايضا وهذا مع مخالفته في نص الاية مناف لما قاله سابقا
تفاوتا واختلافا فارط

عليه ل

هذا م

والكلام

من ان

من ان افعال الله تعالى منزهة عن التفاوت والاختلاف والثاني انه فهم من نفي الاختلاف في الاية نفي الاختلاف في الوقع بحسب
الانواع والاشخاص ونحوها ولهذا وقع في ورطة مخالفة القرآن وما تضمنه وليس كذلك بل المراد
من التفاوت والاختلاف المنفي في الاية عدم التناسب والنظام بحيث يقول الناظر الفهم لو كان كذا لكان
احسن كما في التفسير النيسابوري ومن البين ان اكثر افعال الانسان بهذه الحيثية واما ما ذكره من ان
الكفر معلوق لا لخلق فغير قادح في استدلال المص بالاية لانها كما قصد المص انما تدل على حسن المخلوق
لا الخلق لان الحسن المفهوم من قوله تعالى احسن كل شيء خلقه انما يتعلق بكل شيء خلقه بالخلق المفهوم من خلقه لا بمعنى
ونزول معلقه ولا ريب ان الشيء الذي خلقه الله هو مخلوق لا خلقه قوله ولو كان كل مخلوق حسنا الخ قلنا الملازمة
اللازم ممنوع قوله لكثرة الموذيات والقبايح المحققة قلنا هذا مع كونه منافيا للاذكار سابقا كون القبايح
صادرة من الله تعالى مردود بانه ان اراد من الموذيات والقبايح ما عدا الافعال الصادرة من العباد كخلق الحيات
والعقارب والسباع ونحوها فقد بينا سابقا انها ليست بقبيحة عند التامل في خواصها وكون نفعها اكثر من ضررها
وان اراد به ما يشمل افعال العباد كالسرقة واللواطة والزنا فلا نسلم انها صادرة من الله تعالى بل هو اول
المسئلة واما ما ذكره من ان معنى الاية انا ما خلقنا السموات والارض الا متلبسين بالحق والصدق ففيه
انه على تقدير تسليم ان يكون الحق والصدق والجد معان متقاربة كما يدل عليه ظاهر كلامه لا معنى للاية
الا ان يكون تلك الاشياء حقا لان للمفسرين آخر مباين لها ما تشبث بها صاحب الهدى كالحج الموضوع بحسب
الاسباب وبهذا علم ان قولكم واني يفهم هذا المعنى من هذا الكلام دليل على اعوجاج فطرته الراكدة الرويدة
نفسه نفسه عن ادراك واضحات المعاني فانه لا يفهم ان ما ذكره من تفسير الاية هل هو مضمون كلام المص او بعيد
ادب منه ولا يدري اين يذهب رأسه وباي شيء يشتغل وبطغي بنبراسه والحمد لله على خلاصنا من عظيم
ما ابتلوا به من المجاهرة بالباطل ومعارضتهم الحق باغث ما يكون من الكلام قال المص رفع الله درجته الرابع
الايات الدالة على ذم العباد على الكفر والمعاصي كقوله تعالى كيف تكفرون بالله والانكار والتوبيخ مع العجز عنه
محال ومن مذهبهم ان الله تعالى خلق الكفر في الكافر واراده منه وهو لا يقدر على غيره فكيف يوبخه عليه و
قال الله تعالى وما منع الناس ان يؤمنوا اذ جاءهم الهدى وهو انكار بلفظ الاستفهام ومن المعلوم ان رجلا
لو حبس آخر في بيت بحيث لا يمكنه الخروج عنه ثم يقول ما منعك من التصرف في حوايجي قبح منه ذلك وكذا
قوله تعالى وماذا عليهم لو آمنوا ما منعك ان تسجد وقوله ما منعك اذ رأيتهم ضلوا فما لهم عن التذكرة معرضين
فما لهم لا يؤمنون عفا الله عنك لم اذنت لهم لم تحرم ما احل الله لك وكيف يجوز ان يقول لم تفعل مع
انه ما فعله وقوله لم تلبسون الحق بالباطل لم تصدون عن سبيل الله قال الصاحب بن عباد كيف يامر
بالايمان ولم يرده وينهى عن الكفر ويريده ويعاقب على الباطل وقدره وكيف يصرفه عن الايمان ثم يقول
انى تصرفون ويخلق فيهم الكفر ثم يقول كيف تكفرون ويخلق فيهم لبس الحق بالباطل ثم يقول لم تلبسون
الحق بالباطل وصدهم عن سواء السبيل ثم يقول لم تصدون عن سبيل الله وحال بينهم وبين الايمان
ثم قال وماذا عليهم لو آمنوا بالله وذهب بهم عن الرشد ثم قال فاين تذهبون واضلهم عن الدين حتى
اعرضوا ثم قال فما لهم عن التذكرة معرضين انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول قد سبق ان ذم العباد
على الكفر لكونهم محل الكفر والكاسبين الباشرين له والانكار والتوبيخ في قوله تعالى كيف تكفرون بالله
لكسبهم الكفر وهم غير عاجزين عن الكسب لوجود القدرة على الكسب وان كانوا عاجزين عن دفع الكفر
عنهم بحسب الايجاد والخلق والاول كاف في ترتب التوبيخ على فعلهم واما ما ذكره ان من مذهبهم ان الله تعالى

بالخلق

البراس بالكسر المصباح ق
بخت المدبب ... ق

كلام صاحب بن عباد في ذم اهل
العناد بعض الاشاعرة الجاهرة

خلق الكفر في الكافر وارادة منه وهو لا يقدر على غيره فكيف يوجه عليه فقد ذكرنا جوابه فيما سبق
ان التوبيخ باعتبار الكسب والمحلية لا باعتبار التاثير والخالقية وقد ذكرنا فيما سبق ان الزمخشري
العلم بشبيه وتحكم بما في ما ذكره من الآيات المشتملة على توبيخ الله تعالى عباده بالشرك والمعاصي فان كل
هذه التوبيخات متوجهة الى العباد باعتبار المحلية والكسب لا باعتبار الخالقية واما ما ذكره من كلام
صاحب ابن عباد فهو كان رجلا وزيرا متشدقا في الانشاء معتزليا ذكر الكلمات وسودها على
ونيرة ارباب المترسلات والموسلات وليس فيه دليل وما احسن ما قيل في امثال كلامه شعر
كلامك يا هذا كبندق فارغ خلي من المعنى ولكن يقعقع انتهى واقول قد سبق ان القول
بالمحلية والكسب لا محذور فيه عند العقل ولا يكتسب لهم خيرا ولا يصلح وجها لتوجيه الانكار والتوبيخ
من الله تعالى على العباد ولا يكفي في ترتبهما على تعليم وقد سبق ان مقتضى لزوم ... العلم بما في
العلم من قبل ان بعض الظن اثم وكذا الكلام في باقي ما ذكر من الآيات واما ما ذكره في دفع كلام
الصاحب ابن عباد رحمه الله من انه كان وزيرا متشدقا معتزليا فلا يخفى ما فيه اذ لا يقدح شي
من الوزارة وبلوغ الفصاحة والبلاغة والاعتزال في فضل الرجل وحسن مقاله انظر الى ما قال لا تنظر
الى من قال لكن الناصب جعل ذلك وسيلة للهرب عن جوابه ولا يمنعه عنه ما كان له بشيعة من
اصحابه ثم ما ذكر انه كان من اهل الاعتزال مما نشأ عن جهله باحوال الرجال وانما كان الصاحب رحمه الله
شيعيا اماميا بالغا في التشيع والرفض من كتابه على رغم انف الناصب واصحابه كما حققه
ارباب التاريخ في بابه واما ما ذكره من الشعر الشعر بانه زعم كلام الصاحب خاليا عن المعنى فليستنصف اولياء
الناصب ان الخالي عن المعنى هو الكسب الذي اضطربوا في تحصيل معناه كما بيناه او الكلام المنقول عن الصاحب
الذي جل ان يوصف بنظم اللآلي المنظوم وكون معانيه الابكار رحيق الختوم لكن الجاهل المعاند
الذي ختم الله على قلبه فلا يتقي من الله تعالى ولا يستحيي من الناس ولا يبالي بما اطلق به لسانه لا يبعد عن
الاتيان بمثل هذا الشعر الذي كلام شيخه الاشعري الخالي عن الشعور اولى به ولا عجب ان الحق يكره
الجهول سيما الفضول الذي هو على شفا جرف فهول كما قيل شعر الحق يكره الجهول لانه عدم التفوه
به وهو الصديق وهو العدو لكل ما هو جاهل فاذا تشربه يعود صديقا قال المصنف رفع الله درجته
الثامن الآيات التي ذكرها الله تعالى فيها تخيير العباد في افعالهم وتعليقها بمشيتهم قال فمن شاء فليؤمن ومن
شاء فليكفر اعملوا ما شئتم فسيرى الله عملكم ورسوله لمن شاء منكم ان يتقدم او يتأخر فمن شاء ذكره
فمن شاء اتخذ الى ربه سبيلا فمن شاء اتخذ الى ربه مآبا وقد انكر الله تعالى على من نفى المشية عن
نفسه واضافها الى الله تعالى بقوله سيقول الذين اشركوا لو شاء الله ما اشركنا وقالوا لو شاء الرحمن ما
عبدناهم انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول هذه الآيات تدل على ان للعبد مشية وهذا لا ينافي مذهب
الاشاعرة لانه بل النزاع في ان هذه المشية التي للعبد هل هي مؤثرة في الفعل موجدة اياه او هي موجبة
للمباشرة والكسب فاقامة الدليل على وجود المشية في العبد غير نافعة له واما قوله وقد انكر الله تعالى على من
نفى المشية عن نفسه واضافها الى الله تعالى بقوله سيقول الذين اشركوا لو شاء الله ما اشركنا فنقول
هذا الانكار بواسطة الحالة التي هي مشية الله تعالى عنادا وتعنتا فانكر الله عليهم عنادهم وجعل
المشية الالهية علة للذنب وهذا باطل الا ترى الى قوله ولو شاء الله ما اشركوا وما جعلناك عليهم
حفيظا كيف نسب عدم الاشراك الى المشية ولولا ان الانكار في الآية الاولى لجعل المشية علة للذنب لكان

خطيب المصقع بليغ ف
الشدق بيخ الدهن وعقود دهن ... ف
شدق بفتحتين كوشه كلب كد اندازند
شد فريكه مرادع
الفرفوة بهه برالبير والاسم الفرفارة وصوت
الكلام ف

عن جهلم
اشارة الى كون شيعيا انه هو كما ذكرنا المتشيع
و... وهو ابن الشيعة ... متشيع
الرحيق المختوم ... الذي ...
جرف بضمتين وسكون
آب كنده ...
بهار مراح

لنعيم

لنفيهم حكم المشية الموجبة للتخلف لم يكن فرق بين الاولى والثانية والحال ان الاولى واردة للانكار على ذلك الـ
وهو منقول عنهم والثانية من الله تعالى من غير انكار فلينا مثل التامل ليظهر عليه الحق انتهى واقول قد مر بيان ان
لبيان القدرة والمشية بدون التاثير لا محصل له وان القول بالكسب لا اثر له وقد دفع الجبر واما ما ذكره من ارادة
الانكار بواسطة احالة الذنب على مشية الله تعالى ففيه ان صريح الاية اعتقادهم ان مشية الله تعالى عدم شركهم
وكون الشرك ذنبا او غيره غير مفهوم من لفظ الشرك وانما فهم من خارج والقول بعلية مشيته تعالى وعدمه
للشرك وجميع افعال العباد مما شارك فيه الاشاعرة مع المشركين وقد نفاها الله تعالى كما قرره المص في العدول
عن مشيته تعالى في الاية علة لنفس الشرك وجعله علة لوصف كونه ذنبا صرف للاية عن ظاهرها والبناء على الكسب
بالمعنى الذي ذكره القاضي ابو بكر الباقلاني وفخر الدين الرازي حيث قالا ان حقيقة الكسب صفة تحصل بقدرة العبد
لفعله الحاصل بقدرة الله تعالى فان الصلوة والقتل مثلا كلاهما حركة ويتمايزان بكون احدهما طاعة والاخرى
معصية وما به الاشتراك غير ما به الامتياز فاصل الحركة بقدرة الله وخصوصية الوصف بقدرة العبد واورد
عليه ان امتياز المطلق عن مقيداته انما هو في العقل دون الخارج وهو لا يصح كون كل من صنفي التمايز
مقدورا بقدرة اخرى واما ما ذكره انه لولا التاويل الذي ذكره في الاية الاولى لما فرق بينها وبين الاية التي
تليها حيث والفرق بين لان المراد بالمشية في الاية المشية المطلقة يعني ان الله تعالى لو شاء عدم الشرك
منا لما اشركنا لكنه لم يشأ ذلك وحاصل الايجاب انكم كاذبون في ان الله تعالى شاء عدم شرككم لانه تعالى شاء
ذلك بالمشية التكليفية الاختيارية التفويضية بان تختاروا عدم الشرك بارادتكم ومشيتكم فانكم بسوء
اختياركم الشرك وتركتم التوحيد والمراد بالمشية في الاية التي ذكرها الناصب المشية الاجبارية الاضطرارية وحاصل
هذه الاية ان الله تعالى لو اراد عدم شركهم بالمشية الاجبارية لما امكنهم الشرك لكن لم يشأ ذلك على هذا
الوجه لمنافاته غرض التكليف كما مر ولا منافاة بين معنى الايتين على هذا ولا تكلف في التاويل كما نرى
ونظير هذه الاية قوله تعالى لو شاء الله لهديكم اجمعين وقوله ولو شاء لجعلكم امة واحدة قال المصنف
رفع الله درجته السادس الايات التي فيها امر العباد بالافعال والمسارعة اليها قبل فواتها كقوله تعالى وسارعوا
الى مغفرة من ربكم اجيبوا داعي الله وآمنوا به استجيبوا لله وللرسول يا ايها الذين آمنوا اركعوا واسجدوا
واعبدوا ربكم فآمنوا خيرا لكم واتبعوا احسن ما انزل اليكم واتبعوا [illegible] وكيف يصح الامر بالطاعة
والمسارعة اليها مع كون المامور ممنوعا عاجزا عن الاتيان به وكما يستحيل ان يقال للمقعد الزمن
قم ولمن يرمى من شاهق جبل احفظ نفسك فكذا هاهنا انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول امر العباد
بالمسارعة في الخيرات من باب التكليف وقد سبق فائدة التكليف انه يصير دليلا على افعال العبد والله تعالى
خلق الثواب والعقاب عقيب التكليف والبعثة وعمل العباد كخلق الاحراق عقيب النار فكما انه لا يحسن ان يقال
لم خلق الله تعالى الاحراق عقيب النار كذلك لا يحسن ان يقال لم خلق الثواب والعقاب عقيب الطاعة و
المعصية فانه تعالى مالك على الاطلاق يحكم ما يريد واما قوله كيف يصح الامر بالطاعة والمامور [illegible]
[illegible] فالجواب ما سبق ان العبد لا يخلو عن الفعل والترك فلا حاجة له في ذلك الى التكليف فبقي ان يكون التكليف
للحث على الخيرات والزجر عن المعاصي كما ذكره المص قدس سره وقد سبق ايضا ان نفي السببية الحقيقية يسقط
لا ينفعه ايها وان المالك على الاطلاق انما يحسن منه التصرف على الوجه الحسن فاذ التصرف لا على وجه يحسنه
العقل السليم يذم ويحكم عليه بالسفه واما ما ذكره في الجواب من انه ليس بعاجز عن الكسب والمباشرة فقد مر و
سيجيء دفعه بابطال الكسب باي معنى كان ان شاء الله تعالى قال المص رفع الله درجته السابع الايات التي حث الله

انه ليس بعاجز عن الكسب والمباشرة والكلام
في الخلق والتاثير لا في الكسب والمباشرة انتهى
واقول نتصف [illegible]

بل من الاستعانة به كقوله اياك نعبد واياك نستعين فاستعذ بالله من الشيطان الرجيم استعينوا بالله
فاذا كان الله تعالى خلق الكفر والمعاصي كيف يستعاذ به وايضا يلزم بطلان الالطاف والدواعي لانه تعالى اذا كان
هو الخالق لافعال العباد فاي نفع يحصل للعبد من اللطف الذي يفعله الله ولكن الالطاف حاصلة كقوله تعالى
اولا يرون انهم يفتنون في كل عام مرة او مرتين ولولا ان يكون الناس امة واحدة ولو بسط الله الرزق
لعباده لبغوا في الارض فبما رحمة من الله لنت لهم ان الصلوة تنهى عن الفحشاء والمنكر انتهى وقال
الناصب خفضه الله اقول خلق الكفر والمعاصي لا يوجب ان لا يستعان من الخالق ولا يستعاذ به فان الاستعانة
والاستعاذة لاجل ان يخلق ما يوجب الاستعانة والاستعاذة ولو كان الامر كما ذكر والاشد بان الالتجاء
والطلب الى الله تعالى لانه خالق الاشياء وهذا من الترهات التي لا يتفوه به عاقل فضلا عن فاضل انتهى
واقول يتوجه عليه ان الخلق بدون كسب العبد لما لم يوجب عندهم ثوابا ولا عقابا فلا حاجة للاستعاذة
والقول بان الاستعاذة عن الخلق يجوز ان يكون لئلا يؤدي الى الكسب مردود بان هذه اللابدية ان كان
بالجبر فيلزم ان يكون الكسب ايضا بالجبر فيلزم الجبر المحض وان كان باختيار العبد فلا حاجة للاستعاذة
فيه من الله تعالى فتدبر قال المصنف رفع الله درجته الثامن الآيات الدالة على اعتراف الانبياء عليهم السلام بذنوبهم و
اضافتها الى انفسهم كقوله تعالى حكاية عن آدم عليه السلام ربنا ظلمنا انفسنا وعن يونس عليه السلام سبحانك اني كنت
من الظالمين وعن موسى عليه السلام رب اني ظلمت نفسي وقال يعقوب لاولاده بل سولت لكم انفسكم امرا وقال
يوسف من بعد ان نزغ الشيطان بيني وبين اخوتي وقال نوح رب اني اعوذ بك ان اسألك ما ليس لي به
علم فهذه الآيات تدل على اعتراف الانبياء بكونهم فاعلين لافعالهم انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول
اعتراف الانبياء بكونهم فاعلين لا يدل على اعتقادهم بكونهم خالقين والمدعى هو هذا وقد ذكرنا
فان كلا منا يسلم انه فاعل للفعل ولكن الكلام في الخلق والايجاد فليس فيها دليل لمدعاه انتهى
واقول يدفعه ان الاصل في الاطلاق الحقيقة والضرورة قاضية بذلك ايضا وقد مر مرارا اما في احتمال
الكسب الهذيان الفاسد فما بقي لهم الا العناد قال المصنف رفع الله درجته التاسع الآيات الدالة على
اعتراف الكفار والعصاة بان كفرهم ومعاصيهم كانت منهم كقوله تعالى ولو ترى اذ الظالمون موقوفون
عند ربهم الى قوله انحن صددناكم عن الهدى بعد اذ جاءكم بل كنتم قوما مجرمين وقوله ما سلككم
في سقر قالوا لم نك من المصلين كلما القي فيها فوج سألهم خزنتها الى قوله فكذبنا وقوله اولئك ينالهم
نصيبهم من الكتاب فذوقوا العذاب بما كنتم تكسبون انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول اعتراف الكفار
يوم القيمة لظهور ما يكون المعتزلة وهو ان الكسب من العبد والخلق من الله الا ترى الى قوله تعالى اليوم يوم
فذوقوا العذاب بما كنتم تكسبون اي كان هذا الجزاء لكسبكم الاعمال السيئة وكل هذا يدل على ان العبد كاسب
يؤاخذ به يوم القيمة ويجزى به ولا يدل على ما هو محل النزاع وهو كونه خالقا للفعل وموجدا اياه فليس
دلالة على مقصوده انتهى واقول يتوجه عليه ان ما حكم به بديهة العقول السليمة والبرهان العقلي لا يتغير
في الآخرة لما عرفت من احكام قاعدة الحسن والقبح العقليين وما ذكره من الآية لا تدل على ارادة المعنى
من الكسب الذي لا يحصل للطفو ان الكسب في الآية تفسير بالمعنى الذي اخترعوه فلا يصح الاستدلال الا بعد
ثبوت ذلك مطالب بالبيان ودونه خرط القتاد قال المصنف رفع الله درجته العاشر الآيات التي ذكر الله فيها ما
منهم من التحسر في الآخرة على الكفر وطلب الرجعة قال الله تعالى وهم يصطرخون فيها ربنا اخرجنا نعمل صالحا
لعلي اعمل صالحا ولو ترى اذ المجرمون ناكسوا رؤسهم عند ربهم ربنا ابصرنا وسمعنا فارجعنا نعمل صالحا

تفوه بالكلام تلفظ به صح

للطف م

هو بالكلام كغر كشرح الطا
الباطل ق

اقول

القذة ريش السهم حذو القذة بالقذة يضرب مثلا للشيئين يستويان ولا يتفاوتان كذا في النهاية منه اعلى الله في الفردوس مقامه

او يقول حين يرى العذاب لو ان لي كرة فاكون من المحسنين انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول التحضر
ومذهب الرجعة لاكتساب الاعمال السيئة والاعتقادات الباطلة التي من جملتها اعتقاد الشركاء لله تعالى كما هو مذهب
المجوس ومن تابعهم من الملحدين كالمعتزلة وتابعيهم وليس في هذه الآيات دليل على دعواهم انتهى واقول قد مر ان
الكسب والاكتساب بالمعنى الذي اخترعوه بمعزل عن لغة القرآن واما ما نسبه الى اهل العدل من اعتقاد الشركاء
لله تعالى فهو اولى بالاشاعرة المثبتين للصفات الزائدة القديمة كما سبق بيانه بل القول بالكسب وكونه مؤثرا
في وصف الطاعة والمعصية يستلزم ما هو اشد من الشرك الذي توهموه من قول اهل العدل باسناد افعال
العباد اليهم كما مر بيانه بل تابعوهم فيه مشاركة المجوس بل المشابهة لهم حذو النعل بالنعل والقذة بالقذة كما
قال العلامة رفع الله درجته هذه الآيات واشباهها من نصوص الكتاب العزيز الذي لا يأتيه الباطل من بين
يديه ولا من خلفه فما عذر فضلائهم وهل يمكنهم الجواب عن هذا السؤال كيف تركتم هذه النصوص ونبذتموها
وراءكم ظهريا الا انا طلبنا الحيوة الدنيا وآثرناها على الآخرة وما عذر عوامهم في الانقياد الى فتوى علمائهم
واتباعهم في عقائدهم وهل يمكنهم الجواب عن هذا السؤال كيف تركتم هذه الآيات فقد جاءكم بها النذير وامركم
ما نبذتموه فيه من تذكر الا انا قلدنا آباءنا وعلماءنا من غير فحص لا بحث ولا نظر مع كثرة الخلاف و
بلوغ الحجة الينا فهل يقبل عذر هذين الفريقين وهل يسمع كلام الفريقين انتهى وقال الناصب خفضه الله
اقول قد عرفت فيما مضى ان النص ما لا يحتمل خلاف المقصود وقد علمت في كل الفصول من اسئلة الآيات
انها دالة على خلاف مقصوده فهي نصوص بمخالفة مدعاه والعجب انه يفتخر ويباهي باتيانه بما عذر
علمائهم وعوامهم فنقول اما عذر علمائهم فانهم يقولون يوم القيمة الهنا كنا نعلم ان لا خالق في الوجود سواك وانت
خلقت كل شيء ونحن كسبنا المعصية او الطاعة فان تعذبنا فنحن عبادك وان تغفر لنا فبفضلك وكرمك
ولك التصرف فينا كيف شئت واما عذر عوامهم فانهم يقولون الهنا ان نبيك محمدا صلى الله عليه وآله وسلم
امرنا بان نكون مع السواد الاعظم فقال صلى الله عليه وآله وسلم عليكم بالسواد الاعظم ورأينا ان في
امته السواد الاعظم كان اهل السنة والجماعة فدخلنا فيهم واعتقدنا مثل اعتقادهم ورأينا ان
المعتزلة ومن تابعهم من الشيعة كاليهود يخفون مذهبهم ويحبون الفتنة ويهربون من كل ما هو [illegible] ولو نسب اليهم انهم معتزلة او
الشيعة يستنكفون عن هذه النسبة فعلمنا ان الحق مع السواد الاعظم فتبعناهم انتهى واقول قد بينا فيما سبق ان النص ليس ما زعمه
من ظاهر تعريفه المذكور بل هو ما لا يحتمل خلاف المقصود ولو بمعونة القرائن الواضحة واما ما ذكره من ان الآيات
كانت دالة على خلاف مقصود المصنف فبناء على ذلك كما مر من ان لفظ الفعل المذكور في تلك الآيات بمعنى الكسب الذي
اخترعه الاشعري وكذا ما ذكر فيها بلفظ الكسب وانت تعلم ان لفظ الفعل والكسب لم يجئ في اللغة بالمعنى الذي اخترعه
من المجبرة والمقارنة ونحوهما ولا بد من دليل عليه باحدى الدلالات الثلث فاحتمال ارادة الكسب بذلك المعنى خلاف
مقصود المتكلم مخالف لمقصد الله تعالى ايضا فلا يقدح في استدلال المصنف بها على مقصوده ولا يدفع كونها نصا في معناها
الحقيقي واما ما ذكره الناصب من عذر علماء عقيدته فهو مما لا يستحق جوابهم اذ يكذبهم الله تعالى في ذلك ويقول
لهم كيف يصح دعواكم انه لا خالق في الوجود سواك وانت خلقت كل شيء مع انكم اثبتم صفات سبعة زائدة قديمة
والكلام كونها مخلوقة لي وانكم تنسبون الى الظلم والسفه حيث نفيتم عن انفسكم الفعل واثبتم الكسب بالمعنى الذي لا يوجب
استحقاق العقاب والثواب واما التضرع الى الله بانك ان تعذبنا فنحن عبادك وان تغفر لنا فبفضلك
فمشترك بين فرق اهل الاسلام لا اختصاص له بالاشاعرة واما التصرف كيف شاء فان اريد به انواعا
واصنافا من الثواب والعقاب الذي يستحقها المكلف في استحقاق العقل فصادق لكن لا يفيده وان اراد

بالشرع الحسن والقبيح فهو سبحانه منزه عن القبيح فيرد بذلك على وجوه من اعتبرهم ولما ما ذكره في عدم العلوم
تعويله على غير مسموع اذ نقول الله تعالى لهم وزرد ذلك من اين علمتم ان معنى السواد الاعظم ذلك مع ان السواد
الكثير اعظم من سواد جميع الاسلام ولم لا تسمعوا وما علمتم ان حروف الشيعة والمعتزلة ونقشتم انما كان منكم
ومن كثر سواد قوم سود الله تعالى وجوهكم ثم ما ذكر من ان اهل الحق كانوا في زمان كل نبي قليلون
واهل الباطل كثيرون وانما المعنى بالسواد الاعظم ما ترك النبي صلى الله عليه وآله في امته من الثقلين كتاب الله
وعترته ووصفه في الحديث المذكور المشهور بان احدهما اعظم من الآخر وانما عبر عنهما بالسواد لانهما قرة
اعين المؤمنين وبؤبؤ ابصار المستبصرين ولهذا قيل النور في السواد ويؤيد ما ذكرنا ما رواه الطيبي في
شرح المشكوة عن سفيان الثوري في تفسير الجماعة حيث قال لو ان فقيها على راس جبل لكان هو الجماعة ونظيره
قول بعض الحكماء جل جناب الحق ان يكون شريعة لكل وارد وان يطلع عليه الا واحد بعد واحد وقال الشاعر
خليلي قطاع الفيافي الى الحمى كثير واما الواصلون قليل قال المصنف رفع الله درجته ومنها مخالفة العلم الضروري
الحاصل لكل احد يطلب من غيره ان يفعل فعلا فانه يعلم بالضرورة ان ذلك الفعل يصدر عنه ولهذا يلزمه
في استدعاء الفعل منه بكل لطيفة ويعطفه ويزجره عن تركه ويحتال عليه بكل حيلة ويعده ويتوعده على تركه
وينهاه عن فعل ما يكرهه ويعنفه على فعله ويتعجب من فعله ذلك ويستطرفه ويتعجب العقلاء من فعله وهل هذا
دليل على انه فعله ويحكم بالضرورة الفرق الضروري بين امره بالقيام وبين امره بايجاد السماء والكواكب ولولا
العلم الضروري بحصول بكوننا موجدين لافعالنا لما صح ذلك انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول الامر
من الغير للفعل ونهيه عن الفعل الحكم الضروري بانه فاعل للفعل وهذا لا يكون الا من ينكر الضروريات وقد
ذكر مرارا ان هذا ليس محلا للنزاع فان صدور الفعل عن احدنا محسوس ولهذا نطلب منه ونطلق ونرجو
صدوره ونعد وكل هذه الامور واقعة وليس النزاع الا في ان هذا الفعل هل هو مخلوق لنا او نحن باشرناه
فالنزاع راجع الى الفرق بين المباشرة والخلق وانهما متحدان او متغايران وهذا ليس بضروري ومن ادعى
هذا فهو مكابر لمقتضى العقل مخالف الضرورة فيما ذكر ليس في محل النزاع فليس له فيه دليل انتهى واقول
لما اعترف الناصب بان صدور الفعل عن احدنا محسوس فاحتمال صدوره عن غيره يكون سفسطة وانكارا
للمحسوسات وتشكيكا في البديهيات ومكابرة على صريح العقل والتجاوز عن ظاهر النقل فتأمل قال المصنف
رفع الله درجته ومنها مخالفة لجماع الانبياء والرسل عم فانه لا اختلاف في ان الانبياء اجمعوا على ان الله تعالى
امر عباده ببعض الافعال كالصلوة والصوم ونهى عن بعضها كالظلم والجور ولا يصح ذلك اذا لم يكن العبد
وكيف يصح ان يقال انت تفعل الايمان والصلوة ولا تأت بالكفر والزنا مع ان الفاعل لهذه الافعال هو
الله تعالى الحاضر فان الامر بالفعل يقتضي الاختيار عن كون المامور قادرا عليه حتى انه لو لم يكن المامور
قادرا على المامور به لم يفعل وسبب آخر ثم امره غيره فان العقلاء يتعجبون منه وينسبونه الى الحمق
والجهل والجنون ويقولون انك تعلم انه لا يقدر على ذلك ثم تأمره به ولو صح هذا لصح ان يبعث الله رسولا الى الجمادات
مع الكتاب فيبلغ اليها ما ذكرناه ثم ان الله تعالى يخلق الحيوة في تلك الجمادات ويعاقبها لاجل انهم لم يمتثلوا امر الله
ورسوله وذلك معلوم البطلان ببديهة العقل انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول امر الانبياء عباد الله
بالاشياء ونهيهم عن الاشياء لا يتوقف على كون العبد موجدا للفعل ثم يتوقف على كون العبد فاعلا مستقلا
في الكسب والمباشرة ومختارا وهذا مذهب الاشاعرة وما ذكره لا يلزم من يقول بهذا بل يلزم اهل مذهب الجبر
وقد علمت ان الاشاعرة يثبتون اختيار العبد في كسب الفعل ويمنعون كون قدرته مؤثرة في الفعل بنفسه

ضرع اليه خضع وذل واستكان ق

نقشبنديم ر

الفيافي جمع فيفاء والفيف المكان المستوي او المفازة لاماء فيها ق

تعنيف سرزنش وملامت كردن صراح

استطراف نو شمردن چيزی را صراح

اياه

اياه وشتان بين الامرين فكل ما ذكره لا يلزم الاشاعرة وليس في مذهبهم مخالفة لاجماع الانبياء انتهى واقول
قد علمت وستعلم انه لا يحصل للكسب الذي ذكره به الاشعري مهربا عن الجبر فيتوجه عليهما ما يتوجه على الجبرية
سواء بسواء ولا يحصل له من كسبه سوى تطويل المسافة بلا طائل وقد مر ان القول بالقدرة الغير المؤثرة
هذيان فكل ما ذكره المص يلزم الاشاعرة لو نعما لاشتراكه به قال المص رفع الله درجته ومنها انه يلزم
منه سد باب الاستدلال على كونه تعالى صادقا والاستدلال على العلم باثبات الصانع والاستدلال على
صحة النبوة والاستدلال على صحة الشريعة ويفضي الى القول بخرق اجماع الامة لانه لا يمكن اثبات الصانع الا
بان نقال العالم حادث فيكون محتاجا الى المحدث قياسا على افعالنا المحتاجة الينا فمن منع حكم الاصل
في القياس وهو كون العبد موجدا لا يمكنه استعمال هذه الطريقة فسد عليه باب اثبات الصانع وايضا اذا كان الله تعالى
خالقا للجميع من القبائح وغيرها لم يمتنع منه اظهار المعجز على يد الكاذب ومتى لم يقطع بامتناع ذلك انسد عليه
باب اثبات الفرق بين النبي والمتنبي وايضا اذا جاز ان يخلق الله تعالى القبائح جاز ان يكذب في اخباره فلا يوثق
بوعده ووعيده واخباره عن احكام الآخرة والاحوال الماضية والقرون الخالية وايضا يلزم من خلق القبائح
والتقديم عليها وان يبعث عليها ويحث ويرغب فيها ولجاز ذلك لجاز ان يكون ما رغب الشرع فيه من القبائح ويكون
المنقول بالشرائع وتقبيحه لنا على بطله وايضا لجاز منه تعالى ان يخلق في العبد الكفر والضلال لاجل انه تعالى زينه في قلوبنا
له ويصده عن الحق ويستدرجه بذلك الى عقابه فلزم في دين الاسلام جواز ان يكون هو الكفر والضلال
من الله تعالى زينه في قلوبنا وان لا يكون بعض الملل المخالفة للاسلام هو الحق ولكن الله تعالى صدنا عنه وزين
خلافه في اعيننا فاذا جوزوا ذلك لزمهم تجويز كون ما هم عليه هو من الضلالة والكفر وكون ما خصمهم عليه هو الحق
والا لم يمكنهم القطع بان ما هم عليه هو الحق وما خصمهم عليه هو الباطل لم يكونوا مستحقين للجواب انتهى وقال
الناصب خفضه الله اقول في هذا الفصل استدل باشياء عجيبة ينبغي ان يتخذه الظرفاء ضحكة لهم منها انه قال
يلزم انسداد باب اثبات الصانع وكونه صادقا والاستدلال بمعجزة النبوة على كون العبد موجدا لافعاله
وذكر وجه الملازمة شيئا غريبا عجيبا وهو انا نستدل على حدوث العالم لكونه محتاجا الى المحدث قياسا
على افعالنا المحتاجة الينا فمن منع حكم الاصل في القياس وهو كون العبد موجدا لا يمكنه استعمال هذه الطريقة
واثبات هذه الملازمة من المضحكات اما اولا فلانه حصر حوادث العالم في افعال الانسان ولو لم يخلق الانسان
الانسان وافعاله اصلا كان يمكن الاستدلال بحركات الحيوان وساير الاشياء الحادثة بوجوب وجود المحدث
وكان هذا الرجل لم يمارس قط شيئا من المعقولات والحق انه ليس اهلا لان يباحث لدناءة رتبته في العلم
ولكن ابتليت بهذا مرة فصبرت واما ثانيا فلانه استدل بلزوم عدم كونه صادقا على كون العبد موجدا لفعله
ولم يذكر هذا في الملازمة لان النسبة بينه وبين هذه الملازمة بعيدة جدا واما ثالثا فلانه استدل بلزوم
انسداد باب اثبات معجزة النبوة وصحة الشريعة على كون العبد موجدا لفعله واين يفهم هذا من الملازمة ثم
ادعى الافضاء الى خرق الاجماع وكل هذه الاستدلالات خرافات وهذيانات لا يتفوه بها الاسافل في العلم
والنظر ثم استدل على بطلان كونه خالقا للقبائح بلزوم عدم امتناع اظهار المعجز على يد الكاذب وقد
استدل قبل هذا بهذا مرارا واجبناه في محاله وجواب هذا وما ذكر بعده من ترتب الامور المنكرة
على خلق القبائح مثل ارتفاع الثقة من الشريعة والوعد والوعيد وغيرها انا نجزم بالعلم العادي و
بما جرى من عادة الله تعالى انه لم يظهر المعجز على يد الكاذب وهو محال عادة كساير المحالات العادية وان
كان ممكنا بالذات لانه لا يجب على الله تعالى شيء على قاعدتنا فكل ما ذكر من لزوم جواز ترتب الكفر في القول

عوض الاسلام وان ما عليه الاشاعرة من اعتقاد الحقيقة يمكن ان يكون كفرا او باطلا فلا يستحقون الجواب قوله
ان جميع هؤلاء لا يقع عادة كما بين العاديات ونحن نجزم بعدمه ونفيه وان جاز عقلا احتمالهم بحيث علم تعالى
شيء ولا قبح بالنسبة اليه انتهى اقول بناء ما اظهره الناصب من الضحك على المصنف قدس سره قوله تعالى ان
الذين اجرموا كانوا من الذين آمنوا يضحكون وستريه الآن سر قوله تعالى فاليوم الذين آمنوا
من الكفار يضحكون واما ما ذكره من ان للمصنف حادثات العالم في افعال الانسان فمطالب بانه
من اين فهم هذا الكلام من قول المصنف افعالنا مع ان استعماله لقياس الغائب على الشاهد قرينة ظاهرة على انه
اراد بقوله افعالنا الشاهد مطلقا سواء كان انسانا او حيوانا اعجما وعلى تقدير ان يكون المراد افعال
الانسان لان الكلام في المكلفين فلا ينقض الحصر ايضا لانه لو دل على ذلك لدل بمفهوم اللقب المضعف مع
ان المفهوم مطلقا انما يعتبر اذا لم يكن لوجه التخصيص بالذكر ظاهرا وقد اشرنا الى ان تخصيص الانسان
بالذكر يجوز ان يكون لاجل انهم هم المكلفون بالامر والنهي والوعد والوعيد وهم المستدلون بحال الممكن مع حال
الواجب من الاثر على المؤثر دون الثور والحمار وغيرهما من الحيوانات العجم وبهذا ظهر فساد قوله ولو لم يتحقق الانسان
وافعاله اصلا كان يمكن الاستدلال بحركات الحيوان وسائر الاشياء الحادثة الى آخره ومن ثلثا اشرنا اليه من ان
الكلام في الاستدلال الواقع من المكلفين وبراز التكليف لا الاستدلال الله تعالى من الحادث على الصانع لمن الذين بحره
لغو من الكلام ولا استدلال الملائكة بها على احتياج الى الله تعالى فان لم يكن في الدنيا انسان اصلا لم يوجد
التالي الخالق فمن ذا الذي يستدل بها على ذلك وبالجملة هذا دليل على انسلاخ الناصب عن الفطرة الانسانية
وتمرغه في المراتع الحيوانية فليضحك قليلا وليبك كثيرا واما ما ذكره ثانيا من ان المصنف استدل بلزوم عدم
كونه تعالى صادقا على كون العبد موجدا لفعله ولم يذكر الملازمة آه ففيه ان المصنف ذكر بيان الملازمة لذلك بعد
هذا بقوله ايضا اذا جاز ان يخلق الله تعالى القبائح جاز ان يكذب في اخباره آه واذا لم يفهم الناصب الجاهل ذلك
يجد ان الشرع وقع على غير ترتيب اللف فلا لوم على المصنف قدس سره كما قيل شعر على نحت القوافي من معادنها
وما علي اذا لم يفهم البقر واما ما ذكره ثالثا من انه استدل بلزوم انسداد باب اثبات معجزة النبوة وصحة
الشريعة على كون العبد موجدا لفعله وانه لم يصحح الملازمة آه فمردود بان هذا انما يدل على كثرة جهله و
قلة فهمه اذ كل من ترقى ادنى درجة من العلوم يفهم بقرينة محل النزاع ان المراد هو ان العبد موجد لفعله
دون الله تعالى وتصريح المصنف به ايضا في عنوان الدعوى وفي اثناء بيان كثير من اللوازم المذكورة سابقا ولما
لم يبال بعناده ها للاختصار اعتمادا على السابق ثم من البين ان امتناع الاستدلال على المطالب الشرعية اللازم
الذي الزمه المصنف على الاشاعرة مخالف للاجماع بلا اشتباه وقد بينا لزومه عن مذهبهم فلم يبق للناصب الا العناد
والجري على ما لا يليق الا بالحمار او الجماد واما ما ذكره في جواب ما في كلام المصنف ونحن نجد بالعلم العادي بانه تعالى
لا يجب على الله تعالى شيء ولا قبح بالنسبة اليه فقد مر فيها مرارا ما يغني عن الاعادة والله ولي الافادة قال المصنف
رفع الله درجته ومنها تجويز ان يكون الله تعالى ظالما عابثا لاعبا لانه لو كان الله تعالى هو الخالق لافعال
العباد ومنها القبائح كالظلم والعبث جاز ان يخلقها لا لغرض حتى يكون افعاله ظلما وعبثا فيكون الله تعالى
ظالما عابثا لاعبا تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا وقال الناصب خفضه الله اقول نعوذ بالله من التفوه بهذه
الترهات وان يلزم هذا من هذه العقيدة والظلم والعبث من افعال العباد ولا قبح بالنسبة اليه و
خالق الشيء غير فاعله وهذا الرجل لا يفرق بين خالق الصفة والمتصف بتلك الصفة وكل عاقل يعلم انه
بائن من عدم هذا الفرق الا يرى ان الله تعالى خالق السواد فهل يجوز ان يقال هو اسود كذلك لو كان خالق

تمرغ غلطيدن در خاک مرّ

مراتع جمع مرتع مرتع چراگاه مرّ

نحت تراشيدن مرّ

كما لبار

الظلم

الظلم والعبث ما لا يجوز ان يقال انه ظالم وعابث نعوذ بالله من التعصب المؤدي الى الخلاف البحت ثم ان هذا الرجل
جعل القبيح في افعال الانسان وبنى على ان لا قبيح ولا شر في الوجود الا افعال الانسان وذلك باطل فان القبايح
غير افعال الانسان في الوجود كثيرة كالخنزير والحشرات المؤذية وهل يصح له ان يقول ان هذه الاشياء غير
مخلوقة لله تعالى اذ لا قائل بانها مخلوقة لغيره فهل يمنع قباحتها وشرها وذلك مما ينافي العرف والشرع والعقل فاذن
يلزم ما التزم الاشاعرة من القول بخلق الافعال القبيحة انتهى واقول فقد مر البيان فيما قالوا ان لا قبيح
بالنسبة اليه تعالى وان الفرق بين الخالق والفاعل فاسد وما ذكره هنا في بيان الفرق من نوع الظلم
بين امثاله ما سبق من شنايع العقايد ويتوجه عليه ما اوردنا ثمة وحاصله ان خلق الله تعالى السواد
في الاجسام وصدوره عنه انما يقتضي اتصافه تعالى بكونه مسودا لا بكونه اسود وكانه اشتبه على الناصب
سود الله وجهه حال الفاعل الكلامي الذي نحن فيه بحال الفاعل النحوي وهو مطلق ما اسند اليه الفعل فزعم ان
الفاعل الحقيقي الكلامي في قولنا اسود زيد هو زيد فلو كان اتصافه بكونه اسود لاجل الفاعلية لوجب اتصافه تعالى
بكونه اسود على تقدير القول بكونه فاعلا حقيقيا للسواد وسندفع الاشتباه بان زيدا في قولنا اسود زيد فاعل
نحوي لا فاعل كلامي بمعنى خالق السواد ومصدره وانما الخالق والفاعل الكلامي للسواد في زيد هو الله تعالى فلا جرم
يتصف سبحانه وتعالى بكونه مسودا او يتصف زيد الذي هو المفعول في الحقيقة بكونه اسود وبالجملة الفرق بين الظالم و
العابث والآكل والشارب والزاني والسارق ونحوها وبين الاسود والابيض ونحوهما بين جدا بحسب العرف و
اللغة فان الظالم مثلا يعني فاعل الظلم ومصدره والاسود من وقع عليه السواد او قام به لا فاعله ومصدره وان كان
في المثال المذكور يكون فاعلا نحويا كما قلنا فالسواد والبياض كالحرارة والبرودة ونحوها من الصفات التي اوجدها
الله تعالى في محالها وفاقا ولا يتصف بها الا تلك المحال فلا وجه لقياس الافعال الصادرة عن العباد عند اهل
العدل اليها هذا وما زعمه من ان خلق الخنزير والكلب ونحوهما من الحشرات المؤذية قبيح واوردها نقضا
على اهل العدل فقد عرفت مرارا دفعه بابداء الفرق بين ما اورده نقضا والملزوم وبين القبايح من
افعال العباد والله ولي السداد قال المصنف رفع الله درجته ومنها انه يلزم الحاق الله تعالى بالسفهاء والجهال
تعالى الله عن ذلك لان من جملة افعال العباد الشرك بالله ووصفه بالاضداد والانداد والصاحبة والاولاد و
شتمه وسبه فلو كان الله تعالى فاعلا لافعال العباد لكان فاعلا لافعال العباد كلها وكل من هذه الامور عند العقل مخل
حكمه لان الحكيم لا يشتم نفسه وفي نفي الحكمة الحاقه بالسفهاء نعوذ بالله من هذه المقالات الردية انتهى وقال
الناصب خفضه الله اقول نحن ايضا نعوذ بالله من هذه المقالات المزخرفة الباطلة وهذا انما نشأ له لعدم الفرق
بين الخالق والفاعل فان الله تعالى يخلق الاشياء فالسب والشتم له ان كانا مخلوقين لله تعالى فهما فعل العبد و
الذنب للفاعل لا للخالق فلا يلزم كونه شاتما لنفسه وخلق هذه الافعال ليس سفها حتى يلزم الحاقه تعالى بالسفهاء
نعوذ بالله من هذا لان الله تعالى قدر في الازل شقاوة الشاتم له والساب واراد دخوله في النار فخلق فيه هذه
الافعال ليحصل الغاية التي هي دخول الشاتم النار فاي سفه في هذا انتهى واقول استعاذة الناصب الشقي من ذلك
كاستعاذة الشيطان لما فعله من الاغواء والدعوة الى الشرور كما اخبر عنه تعالى بقوله وقال الشيطان لما قضي الامر ان
الله وعدكم وعد الحق ووعدتكم فاخلفتكم وما كان لي عليكم من سلطان الا ان دعوتكم فاستجبتم لي فلا تلوموني
ولوموا انفسكم الآية وقد علم بما ذكرناه قبل ذلك ان ما ذكره الناصب ههنا كلها سفه وحماقة اشنعها تجويز
مواخذة الله تعالى للعبد بما جعله عليه في الازل من الوجوب للشتم فان القائل بذلك لا يستحق الا الصفع و
اللعن والشتم قال المصنف رفع الله درجته ومنها انه يلزم مخالفة الضرورة لانه لو جاز ان يخلق الزنا واللواط

سقط سبع ورق

لجاز أن يبعث رسولاً هادياً به ولو جاز ذلك لجوّزنا أن يكون فيما سلف من الأنبياء من لم يبعث إلا للدعوة إلى
الشرك والزنا واللواط وكل القبائح ومدح الشيطان وعبادته والاستخفاف بالله تعالى والشتم له والسبّ لرسوله
وعقوق الوالدين وذمّ المحسن ومدح المسيء انتهى قال الناصب خفضه الله أقول لو أراد من نفي جواز بعثة الرسول
بهذه الأشياء الوجوب على الله تعالى فنحن نمنعه لأنه لا يجب على الله شيء وإن أراد من نفي الجواز بعثة الرسول بهذه
الأشياء الامتناع عقلاً فهو لا يمتنع عقلاً وإن أراد الوقوع فنحن نمنع هذا لأن العلم العادي يفيدنا عدم وقوع
هذا فهو محال عادة والتجويز العقلي لا يوجب وقوع هذه الأشياء كما عرفته مراراً ثم إنه سدّ على نفسه بلزوم
مخالفة الضرورة وأي مخالفة للضرورة في هذا البحث انتهى وأقول فيه نظر أما أولاً فلأن الشق الأول ونقول قد بيّنا
سابقاً أن الوجوب بالمعنى الذي ذهب إليه أهل العدل لا يقبل المنع وأما ثانياً فلأن الثاني فنقول العقل السليم إذا
نظر إلى ذات الله المتصف بجميع صفات الكمال المنزّه عن آثار النقص والاختلال يحكم بامتناع أن يبعث رسولاً بدينه
خلاف ما اقتضاه كماله وأما ثالثاً فلأن الشق الثالث ونقول إن ما ذكره من أن العلم العادي يفيدنا عدم وقوع هذه الجهة
على العلم العادي أو على وجدانهم فإن العادة كما ذكرنا سابقاً لما جاز التخلف فيه فلا يفيده وذلك إفادة قطعية
بنفسه ما مضى فيه من تقرير العقيدة الحسنة وبما قررناه ظهر أن ما ادّعاه المصنف عليهم من لزوم مخالفة الضرورة
مرفوع بلا شبهة كما في عبادته وعبادة أصحابه قال المصنف رفع الله درجته ومنها أنه يلزم أن يكون الله تعالى أشدّ ضرراً على
من الشيطان لأن الله تعالى لو خلق الكفر في العبد ثم يعذبه عليه لكان أضرّ من الشيطان لأن الشيطان لا يمكنه أن
يلجئه إلى القبائح بل يدعوهم إليها كما قال الله تعالى وما كان لي عليكم من سلطان إلا أن دعوتكم فاستجبتم لي لأن دعاء
الشيطان هو أيضاً من فعل الله تعالى وأما الله تعالى فإنه يضطرّهم إلى القبائح فيكون كذلك أخسّ من الكافر أقبح
الشيطان وإن بينهم الله تعالى النقص ذلك علواً كبيراً انتهى وقال الناصب خفضه الله أقول نعوذ بالله من التفوّه
بهذه المقالة والاجتراء على تصوير أمثال هذه الترهات فإن الله تعالى خالق كل شيء والتعذيب مترتب على المباشرة والكسب
وخلق الكفر ليس بقبيح لأنه فيه مثل دخول الشيء في النار كما يقتضيه نظام عالم الوجود والتصرف في العبد بما شاء ليس
بظلم لأنه تصرف في ملكه وقد عرفت أن التصرف في الملك بما شاء ليس بظلم والله تعالى إن خلق الكفر في العبد ولكن
العبد هو باشره وكسبه والله تعالى بعث الأنبياء وخلق أيضاً قوة النظر وبثّ دلائل الوحدانية في الآفاق والأنفس فهذه
كلها ألطاف من الله تعالى والشيطان يحضّ بالإغواء والوسوسة فأين نسبة اللطيف النافع الهادي وهو الله تعالى من الشيطان
المضلّ ومن أين لزم هذا انتهى وأقول قد مرّ مراراً ويجيء أيضاً أن الكسب لا يحصل له وأن خلق الكفر
قبيح ومن العجب استدلاله على عدم قبح الكفر بأنه مثل دخول الشيء في النار فإن الكفر لو كان فعل الكافر كما قال به
أهل العدل كان أولى بأن يجعل ذلك نظير التدخل في النار كما لا يخفى وأما اقتضاء نظام عالم الوجود للكفر فهو
دعوى كاذبة لا يعجز أحد عن مثلها إذا فقد الحياء ونفى النفس عن الوفاء وأما ما ذكره من أن التصرف في ملكه بما شاء
ليس بظلم فقد مرّ وجه الكلام فيه وأن التصرف إذا كان على وجه القبح ليس حسناً إلا في القبيح وأما ما ذكره من أن الله تعالى بعث
الأنبياء وخلق أيضاً قوة النظر وبثّ دلائل الوحدانية إلخ ففيه أن الكفر إذا كان مخلوقاً لله تعالى بدون مدخل
العبد فيه بناءً على بطلان الكسب الذي ارتكبوه هرباً عن الجبر فأي أثر لبعثة الأنبياء وبثّ الدلائل الجلية وأي
مدخل لوسوسة الشيطان في الغواية قال المصنف رفع الله درجته ومنها أنه يلزم منه مخالفة العقل والنقل لأن
العبد لو لم يكن موجداً لأفعاله لم يستحق ثواباً ولا عقاباً بل يكون الله تعالى مبتدئاً بالثواب والعقاب من غير استحقاق منهم
ولو جاز ذلك لجاز منه تعذيب الأنبياء عليهم السلام وإثابة الفراعنة والأبالسة فيكون الله تعالى أسفه السفهاء وقد
نزّه الله تعالى نفسه عن ذلك وكذا بعض العرب فقال أفنجعل المسلمين كالمجرمين ما لكم كيف تحكمون أم نجعل المتقين

هذه

فاستعمال الناصب هنا ذلك يدل على قلة فهمه أو مكابرته فالكافر المفروضات

نسبت بر كنده كردن مرآة

دقايق بالكر جهر زنان در جيجان جيز
نكاه دارند و بالفتح ايضا وفا مثل مرآة

كالقبائح انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول لو اراد من نفي جواز بعثة الرسول بهذه الاشياء الوجوب
عليه ان استحقاق العبد للثواب والعقاب بواسطة المباشرة والكسب فهو يستحق الثواب والعقاب بالمباشرة
والكسب لا انه يجب على الله تعالى اثابته فان الله تعالى متعالي عن ان يكون اثابة المطيع وتعذيب العاصي ولما
عليه بل جرى على الله تعالى باعطاء الثواب عقيب العمل الصالح والتعذيب عقيب الكفر والعصيان وجواز تعذيب الانبياء
واثابة الطاغية والاثابة المراد به نفي الوجوب على الله وهو لا يستلزم الوقوع بل وقوعه محال عادة كما ذكرنا
مرارا فلا يلزم المحذور انتهى واقول ما ذكره ههنا مدفوع بما ذكرنا سابقا في التشنيعين المتقدمين بعدا وبالجملة ان
العبد انما يستحق الثواب والعقاب بالكسب لو كان الكسب بالمعنى الذي اراده واثبته فعلا واثرا صادرا عن العبد وهم
لا يقولون بذلك فيلزمهم الجبر المحض وما يلزم منه من عدم استحقاق الثواب والعقاب كما ذكره المصنف قدس سره قال المصنف
رفع الله درجته ومنها انه يلزم مخالفة الكتاب العزيز من اشتمال النعمة على الكافر لانه تعالى اذا خلق الكفر في العبد
الكافر فيلزم ان يكون قد خلقه للعقاب في نار جهنم ولو كان كذلك لم يكن له عليه نعمة اصلا فان نعمة الدنيا مع عقاب
الآخرة لا تعد نعمة كمن جعل لغيره سما في حلواء واطعمه فانه لا تعد اللذة الحاصلة من تناوله نعمة والقرآن قد دل
على انه منعم على الكفار قال الله تعالى الم تر الى الذين بدلوا نعمة الله كفرا واحسن كما احسن الله اليك وايضا فيلزم بالضرورة
من دين محمد انه ما من عبد الا ولله عليه نعمة كافرا كان او مسلما انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول هذا البناء من
مراتب الاستدلال فان نعمة الله تعالى على الكافر بحسبه والهداية اعظم النعم وارسال الرسل وبث الدلائل العقلية كلها
نعم عظام والكافر استحق دخول النار بالمباشرة والكسب والخلق من الله تعالى ليس بقبيح ثم ما ذكر من لزوم عدم كون
الكافر منعما عليه بل معذبا ايضا بادخاله النار فان الله تعالى يدخل الكافر النار البتة فيلزم ان لا يكون عليه نعمة فان قال
ادخاله لكونه آثر الكفر وجحد واختاره قلنا ونحن ايضا كذلك وادخاله لكونه باشر الكفر وكسبه وعمل به ولو كان
الواجب على الله تعالى ان ينعم على الكافر وهو المفهوم من ضرورة الدين لكان الواجب عليه ان لا يدخل النار باي وجه كان
الكافر لانه يلزم ان لا يكون منعما عليه وهو خلاف ضرورة الدين وامثال هذه الاستدلالات ترهات ومزخرفات انتهى واقول
قد مر ان الكسب غير معقول اذ غير مفيد في اثبات مدعاهم واما ما ذكره من ان ما قاله المصنف من لزوم عدم كون الكافر منعما
عليه يلزمه ايضا بادخاله النار ففيه ان المصنف قد صرح بالتزام ذلك حيث قال ولو كان خلقه للعقاب في نار جهنم لم يكن
له عليه نعمة اصلا فان نعمة الدنيا مع عقاب الآخرة لا تعد نعمة آه فمع تصريح المصنف بالالتزام كيف يصح ما ذكره من انه
من الالزام واما ما ذكره بقوله فان قال ادخاله لكونه آثر الكفر آه فلا ارتباط له بما قبله من الالزام فلا
يقوله المصنف في هذا المقام وانما ذكره الناصب واشتغل بجوابه صرفا لعنان تامل الناظرين عما في كلامه السابق
من الفساد وايقاعه في اذهانهم ان ما يتراءى فيه من الفساد ليس سوى ما استدركه هو بقوله فان قال
آه والجواب عنه بقوله قلنا آه مع ان جوابه هذا مبني على الكسب المذموم كما لا يخفى واما ما ذكره من انه لو كان الواجب
على الله تعالى ان ينعم على الكافر وهو المفهوم من ضرورة الدين لكان الواجب آه فدليل على سوء فهمه وبعده عن
مرتبة ذوي التحصيل اذ لا يلزم من كون وجوب العلم بشيء وبداهته ناشئة من الدين ان يكون ذلك الشيء المعلوم
واجبا حتى يلزم من علمنا بداهة او وجوبا لشمول نعمة الله تعالى للمؤمن والكافر ان يكون واجبا عليه تعالى انعامه
للكافر وعلى ان القول بوجوب ذلك على الله تعالى بالمعنى الذي عرفته سابقا مما لا فساد فيه واما ما ذكره من انه لو كان الانعام
واجبا على الكافر لكان الواجب عليه ان لا يدخله النار باي وجه كان الكافر آه ففيه ان المصنف لم يدع وجوب تعلق
النعم بالكافر حتى يلزم ان لا يعذب بالنار مع كفرانه النعمة بل قال قد علم بالضرورة من الدين انه ما من عبد
الا ولله تعالى عليه نعمة آه وذلك لا يستلزم شمول جميع النعماء لشيء من العباد فضلا عن الكافر ثم ما ذكره من الالزام

المهزوم

المدلول عليها بقوله لو كان الوجوب على الله تعالى ان ينعم على الكافر لكان الواجب عليه ان لا يخلق الكافر لان هذا انما يجب ان لو لم يخلقه الله تعالى على الفطرة الصحيحة ولم ينعم عليه باصول النعم السابقة على الاستحقاق والنعم اللاحقة من الالطاف المقربة لتحصيل الثواب في الآخرة وفعل فيه ما يلجئه الى فعل ما يورث عذاب الآخرة كخلق الكفر والضلالة فيه والله تعالى منزه عن هذا واذا كان العبد هو المفوت بكفره لنعم الآخرة يكون نعم الدنيا في حقه معتدة فلا يلزم عدم كونه منعما عليه اصلا كما توهمه الناصب الواصب في العذاب الواصب قال المصنف رفع الله درجته ومنها صحة وصف الله تعالى بانه ظالم وجائر ومفسد لانه لا معنى للظالم الا فاعل الظلم ولا للجائر الا فاعل الجور ولا للمفسد الا فاعل الفساد ولهذا لا يصح اثبات احدهما حال نفي الآخر ولانه لما فعل العدل يسمى عادلا فكذا لو فعل الظلم يسمى ظالما ويلزم ان لا يسمى العبد ظالما ولا سفيها لانه لم يصدر عنه شيء من هذه انتهى قال الناصب خفضه الله اقول قد عرفت ان خالق الشيء غير فاعله مباشرة فالفعل تارة يطلق ويراد به الخلق كما يقال الله فاعل كل شيء وقد يطلق ويراد به المباشرة والاعمال وعلى التقديرين فان الخالق للشيء لا يكون موصوفا بذلك الشيء الذي خلقه ان كان الحقيقي من جنس الصفات كما بينا فمن خلق الظلم لا يقال انه ظالم وقد ذكرنا انه لم يفرق بين هذين المعنيين ولو فرق لم يستدل بامثال هذا انتهى واقول قد مر ان ذلك الفرق في الكسب اصطلاح منهم وان اطلاق الفعل على الكسب المباشرة بالمعنى الذي قصدوه لم يقع في العرف ولا في آثار اللغة واما ما ذكره من ان الخالق للشيء لا يكون موصوفا بذلك الشيء الذي خلقه فهو في حقيقة منع للمقدمة التي استدل المصنف عليها بقوله ولهذا لا يصح اثبات احدهما حال نفي الآخر وبقوله ولانه لما فعل العدل يسمى عادلا فكذا لو فعل الظلم يسمى ظالما فلا يلتفت اليه ولنا توجيه على ما قدمه ما قدمناه ونزيد عليه هنا ان نفيه لكون الخالق للشيء موصوفا بذلك الشيء مبني على ان الوصف انما يترتب على الكسب وهو اول المسألة وبالجملة من لم يثبت عنده للصدور معنى سوى الخلق لم يخصص عنده ان يكون الاتصاف بالاوصاف المذكورة من جهة الخلق والمانع مكابر لا يلتفت اليه قال المصنف رفع الله درجته ومنها يلزم المحال لانه لو كان هو الخالق للافعال فاما ان يتوقف خلقه لها على قدرتنا ودواعينا او لا والقسمان باطلان اما الاول فلانه يلزم منه عجزه تعالى عما يقدر عليه العبد ولانه يستلزم خلاف المذهب وهو وقوع الفعل منه والداعي من العبد اذ لو كان من الله تعالى كان الجميع من عنده ولان القدرة والداعي ان اثرا فهو المطلوب والا كان وجودهما كوجود اللون للانسان وطوله وقصره ومن المعلوم بالضرورة انه لا مدخل للون والطول والقصر في الافعال واذا كان هذا الفعل صادرا عنهما وقع جميع الافعال المنسوبة الينا منا واما الثاني فلانه يلزم منه ان يكون الله تعالى اوجد اي خلق تلك الافعال عن بدون قدرتهم ودواعيهم حتى يوجد الكتابة والسلطنة المحكمة ممن لا يكون عالما بهما ووقوع الكتابة ممن لا يد له ولا قلم ووقوع شرب الماء من الجائع في الغاية مع تمكنه من الزيادة في الغاية الاكل ويلزم تجويز ثقل الامتعة للجبال ممن لا يتمكن الحمل الشديد القوة على رفع تبنة وان يجوز من الممنوع المقيد العدو وان يعجز القادر الصحيح من تحريك الانملة وفي هذا زوال الفرق بين القوي والضعيف مع العلوم بالضرورة الفرق بين الزمن والصحيح انتهى قال الناصب خفضه الله اقول نختار القسم الثاني وهو ان خلقه تعالى الافعال لا يتوقف على دواعينا وقدرتنا وما ذكر من لزوم وجدان الكتابة بدون اليد وغيره من المحالات العادية من المستبعدات والاستبعاد لا يقدح في الجواز العقلي نعم عادة الله تعالى جرت على احداث الكتابة عقيب حصول اليد والقلم وان امكن حصوله وجاز حدوثه عقلا بدون اليد والقلم وكذا في المحالات العادية كما مر غير مرة وما ذكر انه يلزم ان يكون القدرة والداعية اذا لم يكونا مؤثرتين في الفعل كاللون والطول والقصر بالنسبة الى الافعال فهو ممنوع للفرق بان الفعل يقع عقيب وجود القدرة كالاحراق الذي يقع عقيب مماسة النار عادة

ولا يقال لا اثر فيها بالنسبة الى الاحراق بين النار يقع عقيب وغيره اذ لا يجري العادة بحدوث الاحراق عقيب
مماسة الماء وكذلك لم يجر عادة الله تعالى باحداث الفعل عقيب وجود الثوب بل عقيب حصول القدرة والداعي
مع انهما غير مؤثرين انتهى **واقول** يتجه عليه ان حاصل ما ذكره المصنف دعوى البداهة في امتناع وجود
الكتابة ممن لا يد له ولا قلم لا مجرد الاستبعاد وما ذكره الناصب من جريان العادة تشكيك في البديهي و
سفسطة مبنية على نفي الاسباب الحقيقية فلا يستحق الجواب وقد كشفنا النقاب عن ذلك فيما سبق من الفصول
والابواب **قال** المصنف رفع الله درجته ومنها تجويز ان يكون الله تعالى جاهلا او محتاجا تعالى الله عن ذلك لانه
في الشاهد فاعل القبيح اما جاهل او محتاج مع انه ليس عندهم فاعلا في الحقيقة فلان يكون كذلك في الغائب
الذي هو الفاعل في الحقيقة اولى انتهى **قال** الناصب خفضه الله اقول قد مر ان الفاعل في الشاهد الفاعل بمعنى الكاسب و
المباشر وخالق القبيح لا يلزم ان يكون جاهلا او محتاجا حيث لا قبح بالنسبة اليه او خلقه عالما بقبحه بالنسبة
الى المخلوق فلا يلزم منه جهل ولا احتياج انتهى **واقول** قد سبق ان الفاعل بمعنى الكاسب بالمعنى الذي اخترعه الاشاعرة
لا معنى له في الحقيقة فلا يتم الفرق واما قوله خالق القبيح لا يلزم ان يكون جاهلا او محتاجا حيث لا قبح بالنسبة اليه ففيه
انه قبيح ضرورة ان القبيح قبيح سواء صدر من الواجب والممكن كما مر مرارا **قال** المصنف رفع الله درجته ومنها
انه يلزم منه الظلم لان الفعل اما ان يقع من العبد لا غير او من الله تعالى لا غير او منهما معا بالشركة بحيث
لا يمكن تفرد كل منهما بالفعل او لا من احد منهما والاول هو المطلوب والثاني يلزم منه الظلم حيث فعل الكفر
وعذب من لا اثر له فيه البتة ولا قدرة موجدة له ولا مدخل له في الايجاد وهو ابلغ انواع الظلم والثالث
يلزم منه الظلم لانه شريك في الفعل وكيف يعذب شريكه على فعل فعله هو واياه وكيف يبرئ نفسه من المؤاخذة
مع قدرته وسلطنته ويؤاخذ عبده الضعيف على فعل فعله هو مثله وايضا يلزم منه تعجيز الله تعالى اذ لا يتمكن
من الفعل بتمامه بل يحتاج الى الاستعانة بالعبد وايضا يلزم المطلوب وهو ان يكون للعبد تأثير في الفعل
واذا جاز اسناد اثر لجاز اسناد الجميع اليه فاي ضرورة تخرج الى التزام هذه المحالات فما نرى لهم ضرورة
الى ذلك سوى ان ينسبوا الى ربهم هذه النقائص التي نزه الله تعالى نفسه عنها وتبرا منها انتهى **قال** الناصب خفضه الله
اقول مذهبنا ان الفعل بمعنى الخلق يصدر من الله تعالى والعبد كاسب للفعل مباشر له ولا تأثير لقدرته في الفعل
فلم يلزم منه الظلم قلنا قد سبق ان الظلم لا يلزم اصلا لانه يتصرف فيما هو ملك له والتصرف في الملك كيفما شاء
للمالك لا يسمى ظلما ثم ان تعذيب العاصي بواسطة كونه محلا للفعل الموجب للعذاب واما قوله فما نرى لهم ضرورة الى
ذلك سوى ان ينسبوا الى ربهم هذه النقائص فنقول انا الخبرة بالذي دعاهم الى تخصيص الخلق بالله تعالى وهو
الهرب والفرار من الشرك الصريح الذي لزم المخالفين ممن يدعون ان العبد خالق مثل الرب وهذا انه
خطر الشرك وهم يهربون من الشرك انتهى **واقول** قد مر ان نفي التأثير في القول بالكسب الاكسب خطير وان
التصرف في الملك على الوجه القبيح قبيح وظلم وبهذا يعلم ايضا خطأ ما ذكره من ان تعذيب العاصي بواسطة كونه
محلا للفعل الموجب للعذاب اذ لا اختيار للعبد في المحلية التي هي احد معاني الكسب على راي الاشاعرة فلا وجه لا
ستحقاقه المدح والذم باعتبارها واما ما اخبر به الناصب من الامر الداعي لاصحابه الى تخصيص الخلق بالله تعالى
فليس فيما نحن فيه خبر ولا عين ولا اثر لما مر ان الشرك وما يشارك العبد للرب في الخالقية انما يلزم اهل العدل
لو لم يقولوا بان العباد انفسهم من مخلوقاته تعالى وان قدرتهم وتمكينهم منه تعالى وان ما يختص بخلقه تعالى من الجواهر
الملكوتية والاجرام السماوية والاجسام الارضية صنعا وابداعا اجل واعلى مما يختص العباد بخلقهم له من بعض
الاعراض التي كثيرا ما يليق بالنفي والاعراض والذم والاعتراض ولو كان مجرد مشاركة العبد مع الرب تعالى في خلق

بعض الاعراض والافعال الضعيفة موجبا للشرك المهروب عنه لكان المشاركة في الوجود والشيئية والتعين
والموجودية وفي الصفات الزائدة والرؤية على مذهب الخصم موجبا للشرك المهروب عنه فان المشاركة في صفة القدم
اصرح من ذلك كما لا يخفى على المتأمل قال المصنف رفع الله درجته ومنها انه يلزم مخالفة القرآن العظيم والسنة
المتواترة والاجماع وادلة العقل اما الكتاب فانه مملو من اسناد الافعال الى العبيد وقد تقدم بعضها وكيف يقول الله
تبارك الله احسن الخالقين ولا خالق سواه وقوله واني لغفار لمن تاب وآمن وعمل صالحا ثم اهتدى ولا تحقق
لهذا التحصيل البتة وقوله من عمل صالحا فلنفسه ومن اساء فعليها ليجزي الذين اساؤوا بما عملوا ويجزي الذين
احسنوا بالحسنى ليبلوكم ايكم احسن عملا ام حسب الذين اجترحوا السيئات ان نجعلهم كالذين آمنوا وعملوا الصالحات
كالمفسدين في الارض ام نجعل المتقين كالفجار لا وجود لهؤلاء ثم كيف يأمر وينهى ولا فاعل وصل الكلام كما
ذهبه وقال النبي صلى الله عليه وآله اعملوا فكل ميسر لما خلق له نية المؤمن خير من عمله انما الاعمال بالنيات وانما
لكل امرئ ما نوى والاجماع دل على وجوب الرضاء بقضاء الله تعالى فلو كان الكفر بقضاء الله تعالى لوجب الرضاء به والرضاء
بالكفر حرام بالاجماع فتعين ان الكفر ليس من فعله تعالى فلا يكون من خلقه انتهى قال الناصب خفضه الله اقول قد عرفت
فيما سبق اجوبة كل ما استدل به من آيات الكتاب العزيز ثم ان كل تلك الآيات معارضة بالآيات الدالة على ان جميع الامور
بقضاء الله تعالى وقدره وايجاده وخلقه نحو والله خلقكم وما تعملون اي عملكم والله خالق كل شيء وعمل العبد شيء
فعال لما يريد وهو يريد الايمان اجماعا فيكون فعلا له وكذا الكفر اذ لا قائل بالفصل وايضا تلك الآيات معارضة
بالآيات المصرحة بالهداية والضلال والختم نحو يضل به كثيرا ويهدي به كثيرا ختم الله على قلوبهم وهو يدل على
حقايقها كما هو الظاهر منها وانت تعلم ان الظواهر اذا تعارضت لم تقبل شهادتها خصوصا في المسائل العقلية
ووجب الرجوع الى غيرها من الدلائل العقلية القطعية وقد ذكرنا فيما سبق من الكلام ما يغني في اثبات هذا
المقصد واما ما استدل به على تعدد الخالقين من قوله تعالى فتبارك الله احسن الخالقين فالمراد بالخالقين
هنا ما يدعي الكافرون من الاصنام وكانت تقول لهم تبارك الله الذي هو احسن من اصنامكم الذين
تعبدون من دونكم فانهم لا يقدرون على خلق شيء والله خلق مثل هذا الخلق البديع المعجب والمراد من
الخالقين المقدرين للخلق كالمصورين لا انه تعالى اثبت لنفسه شركاء في الخلق ولكن المعتزلة ومن تابعهم
يناسب حالهم ما قال تعالى واذا ذكر الله وحده اشمأزت قلوب الذين لا يؤمنون بالآخرة واذا ذكر الذين من
دونه اذا هم يستبشرون واقول قد سبق دفع اجوبة الناصب على التفصيل الذي يرتضيه اصحاب التحصيل ويقتضيه
لبه واما ما ذكره من معارضة تلك الآيات بالآيات الدالة على ان جميع افعال الله تعالى بقضائه وقدره
فمردود بان الآيات التي استدل بها المصنف من قوله تعالى تبارك الله احسن الخالقين ونحوها خاص و
التي استدل بها الاشاعرة عام فيجب حمل العام على الخاص كما تقرر في الاصول بان يراد من الآيات العامة
ما عدا افعال العباد فلا معارضة وايضا لما تمت الادلة العقلية للاشاعرة وقد تمت الدلائل العقلية الدالة على
مذهب اهل العدل يجب حفظ ظواهر هذه الآيات لمطابقتها العقل وصرف الآيات التي تمسك بها الاشاعرة عن
ظواهرها المخالفة اياه واما ما ذكره في تاويل قوله تعالى تبارك الله احسن الخالقين فمردود بما ذكرنا من وجوب
حفظ ظاهره مع ان كلا من التاويلين الذين ذكرهما اوهن من نسج العنكبوت واسخف من تاويل ملك
الموت واما ما ذكره بقوله ولكن المعتزلة ومن تابعهم يناسب حالهم ما قال تعالى الآية ففيه ان هذا اخرج من القياس
لانه انما يناسب حال من يسمى بالصفاتية القائلين بالصفات الزائدة المشاركة لذاته تعالى في القدم والمستغنية
عن خلق الله تعالى اياها ولا يناسب حال من يسمى باهل العدل والتوحيد لنفيهم مشاركة تلك الصفات مع الله تعالى وانما

ام نجعل الذين آمنوا وعملوا الصالحات

المشاركة

الى ذكرنا التي توجه الناصب من القول بخلق العباد لافعالهم فقد عرفت انه مجرد توهم لاحقيقة له اصلا

قال المصنف رفع الله درجته المطلب الحادي عشر في شرح شبههم اعلم ان الاشاعرة احتجوا على مقالتهم بوجهين
هما اقوى الوجوه عندهم يلزم منهما الخروج عن العقيدة ونحن نذكر ما قالوا ونبين دلالتهما على ما هو معلوم البطلان
بالضرورة من دين النبي عليه السلام الاول قالوا لو كان العبد فاعلا لشيء ما بالقدرة والاختيار فاما ان
يتمكن من تركه او لا والثاني يلزم منه الجبر لان الفاعل الذي لا يتمكن من ترك ما يفعله موجب لا مختار كما
يصدر من النار الاحراق ولا يتمكن من تركه والاول اما ان يترجح الفعل على الترك حالة الايجاد او لا والثاني
يلزم منه ترجيح احد طرفي الممكن على الآخر لا لمرجح لانهما لما استويا من كل وجه بالنسبة الى ما في نفس الامر وبالنسبة
الى القادر الموجد كان ترجيح القادر للفعل على الترك ترجيحا للمساوي بغير مرجح وان ترجح فان لم ينته
الى الوجوب امكن حصول المرجوح مع تحقق الرجحان وهو محال اما اولا فلامتناع وقوع حالة التساوي فحالة
المرجوح اولى واما ثانيا فلانه مع قيد الرجحان يمكن وقوع المرجوح فلنفرضه واقعا في وقت والراجح في آخر
فترجيح احد الوقتين باحد الامرين لا بد له من مرجح غير المرجح الاول والا لزم ترجيح احد المتساويين بغير مرجح
وينتهي الى الوجوب والا تسلسل واذا امتنع وقوع الاثر الا مع الوجوب والواجب غير مقدور ونقيضه ممتنع غير مقدور
ايضا فيلزم الجبر والايجاب فلا يكون العبد مختارا الثاني ان كل ما يقع فان الله تعالى قد علم وقوعه قبل وقوعه وكلما لم يقع
فان الله تعالى قد علم في الازل عدم وقوعه وما علم الله تعالى وقوعه فهو واجب الوقوع والا لم يقع لزم انقلاب علم الله تعالى
جهلا وهو محال وما علم عدمه وهو ممتنع اذ لو وقع انقلب علم الله جهلا وهو محال ايضا والواجب والممتنع غير مقدورين
فيلزم الجبر انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول اما اول ما ذكره من الدليلين للاشاعرة فقد استدل به اهل
المذهب وهو دليل صحيح بجميع مقدماته كما قرره واصحابنا رحمهم الله واما الثاني مما ذكره من الدليلين فقد
ذكره الامام الرازي على سبيل النقض وبين صورة دلائل الائمة الاشاعرة وقد ذكر الامام هذا النقض في شبهة
ما يرد التكليف والبعثة بهذا التقرير ثم ان هذا الذي ذكره في لزوم سقوط التكليف ان لزم القائل بعدم
استقلال العبد في افعاله فهو لازم لهم ايضا الوجه الاول ان ما علم الله عدمه من افعال العبد فهو ممتنع الصدور
عن العبد والا جاز انقلاب العلم جهلا وما علم الله وجوده من افعاله فهو واجب الصدور عن العبد والا جاز الانقلاب
ولا مخرج عنهما لفعل العبد وانه يبطل الاختيار اذ لا قدرة على الواجب والممتنع فيبطل التكليف ولوازمه لابتنائهما
على القدرة والاختيار بالاستقلال كما ذكرتم فما لزمنا في مسألة خلق الاعمال فقد لزمكم في مسألة علم الله تعالى بالاشياء
قال الامام الرازي ولو اجتمع جملة العقلاء لم يقدروا على ان يوردوا على هذا الوجه حرفا وقد اجاب شارح المواقف
كما سيرد عليك انتهى **واقول** الدليل الثاني ايضا مما ذكره صاحب المواقف وشارح التجريد بعنوان الاستدلال
ولم نره فيما وصل الينا من كتب فخر الدين الرازي بصورة النقض ولعله ان صح انه سماه نقضا فهو جرى منه على
ما قيل من ان محصل المعارضة نقض بان يقال لو كان دليلكم صحيحا لما صدق نقيض مدلوله لكن ثمه دليل دال
على صدقه فلا يكون صحيحا وعلى هذا فلا تنافي في الاستدلال والظاهر ان الناصب لما عجز عن اتمام ذلك الدليل احتال
في ذلك بتسميته نقضا لئلا يلزمه اثبات ما يتوجه على مقدماته من المنع والنقض ومثل هذه الحيلة لا يذهب
الا على من هو مثله في الجهل باطراف كلام الاقوام واما ما ذكره من ان ما الزم الاشاعرة يلزم مثله لاهل العدل
في مسألة علم الله تعالى فمدفوع بما سبق وسيجيء من ان هذا انما يلزم لو قلنا بان علمه تعالى علة للمعلومات واما
اذا قلنا انه تابع له كما هو التحقيق فلا كما لا يخفى ثم لا يذهب عليك ان الناصب ادعى ان ما يلزم الاشاعرة يلزم اهل
العدل من وجوه ولم يذكر الا وجها واحدا والظاهر انه اراد الوجه الذي ذكره وتذكر اجابه مع ابطاله الوجه المتقدم في ذلك

وان كان تلك الصعوبة بعيدة في بادئ العدم فافهم قال المص رفع الله درجته والجواب من الوجهين من حيث النقض
ومن حيث المعارضة اما النقض في الاول فلنغير وجه الاول وهو الحق ان الوجوب من حيث الداعي والارادة لا
ينافي الامكان في نفس الامر ولا يستلزم الايجاب وخروج القادر عن قدرته وعدم وقوع الفعل بها فانا
نقول الفعل مقدور للعبد يمكن وجوده عنه ويمكن عدمه فاذا خلص الداعي الى ايجاده وحصلت الشرائط وارتفعت
الموانع وعلم القادر خلوص المصالح الحاصلة من الفعل عن شوائب المفسدة البتة وجب من هذه الحيثية ايجاد
الفعل فلا يكون ذلك جبرا ولا ايجابا بالنسبة الى القدرة والفعل لا غير انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول هذا
الوجوب يراد به الاضطرار المقابل للاختيار ومرادنا نفي الاختيار سواء كان ممكنا في نفس الامر او لا و
كل من لا يتمكن من الفعل وتركه فهو غير قادر سواء كان منشأ عدم تمكنه عدم الامكان الذاتي للفعل او
عدم حصول الشرائط ووجود الموانع فما ذكره من النقض غير صحيح انتهى واقول ما ذكره مدفوع بان نفي الاختيار
على الوجه الاعم من الاختيار قبل الفعل وبعده خروج عن البحث لان الكلام في الاختيار والقدرة قبل الفعل واما
عند اختيار الفعل فلا يقدح وجوبه في الاختيار الشائع فيه لما تقرر من ان الوجوب بالاختيار يحقق الاختيار
ولا ينافيه والوجوب الحاصل من تحقق الدواعي والارادة الجازمة من هذا القبيل والحاصل انا نختار ان المرجح هو الارادة
وان الفعل يجب بها وهذا الوجوب لا ينافي الاختيار والتمكن من الترك بالنظر الى نفس القدرة بل يحققه لان القادر
هو الذي يصح منه الفعل والترك قبل تعلق الارادة الجازمة له وان وجب بعد تعلق الارادة به وبالجملة كون
الفعل واجبا بالغير لا ينافي كونه اختياريا في نفسه وان لا يكون كحركة الجماد وهو المراد وايضا من المقرر ان الشيء
ما لم يجب لم يوجد ولا شبهة ان هذا الوجوب وجوب بالغير فلو كان منافيا للاختيار لما صدق قادر مختار اصلا ومع
الوجوب لا يبقى التمكن من الفعل والترك كما لا يخفى واما ما ذكره الناصب في الحاشية بقوله لما امتنع ان يكون آه فهو اعتراض ذكره
في شرحي المواقف والتجريد وقد اجيب عنه بان الفعل انما يجب بتعلق الارادة العينية وهو انما يحصل بعد العلم بالنفع فيكون
هذا التعلق ايضا اراديا مسبوقا بتعلق آخر متعلق الى هذا التعلق وهكذا لكن هذه التعلقات امور اعتبارية فلا يلزم
الاستحالة لتسلسل فيها والحاصل انا نريد فعلا واحدا والعقل يجد بعد التأمل والتفصيل ان فيه صدر عنا تعلق
الارادة بهذا الفعل وتعلقها بهذا التعلق وهكذا وبالجملة الداعي وهو تعلق الارادة الجازم على ما في شرح القديم
للتجريد ويستفاد من كلام الشارح الجديد ايضا يوجب الفعل وحينئذ يتجه ان التعلق بالاختيار لا يلزم الاضطرار
وكونه اختياريا لا يلزم التسلسل المحال قال المص رفع الله درجته الثاني يجوز ان يترجح الفعل فيوجد او الترك
والعدم فيعدم ولا ينتهي الرجحان الى الوجوب على ما ذهب اليه جماعة من المتكلمين فلا يلزم الجبر ولا الترجيح من
غير مرجح قوله مع ذلك الرجحان لا يمتنع النقيض فلنفرض واقعا في وقت فترجيح الفعل في وقت وجوده في وقت
آخر قلنا ممنوع بل الرجحان الاول كاف فلا يفتقر الى رجحان آخر انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول لا يمتنع ان يكون
المرجح في وقت ترجح الفعل هو المرجح الاول ولا بد ان يكون هذا المرجح غير المرجح الاول لان هذا المرجح موجود
وقت الفعل مثلا في وقت عدمه وهذا ترجح الفعل فلو كان هذا المرجح موجودا عند عدم الفعل ولم يترجح به الفعل
فلا يكون مرجحا واذا ترجح به الفعل فيكون حكم النقيض متساويا ويلزم خلاف المفروض لانا فرضنا ان الفعل
يوجد في وقت ويعدم في آخر فلا بد من مرجح غير المرجح الاول ليترجح به الفعل في وقت وينتهي الى الوجوب والا
فيتم الدليل بلا ورود نقض انتهى واقول قد صرح المص بان من وجوه النقض هو الحق اشارة الى ان الوجه الثاني
ليس كذلك لكنه ذكر كذلك تعجيزا للاشاعرة وبالجملة هذا الوجه كما صرح به المص مبني على ما ذهب اليه جماعة
من المتكلمين من جواز وجود الممكن بالاولوية الذاتية وما ذكره الناصب في دفعه ماخوذ من الوجوه

طائفة اخرى من المتكلمين او الحكماء في نفي ذلك ولا ينبّئ شيء من ذلك عن مباشرتهما لا يخفى على من طالع هذا
المقام من الشرح الجديد للتجريد وحواشيه القديمة والجديدة وكان بعض مشايخنا رحمهم الله يبالغ في ذلك ويقول
ان هذا المطلب لا يتم بالاستدلال وان المحقق قدس سره اثبته في التجريد بدعوى البداهة حيث قال ولا ينافي
الاولوية الذاتية وغفل عن ذلك الشارحون وحملوا كلامه على ارادة الاستدلال وذكروا في تقريره ما استدل
به من تقدمه من العلماء فتوجه عليه ما يتوجه عليهم بتوجه عليه ايضا ان المفروض كفاية المرجح الاول الترجيح
الوجود في جميع وقات على العدم فيه ولم يلزم من البيان الاحتياج الى مرجح آخر لهذا الترجيح بل انما يحتاج الى ترجيح الوجود
في بعضها فان المرجح الاول على الوجود في بعض آخر منها واين هذا من ذلك تامل قال المص رفع الله درجته الثالث لم لا
يرجح القادر مع التساوي فان القادر يرجح احد مقدوريه على الآخر من غير مرجح وقد ذهب الى هذا جماعة من المتكلمين
ومثلوا ذلك بصور وجدانية كالجائع يخير بين رغيفين متساويين من جميع الوجوه فانه يتناول احدهما من غير مرجح
عين اى ظهر مرآة
ولا يمتنع من الاكل حتى يترجح لمرجح والعطشان يخير بين انائين متساويين من جميع الوجوه والهارب من السبع اذا عن
له طريقان متساويان فانه يسلك احدهما ولا ينتظر حصول المرجح واذا كان هذا الحكم وجدانيا كيف يمكن الاستدلال بخلافه
الرابع ان هذا الدليل ينافي مذهبهم فلا يصح لهم الاحتجاج به لان مذهبهم ان القدرة لا تصلح للضدين فالتمكن من الفعل يخرج
عن القدرة لعدم التمكن من الترك وان خالفوا مذهبهم من تعلقها بالضدين لزمهم وجود الضدين دفعة واحدة لان
القدرة لا تتقدم على المقدور عندهم وان فرضوا للعبد قدرة موجودة قبل وجود قدرة الفعل لزمهم اما اجتماع الضدين
او تقدم القدرة على الفعل فانظر الى هؤلاء القوم الذين لا يبالون في تضاد اقوالهم وتعاندها انتهى قال الناصب
خفضه الله اقول اتفق العقلاء العلماء على ان الممكن لا يترجح احد طرفيه على الآخر الا لمرجح والحكم بعد تصور الطرفين اي
تصور الموضوع الذي هو امكان الممكن وتصور المحمول الذي هو معنى كونه محتاجا الى السبب ضروري يحكم بديهة العقل
بعد ملاحظة النسبة بينهما ولذلك يجزم به الصبيان الذين لهم ادنى تمييز الا ترى ان كفتي الميزان اذا تساويا
لذاتيهما وقال قائل لو ترجحت احديهما على الاخرى بلا مرجح من خارج لم يقبله صبي مميز وعلم بطلانه بديهة فالحكم
بان احد المتساويين لا يترجح على الآخر الا بمرجح مجزوم به عنده بلا نظر وكسب والحكم مركوز في الطبايع البهائم
ولهذا تراه تنفر من صوت الخشب وما ذكر من الامثلة كالجائع في اختيار احد الرغيفين وغيره فانه لما
كان الحكم البديهي يجب ان يكون هناك مرجح لا يعلمه الجائع والعلم بوجود المرجح من القادر غير لازم
بل اللازم وجود المرجح واما دعوى كونه وجدانيا مع اتفاق العقلاء بان خلافه بديهي لدعوى باطلة لا تساوي
دعاويه والله اعلم واما قوله في الوجه الرابع ان هذا الدليل ينافي مذهبهم فلا يصح لهم الاحتجاج به لان مذهبهم
ان القدرة لا تصلح للضدين آه فنقول محصله عدم صلاحية القدرة للضدين لا يمنع صحة الاحتجاج بهذه
الحجة فان المراد من الاحتجاج نفي الاختيار عن العبد واثبات ان الفعل واجب الصدور عنه وليس له التمكن
من الترك وذلك يوجب نفي الاختيار فاذا كان المذهب ان القدرة لا تصلح للضدين وبلغ الفعل حد الوجوب
لوجود المرجح الموجب لم يكن العبد قادرا على الترك فيكون مجبرا لا مختارا وهذا هو المطلوب تحقيقه يقول ان كون
القدرة غير صالحة للضدين يوجب عدم صحة الاحتجاج بهذه الحجة فعلم انه من جهله وكودنيته لا يفرق بين ما هو مؤيد
لحجته وما هو مناف لها ثم ما ذكر انهم ان خالفوا مذهبهم من تعلقها بالضدين لزمهم اما اجتماع النقيضين او تقدم القدرة
على الفعل فهذا شيء يخترعه من عند نفسه ثم يجعله محذورا والاشاعرة انما نفوا هذا المذهب وقالوا ان القدرة لا تصلح
للضدين لان القدرة عندهم مع الفعل فيجب ان لا يكون صالحا للضدين والا لزم اجتماع النقيضين انظر وتعاشى
السلبيا لهذا الشارح الحلي الذي اعتاد سرقة المطيس شاطئ الغرابيب ان هذا الكلام حطب برق كيف فسا الخبل

وجعله اعتراضا الحمد لله الذي فضحه في آخر الزمان والحمد لله جعله وعصبه من اهل الايمان انتهى **واقول** نعم قد اتفق

العقلاء على ذلك لكن وجه كلام الشيخ الاشاعرة المعزولين من العقل وهم فجوزوا ان يرجح القادر فعله لمجرد الارادة

بلا داع يخصص بها وتمثلوا بما ذكره المص من الامثلة الوجدانية ومن صرح بنسبة ذلك الى الشيخ الاشعري ابتاعه الابهري

الابهري الاشعري في محاكمته والقيم محاشية على شرح المختصر وفي مطالع اصحاب الناصب ذلك عنها ومن العجب

ان الناصب شتم القايل بذلك ولم يعلم ان ذلك الشتم يرجع الى شيخه وامامه ولم يتميز من غاية البهت حلفه من

امامه ونحن نذكر لتلك النسبة الحديث الذي صححه المحدثون من الاشاعرة في شان ابي بكر وهو قولهم قال رسول الله

وضع ابو بكر في كفة ميزان وجميع الناس في كفة اخرى فرجح الكفة التي كان فيها ابو بكر ولا يلتفت الى ما نقل عن

البهلول في رد ذلك من انه لو صح هذا الحديث لكان في ذلك الميزان عيب البتة لانه كان ذلك اقضيا الاجبر

كلانه حجة على الاشاعرة ثم من هذا القبيل ايضا قولهم بجواز تفضيل المفضول في باب الامامة وتصريحهم بتفضيل اهل الكفر

على من عليه السلم مع روايتهم عن النبي صلى الله عليه وآله انه قال لضربة علي يوم الخندق افضل من عبادة الثقلين

الى يوم القيمة الا ان يقال ان ابا بكر ليس من الثقلين بل نقول انه يجوز عندهم تعذيب الله تعالى للانبياء والاولياء والمطيعين

وكل المحققين والاشرار العاصين ايضا من غير ترجيح المرجح الا ان يعني فكيف يستبعد منهم تجويز الترجيح بلا مرجح

فانهم وبالجملة مخالفة صريح العقل شان الاشعري واصحابه المعزولين عن العقل فلا وجه للاستدلال الا ان يعني

على نفي قولهم بجواز الترجيح بلا مرجح بكون ذلك مخالفا لاتفاق العقلاء واما ما ذكره في جواب الوجه الرابع من

بان المص قدس سره لم يمنع صحة سوق المقدمات المذكورة في الدليل وارتباط بعضها ببعض وتحقق شرايط صورتها

واستلزامها لما قصدوه من نفي الاختيار بل اراد ان مادة المقدمة المذكورة في الدليل بقولهم لو كان العبد

فاعلا لشيء ما بالقدرة والاختيار فاما ان يتمكن من تركه او لا لا تصح بناء على ما اصلوا من ان القدرة لا تصلح

للضدين لان التمكن من الفعل على هذا الاصل لا تقدر على الترك فيخرج عن ان يكون قادرا على الشيء بوصف

بالقدرة واجراء الترديد فيه بانه اما ان يتمكن من الترك او لا وهذا نظير ما قيل من انه على تقدير نظرية كل من

التصورات والتصديقات لا يمكن الاستدلال على بطلان نظريتها لان المستدل على الابطال ان سلم نظرية مقدمات

دليله لا يحصل مطلوبه وان ادعى بداهة بعضها يحصل في التقدير والقول بان ما ذكره الناصب من الغرض و

الترديد يجب ان يكون على جهة الزام اهل العدل مخالف لما اشتهر منهم من كون ذلك الدليل تحقيقيا وما ذكره

آنفا سابقا من انه دليل صحيح بجميع مقدماته فتامل نعم ان الناصب لجهله بقواعد المنطق بل لخروجه عن ذوي النفوس

ومدركي المعقولات لم يفرق بين فساد مادة القياس وفساد صورته ولم يفهم ان لزوم النتيجة المذكورة انما هو

لتسليم الناصب المقدمة التي ذكرها في قياسه الفاسد فان القياس وان كان فاسد المقدمات اذا سلمت لزم

منها قول آخر ولم يعلم ان المص لا يسلم بعض المقدمات لانه يسلم المقدمات ويمنع اللزوم واما ما ذكره من ان قول

المص انهم خالفوا مذهبهم من تعلقها بالضدين لزمهم ان ينفي بعضهم من عند نفسه ثم يجعله معد دراية ان كلام

هنا مع ما ذكره سابقا يرجع الى ايراد ترديد على الدليل المذكور لا يلزم ان يكون كلا شقي الترديد مرادا واقعا او

مطابقا لمذهب المستدل بل يكفي فيه الغرض لان الغرض من الترديد حصر احتمالات الكلام والرد على كل منها الخ

الخصم ويقول ان اردت معنى لم تذكره انت ولا يتوجه عليه شيء مما ذكرت وكذا الكلام في ما ذكره من نفي الاشاعرة

لذلك المذهب فانظروا ايها العقلاء المؤمنين ان هذا الفضول المهان الزنديق في اصفهان انما هو

فساد ذريعة شعبه محل الزنديق من الزنادقة واستعماله في اصول السائل حاول اصلاح ما زعمه نتيجة وتنب

ارض تعويمه بكل ما خرج من منبع فيه وبالوعد ضرب وقد قيل **شعر** ولن يصلح العطار ما افسد الدهر

بسم الله الرحمن الرحيم

وبالجملة اي بعد السرقة الحطب باصل الحلة واعتذر منه بالحطب بالقرابة الحاصل من الآجام المتصلة والمظلة
وانما ناسب ذلك بحمالة الحطب التي هي من امهات بعض خلفاء النواصب وبتعليقه حال الحطب من سوق المدينة
لتمامه الثالث في باب بيت صاحب السكينة وقصد احراق الذين هم بحار الكرم سفينة والحرمة التي فتح الباب
دفع عنه الامان واوضح سوء عاقبته على اهل الايمان حيث طرده من ايران وابانه في التبراء اعني
مظهر الغرب من بلاد ما وراء النهر ووقفنا للعلم شرحه الذي اورثه لاهل النهر اعني شرح كتابه الذي يشهد
عليه بالعرب بما الاعجمي ونعته على علماء الدهر قال المص رفع الله درجته وفي الثاني من وجهين الاول المنع
بالمنع تبع الوضع فلا تاثير فيه فان التابع انما يتبع متبوعه ويتاخر عنه بالذات والمؤثر متقدم والثاني
ان الوجوب اللاحق لا يؤثر في الامكان الذاتي ويحصل الوجوب باعتبار فرض وقوع الممكن فان كل ممكن
على الاطلاق اذا فرض موجودا فانه حال وجوده يمتنع عدمه لامتناع اجتماع النقيضين واذا كان ممتنع
العدم كان واجبا مع انه ممكن بالنظر الى ذاته والعلم حكاية عن المعلوم ومطابق له اذ لا بد في العلم من المطابقة
بين العلم والمعلوم مطابقة والاصل في هيئة التطابق هو المعلوم فانه لولاه لم يكن علما من المطابقة لازم
بين نفس الشئ وفرض ما يطابقه بما هو حكاية عنه وفرض العلم هو بعينه فرض المعلوم وقد عرفت ان مع فرض
المعلوم يجب فكذا مع فرض العلم به وكما ان ذلك الوجوب لا يؤثر في الامكان الذاتي كذا هنا الوجوب ولا
يلزم من تعلق علم الله به وجوبه بالنسبة الى ذاته بل بالنسبة الى العلم انتهى وقال حفظه الله اقول قد ذكرنا
ان هذه الحجة ذكرها الامام الرازي على سبيل النقض الاجمالي في مبحث التكليف والبعثة وهذا صورة تقريره
ما علم الله عدمه من افعال العبد فهو ممتنع الصدور عن العبد والا جاز الانقلاب ولا مخرج عنهما لفعل العبد و
انه يبطل الاختيار اذ لا قدرة على الواجب والممتنع فيبطل التكليف ولحوقه لابتنائهما على القدرة والاختيار
بالاستقلال كما ذكرتم مما لزمنا في مسئلة خلق الاعمال فقد لزمكم في مسئلة علم الله تعالى بالاشياء وقال الامام الرازي
ولو اجتمع جملة العقلاء لم يقدروا على ان يوردوا على هذا حرفا الا بالتزام مذهب هشام وهو انه تعالى لا يعلم
الاشياء قبل وقوعها وقال الشارح للمواقف واعترض عليه بان العلم تابع للمعلوم على معنى انهما يتطابقان و
الاصل في هذه المطابقة هو المعلوم الا يرى ان صورة الفرس مثلا على الجدار انما كانت على الهيئة المخصوصة لان
الفرس في حد نفسه هكذا ولا يتصور ان ينعكس الحال بينهما فالعلم بان زيدا سيقوم غدا مثلا انما يتحقق اذا
كان هو في نفسه بحيث يقوم فيه دون العكس فلا مدخل للعلم في وجوب الفعل وامتناعه وسلب القدرة و
الاختيار والا لزم ان لا يكون تعالى فاعلا مختارا لكونه عالما بافعاله وجودا وعدما انتهى كلام شارح المواقف
فظهر ان الرجل اي الناصب الجاهل سرق هذين الوجهين من كلام اهل السنة والجماعة وجعلهما حجة عليهم جواب
الاول من الوجهين انا لا ندعي تاثير العلم في الفعل كما ذكر الناصب بل نلزم من تاخره عن المعلوم عدم تاثيره لزوم
انقلاب العلم جهلا والتابعية لا تدفع هذا المحذور لما ستعرفه وجواب الثاني من الوجهين انا نسلم ان الفعل
الذي تعلق به علم الواجب في الازل ممكن بالذات واجب بالغير لكن يحصل الوجوب الذي ينفي الاختيار ويجبر
به الفعل اضطرارا وهو حاصل سواء كان الوجوب بالذات او بالغير واما جواب شارح المواقف فنقول انا
لا نسلم ان العلم مطلقا تابع للمعلوم بل العلم الانفعالي الذي يتحقق بعد وقوع المعلوم هو تابع للمعلوم و
ان اراد بالتابعية التطابق فلا نسلم ان الاصل في التطابق هو المعلوم في العلم الفعلي بل الامر بالعكس
كما تحقق فان علم المهندس الذي يحصل به تقدير بناء البيت هو الاصل والعلة لبناء البيت واثبت
بعد فان تخالف شئ من اجزاء البيت ما قدره المهندس في علمه الفعلي لزم انقلاب العلم جهلا وان تعلم ان علم الله تعالى

الآجام جمع اجمة بالتحريك ... الاشجار الملتفة
ولا يخفى ان الغرض ... اناسب ...

اضرام وقود السعيرة
مراح

الابري ان علينا الطلوع ... الشمس ... بافعالنا ...
والكاشف ... علم ... انكم تعلمون ان لا يكون ... فاعلا ... الافعال
المذكورة ... يلزم ان لا يكون ... وجودا وعدما في الافعال
لانه عالم في الازل بافعاله ... يستلزم عدم القدرة وعدم
اما واجبة او ممتنعة ... يستلزم ذلك عدم وجود شئ من
الفعل الاستلزام
الموجودات

بالموجودات التي ستكون هو علم فعلي كعلم المهندس الذي يحصل من ذاته ثم يطابقه البيت كذلك علم الله تعالى بحسب حصول
من النظام الواقع ويتبعه وجود الكائنات فان وقع شيء من الكائنات على خلاف ما تقدم علم المعلول الازم
انقلاب العلم جهلا وهذا هو التحقيق انتهى واقول لا يخفى فيما ينقله الناصب لظهور خيانته وسلوك
فلانا في ايراد الامام الرازي لهذا على سبيل النقض ايراد غيره من الاشاعرة اياها على طريق الاستدلال كيف وقد
صرح شارح الجديد للتجريد في بحث العلم من الاعراض بان الاشاعرة استدلوا بهذا البحث قال ان الاشاعرة لما استدلوا
على كون افعال العباد اضطرارية بان الله تعالى عالم في الازل بصدورها عنهم فيستحيل انفكاكهم عنها لاستلزامه
خلاف ما علمه تعالى فكانت لازمة لهم فلا يكون اختيارية واجاب المعتزلة بان العلم تابع للمعلوم فلا يكون علة
قال الاشاعرة كيف يجوز ان يكون علمه الازلي تابعا لما هو متأخر عنه فانه يستلزم الدور فاجابوا بانا لا نعني
بالتبعية ههنا التأخر حتى يلزم الدور بل اصالة موازنيهما في التطابق انتهى واما جعله الناصب نقضا لتيسير تقريره
لورود الزام البحث عليه فاتم وبما قررناه من كلام شارح التجريد يظهر بطلان ما ذكره الناصب من ان الحق
شرف هذين الوجهين من كلام اهل السنة والجماعة آه واما ما ذكره في جواب الاول من الوجهين فرد ودفعه
لما كان المفروض انه تعالى يعلم المعدوم والفعل مثلا على الوجه الذي سيقع فيه بان يحصل في المعدوم اختلاف يجب انفكاكه عنه
جعل لو لم ما ذكره في جواب الثاني منهما فرغ تقريبا بانه لو كان الوجوب اللاحق منافيا للاختيار لما كان الله تعالى مختارا
فيما وجد من افعاله لان الشيء ما لم يجب لم يوجد فذلك الوجوب لاحق فيكون الله تعالى مضطرا غير مختار فيه وبطلانه مما
لا يخفى وتحقيق الكلام في ذلك انه مراد مع القدرة والاختيار على ان هذا الفعل بالنسبة الى ذات هذا الفاعل
ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل مع قطع النظر عن الامور العارضة الموجبة او المحيلة للطرف الآخر كما في الواجب تعالى
الحاصل من علمه تعالى بالفعل والترك خارج عن ذات الفاعل لاحق للفعل غير مؤثر فيه فلا يوجب سلب اختياره
الى اصل الفعل ولا عدم استحقاقه شيء من الثواب والعقاب ويوضح ذلك انه اذا كان رجل حمال مراده تعين كل
يوم ان ياخذ اجرة معينة على حمل قدر معين من الحمل مثلا من مكان الى مكان فامر سلطان قاهر لا يرد حكمه
الوصف ذات يوم بحمل شيء من ذلك بتلك الاجرة المقررة او ازيد منها في تلك المسافة المعهودة بعينها فان قاهرية
السلطان واقتداره في الواقع لا يوجب سلب اختيار المامور المذكور في ذلك الفعل لان الغرض انه كان يفعل ذلك
بطيب قلبه دائما ولو لم يقع اجبار السلطان له فعلا ذلك الفعل مع ظهور انه لم يمكنه التخلف عن امر ذلك السلطان
ان حصول القهر بالقوة ههنا لا يوجب سلب الاختيار لانه امر لاحق كذلك الايجاب الناشي من علمه تعالى بوقوع امر ذي
الفعل من المكلف لا يؤثر فيه ولا يوجب سلب اختياره وكونه معذورا في ذلك الفعل المحرم فقد تبين ان ما اورده مع
المذكور في شرح المواقف ايضا فكلام مختل ماخوذ عن بعض المتعربين وقد اطال الناصب فيه بما لا طائل تحته
انتحاله اياه لكل لعيد بل افسده حيث قرره بطريق المنع وخرج به عن قانون المناظرة كما لا يخفى على من تامل فيما
التي نقلناها من كلام شارح التجريد ومع هذا يمكن ان يدفع بان للامامية والمعتزلة ان يقولوا ان
باسمه عن فعل كعلم البناء بخصوصيات البناء قبل ان يصنعه لا انفعالي الا انا لا نسلم ان علمه تعالى بافعال العباد
كذلك وانما يسلم ذلك ان لو ثبت انه فاعل لافعالهم ولم يثبت عندنا ذلك بعد واذا لم يكن علمه تعالى بافعالهم
فعليا فلا مدخل له في وجوب هذه الافعال واسبابها كما توهم صاحب الشبهة وههنا دفع آخر تركناه
الايهام لضيق المقام قال المصنف رفع الله درجته واما المعارضة في الوجهين فانهما آتيان في حق واجب الوجود
تعالى فانا نقول في الاول لو كان الله تعالى قادرا مختارا فاما ان يتمكن من الترك او لا فان تمكن من الترك لم يكن
موجبا مجبرا على الفعل لا قادرا مختارا وان تمكن فاما ان يترجح احد الطرفين على الآخر او لا فان لم يترجح لم يوجد

الممكن المتساوي من غير مرجح فان كان ممالا فيجب ان يكون فعل العبد ممالا ايضا فبطل القول بعدم الفرق وان ترجح فاذا انتهى
الى الوجوب لزم الجبر والا تسلسل او وقع التساوي من غير مرجح فكلما تقولونه هنا نقوله نحن في فعل العبد انتهى
وقال الناصب خفضه الله اقول ذكر صاحب المواقف هذا الدليل في كتابه واورد عليه ان هذا ينفي كون الله تعالى قادرا
مختارا لامكان اقامة الدلالة بعينها فيقال لو كان تعالى موجدا لفعله بالقدرة استقلالا فلا بد ان يتمكن من فعله و
تركه وان يتوقف فعله على مرجح الى آخر ما مر تقريره واجيب عن ذلك بالفرق بان ارادة العبد محدثة فافتقر الفعل بتوقف على
مرجح هو الارادة الحادثة لكن ارادة العبد محدثة يتسلسل الارادة يخلقها الله فيه بلا ارادة واختيار منه وقيل
في الارادة التي تفرض صدوره تعالى عنه ارادة الله قديمة فلا يفتقر الى ارادة اخرى فظهر الفرق واندفع النقض وقول
هذا الجواب من جملة تشكيكات امام الناصب فخر الدين الرازي وقد رده سلطان المحققين قدس سره في التجريد بان قرره
الشارح الجديد بان هذا الفرق لا يدفع النقض المذكور اذ يقال ان لم يمكن الترك مع الارادة القديمة كان موجبا
لا قادرا مختارا وان امكن فان لم يتوقف فعله على مرجح استغنى الجائز عن المرجح وان توقف عليه كان الفعل معه واجبا
بكونه اضطراريا والفرق الذي ذكره في المدلول مع الاشتراك في الدليل دليل على بطلان الدليل وانما يندفع النقض
اذا بين عدم جريان الدليل في الصورة المتخلفة وقد اشار صاحب المواقف ايضا الى الجواب المذكور في شرحه لمختصر ابن الحاجب
حيث قال في مبحث الحسن والقبح منه ان تعلق ارادته تعالى قديم لا يحتاج الى مرجح متجدد ورد عليه سيد المحققين قدس سره
في حاشيته بانه ان اراد بالتعلق التعلق الذي يترتب عليه الوجود لم يكن قديما والا لزم قدم المراد وان اراد التعلق
المعنوي فهو يحتاج الى مرجح متجدد وهو التعلق الحادث الذي به الحدوث ولو قيل بان ارادته تعلقت في الازل بوجود
زيد في زمان مخصوص فعنده يوجد ولا حاجة له الى تعلق آخر لم يتم ايضا لاحتياج وجوده في ذلك الزمان الى تعلق
حادث فقدر يترتب عليه وجود كما صرح به فيما تقدم اشير وايضا يتوجه عليه ما قيل من انه لو اقتضى ذات الفاعل
مع هذا التعلق ان يحدث الحادث في زمان معين وذلك كان كافيا فيه يلزم وجود الحادث في هذا الزمان
في الازل وايضا على هذا التقدير كان محتاجا الى حضور ذلك الزمان ولم يكن كافيا في الاقتضاء فتامل هذا و
اما ما ذكره في حاشية هذا المقام من ان الكلام الذي ذكره المص نقض يسميه معارضة لجهله بآداب البحث ففيه
ان نسبة الجهل منعكسة فان التعبير عن النقض بالمعارضة اصطلاح آخر من ارباب المناظرة وقد استعمله المحقق
الطوسي قدس سره استاد المص رحمه الله في شرح الاشارات فظهر انه جاهل بالاصطلاح وغير مطالع لشرح الاشارات
او قاصر عن فهم ما فيه من الاشارات والبشارات قال المص رفع الله درجته ونقول في الثاني ان ما علمه الله تعالى ان
وجب ولزم بسبب هذا الوجوب خروج القادر عن قدرته وادخاله في الموجب لزم في حق الله تعالى ذلك بعينه و
ان لم يقتض سقط الاستدلال فقد ظهر من هذا ان هذين الدليلين آتيان في حق الله تعالى وهما انه يلزم خروج
الواجب تعالى عن كونه قادرا او يكون موجبا وهذا هو الكفر الصريح اذ الفارق بين الاسلام والفلسفة انما هو هذه
المسئلة والحاصل ان هؤلاء ان اعترفوا بصحة هذين الدليلين لزمهم الكفر وان اعترفوا ببطلانهما سقط احتجاجهم
بهما انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول قد عرفت في كلام شارح المواقف انه ذكر هذا النقض وليس هو من خواصه حتى
يفتخر به ويأخذ في الارعاد والابراق والطامات والجواب اما عما يرد من الدليل الاول فهو ان فعل الباري يحتاج
الى مرجح قديم يتعلق في الازل بالفعل الحادث في وقت معين وذلك المرجح القديم لا يحتاج الى مرجح آخر فيكون
مستقلا في الفعل ولو قال قائل اذا وجب الفعل مع ذلك المرجح القديم كان موجبا لا مختارا قلنا ان الوجوب
المترتب على الاختيار لا ينافيه بل يحققه فان قلت نحن نقول اختيار العبد ايضا يوجب فعله وهذا الوجوب
لا ينافي كونه قادرا مختارا قلت لا شك ان اختياره حادث وليس صادرا عنه باختياره والا تسلسل الكلام الى ذلك

وقد تقرر بان كون ارادته استقلالا فقد يقدر الى المرجح لزوم
النقض الذي ذكره في جانب ارادة العبد لا يتوجه الى المرجح
القديم انه لو كان كافيا في الفعل من غير احتياج الى مرجح اخر لزم
قدم الفعل لامتناع تخلف المعلول عن العلة التامة وان
لم يكف بل كان محتاجا الى امر حادث لم يتعلق الارادة
في المرجح هو التعلق يحتاج الى حادث آخر ويتسلسل الى امر قديم فيلزم
قدم تلك التعلقات فتامل سره في جميع الى الحادث في الانسلاب
...
قد ذكر هذا النقض المولى الفاضل ميرزا جان الشيرازي في بحث الحسن
والقبح في حاشيته على الشرح العضدي لمختصر الاصول وقال ...
حيث ان تفسير المعارضة برجع الى النقض ...

[illegible]

از بعد الرجوع ...

الاختيار وثمّ بل من غيره فلا يكون مستقلاً في فعله باختياره بخلاف ارادة البارئ فانها مستندة الى ذاته فوجوب
الفعل بها لا ينافي استقلاله في القدرة عليه واما ما يرد على الدليل الثاني فهو ان علم الله تعالى في ذاته مقارن لصفة
القدرة والارادة فان العلم بالشيء يتعلق بجميع ما يتعلق به الارادة والقدرة وخلق الموجودات وكل واحد من الصفات
الثلث يتعلق بمتعلقه من الاشياء وكل على ما يقتضيه فيقتضي العلم التعلق من حيث الانكشاف ومقتضى الارادة الترجيح
ومقتضى القدرة صحة وقوع الفعل والترك فلا يلزم الوجوب لان صفة العلم لا تصادم صفة القدرة لانهما قديمتان
متصاحبتان معا بخلاف الصفات القديمة القدرة الحادثة فان العلم القديم يصادمه ومقتضى العلم القديم سلب
منه القدرة وهذا جائز في الصفات الحادثة بخلاف الصفات القديمة فليتأمل ثم اجاب تأمل فان هذا اللؤلؤ ثمين
وبالتأمل حقيق واما ما ذكر من لزوم الكفر فهو من باب طاماته وترّهاته وهذا مما يدل على بلوغ غاية
فيه تقوية سفهاته وكثرة تعصبه بنى له على الكفر والتفسيق نعوذ بالله من جهل ذلك الفسيق انتهى **واقول**
من البين ان المص قدس سره متقدم على صاحب المواقف وسابق على تصانيف القاضي العضد من التحقيقات التي يتوهم
ملتقطة من كلام من تقدمه ومنتخب منه وملتبس لسوء الالتقاط والجمع فقد كان معروفا عن العقل والشرع الم
يشعر بان ذلك من خواص افاداته والتحرير في ذلك الشعر مفهوم من كلام المص للارعاد والابراق لا يتوقف على كونه
من خواصه بل يكفي فيه ان يكون من افادات اصحابه واما ما اتى به الناصب من الجواب عن نقض الدليل الاول فقد مر
ما يدفعه في الفصل السابق على هذا ونزيده توضيحا هنا ونقول ان ما ذكره في المرتبة الاخيرة المتعلقة بهذا الجواب من
قوله قلت لا شك ان اختيار العبد حادث الخ مردود بان كون اختيار العبد حادثا مسلم لكن عدم كونه صادرا عن العبد
غير مسلم وبان الاختيار في الفعل عبارة عن تعلق ارادة العبد مثلا بالفعل وهذا التعلق ارادي مسبوق بتعلق آخر
متعلق الى هذا التعلق وهكذا وهذه التعلقات امور انتزاعية اعتبارية لا استحالة للتسلسل فيها كما مر واما ما اتى
به من الجواب عما يرد على الدليل الثاني فيتوجه عليه وجوه من الخلل منها منع قوله مقتضى العلم القديم سلب القدرة عن
القدرة الحادثة فان ذلك انما يلزم لو كان العلم القديم علة للمعلوم المقدور وكان مخالفا لما علم الله تعالى في الازل وكلا
كلا المقدمتين ممنوعتان مفسدتان كما مرت الاشارة اليه ومنها ان ما زعمه الناصب من الفرق من باب التحقيق مفهوم
التوريض ودليل على كونه من الجهل بمحل عميق ومنها ان ما ذكره من ان لزوم الكفر من باب طاماته الخ فيه ان لزوم
اللزوم غير الالتزام فاذا لزم الكفر من الدليل بحيث لا يشعر به المستدل لا يلزمه الكفر ولا يحكم به عليه وان غير ان
مراد المص ان هؤلاء من اصحاب الناصب ان اعترفوا بصحة الدليلين بعدما اوضحنا لهم ما يلزم منها يلزمهم الكفر اذ الترجيح
يعترفون بالالتزام ولم يرد انه يلزمهم ذلك مع عدم شعورهم به حتى يكون من باب الطامات كما زعمه فغاية الامر ان يحكم
من الكفر من لم يصل اليه كلام المص قدس سره وايضاحه للزوم ذلك واما الناصب المتورط في العناد والعصبية فيلزمه
كفر اهل الجاهلية بعد اطلاعه على تلك الدلائل الجلية اعاذنا الله من تلك البلية **قال المص** رفع الله درجته فلينظر
العاقل من نفسه هل يجوز له ان يقلد من يستدل بدليل يعتقد صحته بها ابوه الفقيه وهو يوجب الكفر
واي عذر لهم عن ذلك وعن الخروج عن الكفر والالحاد فما لهؤلاء القوم لا يكادون يفقهون حديثا اعظمهم
ينطق بصريح الكفر على ما نرى في تلك الاقاويل التي لهم وقد عرفت انه يلزم منها نسبة الله تعالى الى كل قبيح تعالى الله
عن ذلك علوا كبيرا فليحذر المقلد ولينظر كيف هؤلاء القوم الذين يقلدهم فان استمروا الاثم بعد
البيان والايضاح اتباعهم كفاهم بذلك ضلالا وان رجعوا عن قولهم وتركوا اتباع الاهواء عرفوا الحق بعد
وفقهم الله تعالى لاصابة الصواب انتهى **قال الناصب** خفضه الله اقول قد عرفت ما قصدناه من دفع اعتراضاته
المعترضة الناشئة من كتب الاشاعرة ومن ضلالات المعتزلة وسلك مع المعتزلة في جنس ضلالتهم كتب ...

قد ذكر صاحب المواقف ذلك الدليل الابد على ان لا يكون بذلك التفصيل من خواص المص قدس سره فان ما في المواقف مع

دليل

بجب انه دم

ربما اكل بالليل بعض الاطعمة الرقيقة كماء الحمص يجري في الطريق فجاء الزبال واخذ الحمص من نجاسة بجعل
يتمه ويتلذذ به ونحوه من المطمر الحرص كالزبال يمر على فضلات المعتزلة ويأخذ منها الاعتراضات ويكتفي بها شارحا
العلماء ويسبهم الى ابشع انواع الكفر ويحسبهم يحسنون صنعا نعوذ بالله من الضلالة والله الهادي واقول مما لفقت
على ما ذكرناه في دفع مدافعة المدخولة المموهة التي دبجها له الشيطان والخاصديات ما انزل الله بها من سلطان
وانه في اكثرها قد عدل بعضهم عن اتمام الكلام على وفق اصول اصحابه الاشاعرة الى الحثالة وضع الهاوي الحري
الحاجز القاصرة عن مرتبة تلك الاصول الخاسرة وتفويت المقصود على حد جعل الصبيان عليه سالمرة وما اشبه
ولتبادر تلك الدعاوي التي بقيت على تلك الاصول المموهة الا كما يخلى عن عظيم وفيه حرصا على ما رآه خيالا في
لنا ان يتبع الموجود ولم يبل المفقود واما تمثيله بالزبال فكما ذكرناه سابقا انسب بحال اهل اصفهان وحليم
دائما الزبل الى الارض لحب المهان واما الفضلات فهي مشتقة من فضل بدر وزبهان وعدل الاعيان يكرمون رجل
ابن روزبهان قال المصنف رفع الله درجته المطلب الثاني عشر في ابطال الكسب اعلم ان ابا الحسن الاشعري واتباعه لما لزمهم
هذه الامور الشنيعة والالزامات الفضيحة والاقوال الباطلة من انكار ما علم بالضرورة ثبوته وهو الفرق بين الحركات
الاختيارية وبين الحركات الجمادية وما شابه ذلك التجأ الى ارتكاب قول توهم هو واتباعه الخلاص من شناعات
ولا تخلص منها بل فقال مذهبا غريبا عجيبا لزمه بسببه انكار العلوم الضرورية كما هو دأبه وعادته فيما تقدم
من انكار الضروريات فذهب الى اثبات الكسب للعبد فقال الله تعالى موجد للفعل والعبد مكتسب له فاذا طولب بتحقيق الكسب وما هو
وانه بعينه بقي في حاجة تدعو اليها اضطرب هو واصحابه في الجواب عنه فقال بعضهم معنى الكسب خلق الله تعالى الفعل عقيب اختيار
العبد الفعل وعدم الفعل عقيب اختيار العدم فمعنى الكسب اجراء العادة بخلق الفعل عند اختيار العبد وقال بعضهم معنى الكسب
ان الله يخلق الفعل من غير ان يكون للعبد فيه اثر البتة لكن العبد يؤثر في وصف كون الفعل طاعة او معصية فاصل
الفعل من الله تعالى ووصف كونه طاعة او معصية من العبد وقال بعضهم ان الكسب غير معقول لا معلوم مع انه صادر
من العبد انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول قد تقدم ان مذهب الشيخ ابي الحسن الاشعري ان افعال العباد الاختيارية
مخلوقة لله تعالى مكسوبة للعبد والمراد بكسبه اياه مقارنته لقدرته وارادته من غير ان يكون هناك منه تأثير او
مدخل في وجوده سوى كونه محلا له هذا مذهب الشيخ ولو رجع المنصف الى نفسه علم انه على نهج الصراط المستقيم في التوحيد
وتنزيه الله تعالى عن الشركاء في الخلق مع اثبات الكسب للعبد حتى يكون قواعد الاسلام ورعاية احكام التكليف
والمدح والثواب والعقاب محفوظة مرعية من غير ان يلزم ايجاد الشركاء في الخلق ونحن انشاء الله تعالى نفسر كلام الشيخ
ونكشف حقيقة مذهبه على وجه يرتضيه المنصف وينقاد لتحقيقه المتعسف فنقول فهمهم من كلام الشيخ انه قد ركب
العبد للفعل مقارنة الفعل لقدرته وارادته تارة ونسبه بكون العبد محلا للفعل تارة وتحقيقه ان الله تعالى
خلق في العبد ارادة يرجح بها الاشياء وقدرة يرجح بها الفعل والترك ومن انكر هذا فقد انكر اجلى الضروريات وعند
حدوث الفعل هاتان الصفتان موجودتان في العبد حادثتان عند حدوث الفعل فاذا اتجها العبد بقبول
ما بين الصفتين لا ايجاد الفعل وذلك الفعل ممكن والممكن اذا تعلقت به القدرة والارادة وحصل الترجيح فيه
يجب لا محالة تقدم الارادة القديمة الدائمة الالهية والقدرة القديمة فاوجد الله بها الفعل لكونهما اقوى
من الارادة والقدرة الحادثة والصفة القوية تغلب الصفة الضعيفة كالنور القوي يغمر النور الضعيف وجذب
فاوجده الله تعالى الفعل وكان قبل الايجاد ثمة صفة لاختيار العبد الى ايجاد ذلك الفعل ولكن سبقت
القدرة الالهية فاوجدته فبقي للفعل نسبتان نسبة الى العبد وهي ان الفعل كان مقارنا للتصميم والارادة
والاختيار نحو تحصيل الفعل وحصول الفعل عقيب تصميمه فعبر الشيخ عن هذه النسبة بالكسب لان الغالب في القرآن

ابطال الكسب

[illegible]

ذكر الكسب عند ارادة ترتب الجزاء والثواب والعقاب على فعل العبد ونسبته الى الله تعالى وهو انه كان خالقا له
موجدا اياه وهذا معنى كون الفعل مخلوقا لله تعالى مكسوبا للعبد ثم ان فعل العبد صفة للعبد فيكون العبد
محلا له لان كل موصوف فهو محل لصفته كالاسود فانه محل السواد فيجوز ان يقال باعتبار كون الفعل صفة له انه
كسبه ومعنى الكسب كونه محلا له والثواب والعقاب يترتب على المحلية كالاحراق الذي يترتب على الحطب بواسطة كونه
محلا له لليبوسة المفرطة وهل يحسن ان يقال لم ترتب الاحراق على الحطب بسبب كونه محلا لليبوسة والحال ان
الحطب لم يحصل بنفسه هذه اليبوسة واي ذنب للحطب حتى يحصل الاحراق الا الظلم والجور والعدوان ان حسن ذلك
حسن ان يقال لم جعل الله تعالى الكافر محل الكفر ثم احرقه بالنار والعاقل يعلم انه لا يحسن الاول فلا يحسن الثاني
فتتبع جهدك لتنيل ما حققناه في هذا المقام في معنى الكسب الاشعري بحيث لا يبقى للشبهة بعد هذا التوضيح مكان ليكون
على بصيرة فتعلم ضرر القاء الشبهة في مجاوزة غايتها واغالة الغولية مهيجا لها يلتزم ونعم ما قلت شعر
لهم الحق من الاشعري التريجيني طلوع الشمس وكن عن المعتزلي فانظر الى هذا اللكع الباطل كيف يفتري في
معنى الكسب وخلط المذاهب والاقوال كحاطب الليل وجعله غاية فطوى ما لا ينبغي والله تعالى مجازيه انتهى واقول تقرير
بيان ان الاشعري في ذلك على شفا جرف هار وسيظهر من هذا الكتاب في الفناء انه على متن ? وقد سبق لنا
ما يعلمك ان القدماء لا يقبل من الاشاعرة سنة هذا التمويه الذي سموه بالتوجيه وانه لا يلزم العدلية الشرك الذي
توهمه الناصب الشقي وانه لا اتفاق للاشاعرة بعد ذلك بامارة احكام التكليف والتنبيه والتعذيب واما ما ذكره من
التخفيف وشوبه بالاعراض ضعيف لانا سلمنا ان اصل القدرة والارادة مخلوقتان في العبد لكن الفعل انما يتحقق بالارادة
الجازمة الجامعة للشرائط وارتفاع الموانع كما سبق وهي اختيارية بيان ذلك انه اذا حصل لنا العلم بنفع فعل تحصل
به الارادة بلا اختيار منا لكن تعلق الارادة به غير كاف في تحققه ما لم تصر جازمة بل لا بد من انضمام كف النفس من تمام
الارادة جازمة موجبة للفعل فانا قد نريد شيئا ومع هذا نأبى ونكف نفسنا عنه لحياء وحشمة وذلك الكف ترك
يستند وجوده على تقدير تحققه الى وجود الداعي اليه فان عدم علة الوجود علة العدم وعلم الداعي الى هذا الترك
هكذا وغاية ما يلزم من التسلسل في العدميات ولا استحالة فيه وبالجملة الارادة الجازمة اختيارية لاستناد عدم الكف
المعتبر فيها بالاختيار ان لم يكن نفسها ارادية ولا يلزم التسلسل المحال واما ما ذكره من ان الممكن اذا تعلق به
القدرة والارادة وحصل الترجيح تقدم الارادة القديمة الدائمة الالهية الخ فمن قبيل الوهم بالشبه والتزام المحال
ومعانيه لبعض عقلاء الانام وايضا يدل ذلك على ان ارادة الله تعالى اختياره لفعل من الافعال يجب ان
يتقدم على فعل العبد وليس كذلك لانك قد عرفت فيما سبق ان ارادة الله تعالى عبارة عن العلم بما في الفعل من
المصلحة فلا معنى لقوله تقدم الارادة القديمة الى ايجاد الفعل وبهذا يندفع شبهة اخرى لهم في هذا المقام
وهو انه لو اراد الايمان من الكافر والطاعة من العاصي وقد صدر الكفر من الكافر والمعصية من العاصي لزم ان لا يحصل
مراد الكافر والعاصي فيلزم ان يكون الله تعالى مغلوبا والكافر والعاصي غالبين عليه بل يلزم ان يكون اكثر ما يقع
من عباده خلاف مراده والظاهر انه لا يصير عليه السلطان مع رعية من عباده شيء وجه الدفع ان ارادة
الله تعالى عبارة عن العلم بما في الفعل من المصلحة فلو علم الله ان في الفعل الفلاني مصلحة ولم يختر العبد ذلك الفعل
باختياره نفسه ولم يلزم منه مغلوبيته ولا نقص اذ ليس بين علمه تعالى بالمصلحة في الفعل وبين عدم اختيار
العبد اياه تناف وتعارض حتى يلزم هناك المغلوبية نعم لو اختاره تعالى واختار العبد نقيضه وحصل مختار
العبد دون مختاره تعالى للزم المغلوبية لكن ما نحن فيه ليس من هذا القبيل واما ما ذكره من ان في
القرآن ذكر الكسب عند ارادة ترتب الجزاء والثواب والعقاب على فعل العبد فمعترض بانه كيف يجعل الكسب ?

نار الحكم كالمشارق

الهواء اللجو كالمواقق التهمة المغارة الجبعية ق

تلقف بالكسر حوش الكهور فلعوصا من نورها
فلعوصا دانية من الله الضعيف
ان قلت من شدة الزمان

كيف وهم ما اورده المحقق قول الاستاذ ابي اسحق الاسفرايني وهو ان
اصل فعل العبد بمجموع القدرتين على ان تؤثر
قدرة العبد يجوز ان يكون باختيار منه تعالى بحكمة فيه
ذلك كما ذكر ملا فاضل السمرآبادي في حاشيته
على شرح العقائد النسفية منه رحمه

في القرآن

في القرآن على المعنى الذي ذكره الشارح مع انه لم يجئ في اللغة التي نزل بها القرآن بشيء من المعاني التي ذكروها
لهم وانما ذلك اختراع منهم من عند انفسهم فرارا عن الجبر المحض كما مر ولهذا قيل ان مذهب الاشعري من الجبر
المحض الى الكسب كالهرب من المطر الى الميزاب اذ قوله به يشتمل على جميع مفاسد الجبر مع ارتكاب امر زائد
غير معقول ثم اي دلالة لقلبه ذكر الكسب عند ارادة ترتب الجزاء على كونه من الكسب المعنى الذي ذكره الاشاعرة
دون الفعل بمعناه الحقيقي الصادق على الخلق وهل هذا الا دعوى منهم على وهم والقرآن مع الخلق والفعل والحدث
وهو ايجاد ما لم يكن غاية الامر اذا كان ذلك الايجاد بلا آلة كما في فعل الله تعالى يقال انه خلقه واذا كان بالآلة
كما في فعل العبد يقال فعله وكذا الكلام في الكسب فانه انما يطلق على فعل العبد لانه يقصد به ايصال نفع اليه
او دفع مضرة عنه ولما كان الله تعالى منزها عن النفع والضر لا يطلق على فعله الكسب فاحفظ هذا واما ما ذكره
من ان الثواب والعقاب يترتب على المحلية كترتب الذم على الجماد باعتبار كونه محلا للعيوب كذبه وهو من قبيل
كالايجي والقياس على الحطب وان لظهور انتفاء القدرة والارادة فيه قوله وهل يحسن ان يقال لم يترتب الاحراق
على الحطب قلنا نعم لا يحسن قوله وهل هذا الا الظلم والجور والعدوان قلنا هنا امران احدهما خلق قوة
الاحراق في الحطب وثانيهما صرف الحطب نحو الاحراق بضم النار اليه والاول ليس بظلم ولا عدوان لان نفعه اكثر من ضرره
وخيره اعظم من شره كما لا يخفى والثاني ظلم وعدوان لكنه فعل العبد دونه سبحانه واما قوله وان حسن ذلك حسن
ان يقال لم يجعل الله الكافر محلا للكفر ثم احرقه بالنار فمدفوع بان الله تعالى لم يجعل الكافر محلا للكفر وانما جعله
محلا للفطرة الصحيحة كما ورد في الحديث المشهور وهو باختيار الشيء جعل نفسه محلا للكفر فلهذا لا يحسن ان يقال
لم يجعل الله الكافر محلا للكفر لا للقياس الفاسد الذي ذكره الناصب وخلاصة الكلام في هذا المقام ان الكسب بالمعنى
الذي يريدونه لا يوجب خلاصهم عن الشناعة والملام لما مر وسيجيء اليه الاشارة وكلام المصنف قدس سره من ان العبد ان
استقل بادخال شيء في الوجود بطل ما قالوا اه وقدرة العبد لا يؤثر وان لم يستقل فلا يكون كاسبا ويكون الكل
بقدرة الله تعالى وهو مخالف للضرورة والبرهان وقال البزدوي الحنفي في اصوله وشارحه الصدر ان افعال العباد
لكان بقضاء الله وقدره ومشيته وارادته وخلقه وايجاده لكنه نفى وقدره وشاء حصولها ووجودها الى آلات
العباد بعد خلق الاختيار منهم وجعلهم في صورة الفاعلين الكاسبين وهذا جبر بصورة الاختيار وافعال بصورة الفعل
شعر نجبر بجبر واختيار بصورته فلا تترك المعنى ولا تهذر التصوير فمن اخذه الصورة بهجره ومن ترك المعنى فقد [illegible]
والحق المنع بينهما الشيء والانصاف ان الاختيار الشرعي والكسب المعنى على تقدير تحصيل معناه يصلح لجعله سببا للثواب لانه
فضل في المآل كما اشرنا اليه سابقا اما جعله سببا للعقاب فمشكل جدا لان ذا لم يكن فاعلا وكان كسبه وفعله صوريا
كان جعله سببا للعقاب وبناء العقاب عليه باعتبار حقيقة الفعل جورا وظلما تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا مع انه
لا يظهر بعد خلق الاختيار في العبد وجعله كاسبا صورة وماخوذا بحسبه فائدة فتأمل واما [illegible] الناظرين للتوبيخ
تشنيع جهدهم لنيل ما ذكره في تحقيق الكسب فهي كالكسب لا حقيقة لا معنى له لانه قد بذل جهده في ايراد التحقيق لترويج
هذا المطلب المشق بما يعجز عنه كسب غيره ولا يبلغ اليه احد في سيره واما ما ذكره من البيت فقابل ببيتين احدهما
قول بعضهم شعر الاشعري عن الشعور بمعزل عرج شاعر مكسف اعزل ما كسب عند الناظرين بادون الشعور ندا فلكه معزل
[illegible] الاصوات الى هذا الناصب الشقي كيف بذل جهده وقواه في ترويج كاسد الاشعري الذي اتبع هواه مع
علم انه ذلك الشيخ المبهوت الذي ورث الحماقة عن جده ابي موسى وكان من العقل والشعور بعيدا فلم يكن
له من الحماقة خلاصا الى ان لعب به عمرو بن العاص واورده مورد طعن العام والخاص حتى حكي ان رجلا رأى
في طريق [illegible] ولدا لابي موسى المذكور يمشي في الارض مرحا متبخترا فقال الرجل لصاحبه كان [illegible]

اقتباس من قوله تعالى ولا تمش في الارض مرحا

الاحمق انه يتبختر في الشعر وجه كانه يظن ان اباه كعب بن عمرو بن العاص وانا اظن ان ذلك الناشي كان ابو الحسن
شيخ هذه البهايم والمواشي وانه كاشف الغواشي قال المصنف رفع الله درجته وهذه الاجوبة فاسدة اما الاول فلان
الاختيار والارادة من جملة الافعال فاذا جاز صدورها عن العبد فليجز صدور اصل الفعل منه واي فرق بينهما
واي حاجة وضرورة الى التمحل بهذا وهو ان ينسب القبايح باسرها الى الله تعالى وان ينسب الله تعالى الى الظلم والجور
والعدوان وغير ذلك وليس بمعلوم وايضا دليلهم آت في نفس هذا الاختيار فان كان موجبا امتنع اسناده الى العبد
وكان صادرا عن الله تعالى وان لم يكن موجبا امتنع الاحتجاج به وايضا اذا كان الاختيار الصادر عن العبد موجبا
لوقوع الفعل كان الفعل مستندا الى فاعل الاختيار اما العبد او الله فلا وجه للتعلق بهذه الوسايط وان لم يكن موجبا
لم يبق فرق بين الاختيار والاكل مثلا في نسبتهما الى ايقاع الفعل وعدمه فيكون الفعل من الله تعالى لا غير من غير شركة
للعبد فيه وايضا العادة غير واجبة الاستمرار فجاز ان يوجد الاختيار ولا يخلق الله الفعل عقيبه ويخلق الله تعالى
الفعل ابتداء من غير تقدم اختيار فح ينتفي المخلص بهذا العذر قال الناصب خفضه الله اقول قد علمت معنى الكسب كما
ذكره الشيخ واما هذه الاقوال التي نقلها من الاصحاب فالبنا في كتبهم ولكن ما اورده على تلك الاقوال فجوابه اما الايراد

القوله

على الاول وهو ان الاختيار والارادة من جملة الافعال فباطل لانهما من جملة الصفات وهو يدعي انهما من جملة الافعال
واصحابه قائلون بان الارادة مما يخلقه الله في العبد والعبد بها يرجح الفعل فالحمد لله الذي انطقه بالحق وهو بريء
منه فانه صار قائلا بان بعض افعال العبد مما يخلقه الله تعالى ولكن ربما يدفعه بان بعض الافعال الاضطرارية لا يمتنع
لكافة ان يقال الاختيار فعل اضطراري واما قوله دليلهم آت في نفس هذا الاختيار فجوابه ان الاختيار فعل ليس من
الافعال فيكون مخلوقا لله لانه ممكن وكل ممكن فهو مقدور لله تعالى فالاختيار مقدور لله تعالى فيكون مخلوقا له
فكيف يقال ان الفعل يخلقه الله عقيب الاختيار فجوابه ان الاختيار من الصفات التي يخلقها الله تعالى اولا في العبد
كسائر صفاته النفسانية وكيفياتها المعقولة والمحسوسة ثم يترتب عليه الفعل على ما ذكر من المحذور لانا
نختار ان الدليل صحيح وليس هو مستندا الى العبد وهو صادر عن الله تعالى واما قوله اذا كان الاختيار الصادر
عن العبد موجبا لوقوع الفعل كان الفعل مستندا الى فاعل الاختيار الى آخر الدليل فجوابه انا نختار ان الاختيار
صادر عن الله تعالى لا عن العبد وايضا نختار ليس موجبا للفعل قوله لم يبق فرق بين الاختيار والاكل
في نسبتهما الى ايقاع الفعل وعدمه قلنا ممنوع لما مر من ان الاختيار صفة توجب للعبد التوجه نحو تحصيل الافعال
ويخلق الفعل عقيب توجه العبد للاختيار والفعل مقارن لذلك الاختيار وليس الاكل كذلك والفرق
واضح واما قوله العادة غير واجبة الاستمرار فجاز ان يوجد الاختيار ولا يخلق الله الفعل عقيبه فنقول هذا
هو المدعى والمراد بالجواز هو الامكان الذاتي وان خالفته العادة ونحن لا نريد مخلصا باثبات وجوب
خلق الفعل عقيب الاختيار انتهى واقول قد علم ايضا ان معنى الكسب كما ذكره شيخ الناصب لا يحصل له والاقوال
الباقية فهي مذكورة في كتاب الطوالع للبيضاوي وشرح المقاصد للتفتازاني وغيرهما من كتبهم فمن شاء
فليطالع ثمة وسيعترف الناصب بان القول الثاني من هذه الاقوال مذهب القاضي ابي بكر الباقلاني
من الاشاعرة فتعلم ان انكاره لذلك عناد واما ما ذكره من ان الارادة من جملة الصفات دون الافعال
فسقوطه ظاهر لان ما هو من جملة الصفات هو المريدية واطلاق الصفة على الارادة مسامحة من باب
اطلاق المصدر وارادة المشتق وكذا الكلام في الكلام بل العلم والقدرة والحيوة ايضا فان من طالع
صرف الزنجاني ونحوه يعلم ان الارادة بمعنى خواستن وكذا العلم بمعنى دانستن من الافعال والمصادر
عند نحويي صرفهم في مبادي العلوم والنوادر واما ما زعم الناصب المرتاب من ان المص نطقه بالحق

من الرامة

في هذا الباب وان ناح بذلك كأنه وجد ثمرة الغراب فقد وقع دعانا لا نفع بها وتحقيقه ما سبق من ان اصل
الارادة مخلوقة لله تعالى والارادة الجازمة فعل للعبد ثم القول بان الاختيار فعل اضطراري انما يكون
كما جرى كما ذكره الناصب لو اريد بذلك ان اختيار العبد مثلا فعل اضطر العبد نفسه اليه واما اذا اريد
انه فعل اضطر الله تعالى او غيره العبد اليه بان قال له على سبيل الجبر والقهر اختر هذا فلا وايضا ان ما توهمه
الموهم من مقابلة الاختيار للجبر والاضطرار ولم يعلم ان احد المتقابلين ربما يتعلق بالمقابل الآخر كتعلق
التصور بالتصديق مع كونهما قسمين متقابلين للعلم واما ما ذكره من المرتبتين الآتيتين في الجواب عنها فما
علمتهم ان مراد المصنف من الاختيار والارادة اللذين حكم بكونهما فعل العبد اصل الاختيار والارادة وقد
علمت ان المراد الاختيار الجازم والارادة الجازمة واما قوله فنقول هذا هو المدعى والمراد بالجواز الامكان الذاتي فاعلم
انه اراد بيان ان ما ذكره المصنف من جواز ان يوجد الاختيار ولا يخلق الله الفعل عقيبه مدعانا والمراد بالجواز المأخوذ في
هذا المدعى هو الامكان الذاتي الذي يجامع العادة وانت خبير بانه اذا سلم امكان ان يوجد الاختيار ولا يخلق الله
الفعل عقيبه وسلم ان العادة غير واجبة الاستمرار فالمانع من خروج الامكان الى الفعل وكيف يحصل الامان من
الوقوع بان لا يخلق الله الفعل عقيب وجود الاختيار قال المصنف رفع الله درجته اما الثاني فلان كون الفعل
طاعة او معصية اما ان يكون نفس الفعل في الخارج او امرا زائدا عليه فان كان الاول كان ايقاعه مستقلا بمنعه
من العبد شيء البتة فيبطل العذر وان كان الثاني كان العبد مستقلا بفعل الزائد اذ جاز اسناد هذا الفعل
فليجز اسناد اصل الفعل واي ضرورة للتخلص بمثل هذا العذر الفاسد الذي لا يتشبث بالاعتذار به اي فارق
بين الفعلين ولم كان احدهما صادرا عن الله تعالى والآخر صادرا عن العبد واسناد الملحقين في هذا الوصف
وان كان حقا عندهم امتنع اسناد هذا الوصف الى العبد وان كان باطلا امتنع الاحتجاج به وايضا كون الفعل
موافقا لامر الشريعة وكونه موافقا لامر الشريعة انما هو شيء يرجع الى ذات الفعل ان طابق الامر كان طاعة
والا فلا ح لا يكون الفعل مستندا الى العبد لا في ذاته ولا في شيء من صفاته فينتفي هذا العذر ايضا كما انتفى عنه
الاول وايضا الطاعة حسنة والمعصية قبيحة ولهذا ذم الله تعالى ابليس وفرعون على مخالفتهما امر الله وكل فعل
فعله الله فهو حسن عندهم اذ لا معنى للحسن عندهم سوى صدوره من الله تعالى فلو كان اصل الفعل صادرا من الله تعالى
امتنع وصفه بالقبح وكان موصوفا بالحسن فالمعصية التي تصدر من العبد اذا كانت صادرة منه تعالى امتنع وصفها
بالقبح فلا يكون معصية فلا يستحق فاعلها الذم والعقاب فلا يحسن من الله تعالى ذم ابليس وابي لهب وغيرهما ممن
لم يصدر عنهم قبيح ولا معصية فلا يتحقق معصية من العبد البتة وايضا المعصية قد نهى الله تعالى عنها اجماعا والقرآن
مملوء من المناهي والتوعد عليها وكل ما نهى الله عنه فهو قبيح اذ لا معنى للقبيح عندهم الا ما نهى الله تعالى عنه مع ان الفاعل
عندهم ليس الا الله تعالى صدوره من ابليس وفرعون وغيرهما من البشر وكل ما صدر من العبد فهو مستند الى الله تعالى والفاعل له هو الله
تعالى عندهم فيكون حسنا وقد فرضناه قبيحا هذا خلف واما الثالث فهو باطل بالضرورة اذ ليس ما لا يعقل
معقول وكفاهم من الاعتذار الفاسد اعتذارهم بما لا يعلمونه وهل يجوز لعاقل ان يسمح من نفسه المصير الى هذه
الجهالات والدخول في هذه الظلمات والاعراض عن الحق الواضح والدليل اللائح والمصير الى القول بما لا يرتضيه
العاقل ولا السامع ولا يهتدي هل يدفع عنهم ما التزموا به اولا وان هذا الدفع وصف من الصفات والوصف
انما يقوم بعد علم الذات فاذا لم يفهموه كيف يجوز لهم الاعتذار به فلينظر العاقل في نفسه قبل حلول رمسه
ولا يبغي للقول المحال ولا يمكن الاعتذار بمثل هذا المحال انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول القول الثاني
الذي ذكره في معنى الكسب هو مذهب القاضي ابي بكر الباقلاني من الاشاعرة ومذهبه ان الافعال الاختيارية من العبد

والقسر

[illegible]

[illegible]

وذلك

لانه بمجموع القدرتين على ان يتعلق قدرة الله تعا باصل الفعل وقدرة العبد بصفته اى كونه طاعة او معصية الى غير
من الاوصاف التى لا يوصف بها افعاله تعا كما فى لطم اليتيم تاديبا او ايذاء فان ذات اللطم واقعة بقدرة الله تعا و
تاثيره وكونه طاعة على الاول ومعصية على الثانى بقدرة العبد وتاثيره هذا مذهب القاضى وهو مقبول عند
عامة الاصحاب من الاشاعرة لشمول الادلة المبطلة لمدخلية اختيار العبد فى تاثير اصل الفعل تاثيره فى الصفة ايضا
وهذا الابطال مشهور فى كتب الاشاعرة فليس من خواصه واما باقى ما اورده على مذهب الكسب خاص بمذهب القاضى
فليس وارد عليه ونحن نبطله حرفا بحرف فنقول اما قوله كون الفعل طاعة هو كون الفعل موافقا لامر الشريعة
وكونه موافقا لامر الشريعة الخ فهو يرجع الى ذات الفعل الى آخر الدليل فجوابه انا لا نسلم ان كونه موافقا
لامر الشريعة شئ يرجع الى ذات الفعل واما المراد من رجوعه الى ذات الفعل ان كان المراد انه نفس ذات الفعل
او هو ذات الفعل فبطلانه ظاهر وان كان المراد انه يرجع الى الذات بمعنى انه وصف للذات فمسلم لكن لا يستلزم عدم
جواز اسناده الى الفاعل باعتبار الصفة وهذا اول الكلام ثم ما ذكر ان الطاعة حسنة والمعصية قبيحة وكل فعل
يفعله الله فهو حسن عندهم اذ لا معنى للحسن عندهم سوى صدوره من الله تعا فلو كان اصل الفعل صادرا من
الله تعا امتنع وصفه بالقبح وكان موصوفا بالحسن آه فجوابه ان الطاعة حسنة والمعصية قبيحة عند الاشاعرة لكن
معنى الحسن والقبح هو الشرع لا العقل وكل فعل يفعله الله تعا فهو حسن بالنسبة اليه وربما يكون قبيحا بالنسبة
الى المحل كالمعاصى قوله فلو كان اصل الفعل صادرا من الله تعا امتنع وصفه بالقبح قلنا المعصية صادرة من العبد
مخلوقة لله تعا وكل ما كان صادرا لله تعا كالخلق امتنع وصفه بالقبح والمعصية صادرة من العبد يجوز وصفه
بالقبح فلا يلزم شئ مما ذكره بتفاصيله واما قوله واما الثالث فهو باطل بالضرورة اذ اثبات ما لا يعقل غير معقول
فنقول هذا القول ان صدر من الاشاعرة يكون مراد القائل ان هناك شئ ينسب اليه وصاف فعل العبد ولا بد
من اثبات شئ لئلا يلزم بطلان التكليف والثواب والعقاب ولكنه غير معلوم الحقيقة وعلى هذا الوجه لا اطلاق
الكلام انتهى واقول لا يخفى ان القاضى لما عدل عن تصريح الاشعرى الى هذا لما راى فساد ذلك فهو شاهد لما
ادعينا من ظهور فساد كلام الاشعرى واعتراف الناصب ايضا بكلام القاضى شهادة بانه تبين لهم ان الكسب غير معقول
ولهذا قال بعضهم انه غير معقول ولا معلوم كما نقله المص قدس سره وكفى بذلك شناعة واما ما ذكره من ان هذا الابطال
مشهور مذكور فى كتب الاشاعرة آه فنقول نعم مذكور فى كتب متاخرى الاشاعرة لكنه من تصرفات الامامية المتقدمين
انقراض المعتزلة قبل ذلك بستمائة سنة تقريبا ومن الواضح ان الاشاعرة لا يهتمون بابطال مطالب انفسهم
بل هم قاصرون عن امثال هذا التدقيق من الابطال ولم يدع المص ان ذلك من خواصه حتى يكون وجوده فى كتب
من تقدمه من الاشاعرة والامامية مكذبا له واما ما ذكره فى اول الجواب من جوابه فانحراف عن الحق لعدم
المغايرة ما يلزم من جواز اسناد صفة الفعل الى العبد ان يكون وصف اله بحال متعلقه كحسن الغلام وصورته
مجازى لا يصلح لبناء ثواب العبد وعقابه مثلا عليه واما ما ذكره بقوله فجوابه ان الطاعة حسنة آه فمردود بما
عرفت من بطلان كون الحسن والقبح شرعيين وبما مر من تقبيح قولهم بانه لا قبح بالنسبة اليه تعا وتوصيف العبد
بالقبح المخلوق فيه من الله تعا واما ما ذكره من ان مراد القائل ان هناك شئ ينسب اليه وصاف الفعل آه فيعيد لانه
كلام القائل بعبارة اخرى ويتوجه عليه ما يتوجه على ذلك من انه دعوى فى الظلام فلا يصلح لبناء المذهب عليه
والاحتجاج به على الاقوام وكفى هذا خللا وفسادا فى الكلام قال المص رفع الله درجته المطلب الثالث فى ان
القدرة متقدمة ذهب الامامية والمعتزلة كافة الى ان القدرة التى للعبد متقدمة على الفعل وقالت الاشاعرة قولا
عجيبا وهو ان القدرة لا تتقدم الفعل بل مع الفعل غير متقدمة عليه لا بزمان ولا باآن ولكنهم قد

محال ان

محالات منها تكليف ما لا يطاق لأن الكافر مكلف بالإيمان إجماعاً منا ومنهم فإن كان قادراً عليه حال كفره
ناقض مذهبهم من أن القدرة مع الفعل غير متقدمة عليه وإن لم يكن قادراً عليه لزمهم تكليف ما لا يطاق
وقد نص الله تعالى على إبطاله فقال لا يكلف الله نفساً إلا وسعها والعقل دل عليه وقد تقدم وإن قالوا إنه
غير مكلف حال كفره لزمهم خرق الإجماع من أن الله تعالى أمر بالإيمان بل عندهم أنه أمرهم في الأزل فكيف لم
يكن مكلفاً انتهى وقال الناصب خفضه الله أقول مذهب الأشاعرة أن القدرة الحادثة مع الفعل وإنما
يجب حال حدوث الفعل ويتعلق به في هذه الحالة ولا يوجد القدرة الحادثة قبله فضلاً عن تعلقها به إذ قبل
الفعل لا يمكن بل يمتنع وجوده فيه وإن لم يمتنع وجوده قبل بل أمكن فلنفرض وجوده فيه فالحالة التي
فرضناها أنها حالة سابقة على الفعل ليست كذلك بل هي حال الفعل هذا خلف محال لأن كون المتقدم على الفعل
مقارناً له يستلزم اجتماع النقيضين أعني كونه متقدماً وغير متقدم فقد لزم من وجود الفعل قبل محال أولا
يكون ممكناً إذ الممكن لا يستلزم المستحيل بالذات وإذا لم يكن الفعل ممكناً قبله فلا يكون القدرة عليه موجودة مع
ثبت أن القدرة صفة الفعل عما لا يتصور فتعين أن يكون موجودة معه وهو المطلوب هذا دليل الأشاعرة على
هذا المدعى وأما ما ذكره من لزوم المحالات أن الكافر مكلف بالإيمان بالإجماع فإن كان قادراً على الإيمان حال الكفر
لزم أن يكون القدرة متقدمة على الفعل وهو خلاف مذهبهم وإن لم يكن قادراً لزم تكليف ما لا يطاق فجوابه أنا نقول
بعدم القدرة على الإيمان حال الكفر ولا يلزم وقوع تكليف ما لا يطاق لأن شرط صحة التكليف عندنا أن يكون الشيء المكلف به

أو يكون ضده متعلقاً للقدرة صح

متعلقاً للقدرة وهذا الشرط حاصل في الإيمان فإنه وإن لم يكن مقدوراً له قبل حدوثه لكن تركه بالتلبس بضده الذي
هو الكفر مقدور له حال كونه كافراً انتهى وأقول قد أجاب أصحابنا عن الدليل الذي نقله عن الأشاعرة أولاً بالنقض
بالقدرة القديمة فإن قيل لا يلزم من وجود القدرة القديمة قبل الفعل وجود تعلقها قبله فالقدرة القديمة تعلقها
مع الفعل ومقارنة الفعل إنما يجب في زمان تعلق القدرة به قلنا فليجز مثل ذلك في القدرة الحادثة وهو أن
يكون نفسها موجودة قبل الفعل وتعلقها مقارناً للفعل وثانياً بالحل وهو تحقيق معنى قولهم حصول الفعل قبل وقوعه
محال بأنه قد يراد به معنيان الأول أن حصول الفعل في زمان قبل زمان الفعل مشروطاً بشرط كونه قبله محال والثاني
أن حصول الفعل في زمان قبل زمان حصوله لكن غير مشروط بشرط كونه قبله محال ولا اشتباه في استحالة المعنى الأول
لكنه لا ينافي المقدورية وإمكان حصول الفعل من القادر لأن هذا المحال لم يلزم من وجود الفعل في ذلك الزمان
بعينه حتى يلزم امتناعه فيه بل منه مع فرض كون ذلك الزمان قبل زمان الفعل مقارناً لعدمه فيكون هذا
المجموع محالاً دون الفعل وحده بل هو ممكن في ذاته قطعاً لم يتصف بالامتناع الذاتي بل بالامتناع بالغير وذلك
لا ينافي تعلق القدرة به وأما المعنى الثاني فغير محال فإنه يمكن أن يزول عن ذلك الزمان وصف كونه قبل زمان
وقوع الفعل ويحصل بدله وصف كونه زمان وقوع الفعل فلا يلزم اجتماع النقيضين وهذا كما يقال قعود زيد
محال بشرط قيامه إذ يمتنع كونه قائماً وقاعداً وليس بمحال في زمان قيامه إذ يمكن أن ينعدم القيام ويوجد بدله
القعود هذا وأما ما ذكره في جواب لزوم المحال من أن شرط صحة التكليف عندنا أن يكون الشيء المكلف به متعلقاً للقدرة
أو يكون ضده متعلقاً للقدرة إلخ فمردود بأنه مبني على أن القدرة متعلقة بأحد الطرفين وقد مر ما فيه فتذكر ثم
رفع القدح بحجته ومنها الاستغناء عن القدرة لأن الحاجة إلى القدرة إنما هي لإخراج الفعل من العدم إلى الوجود وهذا
إنما يتحقق حال العدم لأن حالة الوجود هي حالة الاستغناء عن القدرة لأن الفعل حالة الوجود يكون واجباً
فلا حاجة إلى القدرة على أن مذهبهم أن القدرة غير مؤثرة البتة لأن المؤثر في الوجود شيء إنما هو الله تعالى فتحتم
عن القدرة حتى يكون من باب الفضول لا أنه خلاف مذهبهم انتهى وقال الناصب خفضه الله أقول الحاجة إلى القدرة

اتصاف العبد بصفة تخرجه عن الاضطرار حتى يصح كونه محلاً للثواب والعقاب اذ لو لم تكن هذه القدرة
حادثة مع الفعل لا يتحقق له صورة الاختيار والله تعالى حكيم يخلق الاشياء لمصالح لا تحصى ولا يلزم من عدم
كون القدرة مؤثرة في الفعل الاستغناء عنه من جميع الوجوه ولا يلزم ان يكون البحث عنه فضولاً انتهى واقول
من البين ان الصفة التي يخرج الاتصاف بها العبد من الاضطرار في الفعل يجب ان يكون مؤثراً في الفعل والا لكان
الاتصاف بها لغواً وايضا اذا لم يكن القدرة مؤثرة كيف يعلم حدوثه مع الفعل وكيف يتحقق به صورة الاختيار مع ان القول
بالصورة لا معنى له وايضا قد مر ان القدرة صفة تؤثر على وفق الارادة وقال شارح العقايد انها صفة ازلية
تؤثر في المقدورات عند تعلقها بها فاذا لم يكن قدرة العبد مؤثرة لم يكن قدرة واما ما ذكره من ان الله تعالى حكيم
يخلق الاشياء لمصالح لا تحصى ففيه ان المعترض لم يقل ان مصلحة خلق القدرة منحصرة في التأثير حتى يتجه ان يقال يحتمل
ان يكون الحكيم خلقه لمصالح اخرى لا تحصى بل الكلام في ان الصورة وخلق القدرة في العبد كما يدل عليه مفهوم دعوى تأثيرها
في الفعل فاذا لم يكن مؤثرة لم يكن حاجة في ذلك الى خلقه ويكون البحث عنه من هذه الجهة فضولاً وهذا لا ينافي
اعتداد البحث عنه من جهة اخرى ولمصلحة اخرى ومحصل ما ذكره الناصب الاستدلال بقول مثلاً ان القلم مخلوق
لمصلحة الكتابة فاذا قيل له ان هذه المصلحة لا تترتب على القلم يمكن القول بكون ذلك مصلحة خلقه لغواً اجاب بانه
يجوز ان يكون في خلق القلم مصالح اخرى لا تحصى وفساده مما لا يخفى هذا ويقال لهم ليس تأثير القدرة في الفعل اقل
من تأثير الآلة فلا بد من بلى فيقال اذا كان فاقد الآلة وما يتوقف عليها عندكم نقصاً في التولد يجب سلبه وفاقد
القدرة وتأثيرها فيكون الكافر معذوراً في ترك الايمان ويقال لهم في قولهم بعدم تقدم القدرة على الفعل بم تجيبون
على الانتقال من الشمس الى الظل ان قلتم يقدر وهو في الشمس غيرتم مذهبكم وان قلتم وهو في الظل فاي حاجة الى القدرة
ح فان قالوا يقدر حالة الانتقال قلنا ليس بين كونه في الشمس وكونه في الظل حالة تسمى حالة الانتقال بل يكون بعد
على احدهما متأخرة عن الآخر ويقال لهم ما عندكم في رجل قتل نفسه اقدر على قتلها وهو حي فهو الذي تقولون او هو
ميت فكيف يقدر الميت على ان يقتل ثم اذا كان قد حصل الموت بالقتل فعلى اي شيء قدر قال المصنف رفع الله
درجته ومنها الزام حدوث قدرة الله تعالى او قدم العالم لان القدرة مقارنة للفعل وح يلزم احد الامرين
وكلاهما محال لان قدرة الله تعالى يستحيل ان يكون حادثة والعالم يمتنع ان يكون قديماً ولان القدم مناف
للمقدور لان القدرة انما يتجه الى ايجاد المعدوم فاذا كان الفعل قديماً امتنع استناده الى القادر ومن اعجب
الاشياء بحث هؤلاء القوم عن القدرة للعبد والكلام في احكامها مع ان القدرة غير مؤثرة في الفعل البتة
وانه لا مؤثر غير الله تعالى فاي فرق بين القدرة واللون والمقدار وغيرها بالنسبة الى الفعل اذا كانت غير مؤثرة
ولا مصححة للتأثير قال ابو علي بن سينا لذا عليهم لعل القايم لا يقدر على القعود انتهى وقال الناصب خفضه الله
اقول حاصل هذا الاعتراض ان كون القدرة مع الفعل يوجب حدوث قدرة الله تعالى او قدم مقدوره اذ لو لزم
كون القدرة للمقدور معاً فيلزم من حدوث مقدوره تعالى حدوث قدرته او من قدم قدرته قدم مقدوره و
كلاهما باطل بل قدرته ازلية اجماعاً ومتعلقة في الازل بمقدوراته فقد ثبت تعلق القدرة بمقدورها قبل حدوثه
ولو كان ذلك ممتنعاً في القدرة الحادثة لكان ممتنعاً في القديمة ايضاً وايضاً اجاب شارح المواقف عن هذا
الاعتراض بان القدرة القديمة الباقية مخالفة في الماهية للقدرة الحادثة التي لا يجوز بقاؤها فلا يلزم
من جواز تقدمها على الفعل جواز تقدم الحادث عليه ثم ان القدرة القديمة متعلقة في الازل بالفعل تعلقاً معنوياً
لا يترتب عليه وجود الفعل ولها تعلق آخر حال حدوثه تعلقاً حادثاً موجباً لوجوده فلا يلزم من قدمها مع تعلقها
المعنوي قدم آثارها فاندفع الاشكال بحذافيره واما ما ذكره من التعجب من بحث الاشاعرة عن القدرة مع القول

بانها

بانها غير مؤثرة في الفعل فالحري ان يتعجب من تعجبه لان القدرة صفة حادثة في العبد وهي من صفات
الكمال فالبحث عنها لكونها من الاعراض والكيفيات النفسانية وعدم كونه مؤثرة في الفعل من جملة احوالها المحمولة
عليها لا يلزم لا يباحث عنها واما قوله انه لا فرق بينها وبين اللون فقد ابطلناه بصدد القول فيما سبق من ان اللون
لا نسبة له الى الفعل والقدرة تتعلق مع الفعل بتسبب على تعلقها بخلقها صورة الاختيار ويخرج بها العبد من الجبر المطلق
ويتجه عن نقده الثواب والعقاب والتكليف والله اعلم قال الامام الرازي القدرة تطلق على مجرد القدرة
التي هي مبدأ الافعال المختلفة الحيوانية وهي القوة العضلية التي هي بحيث متى انضم اليها ارادة احد الضدين حصل ذلك الضد
ومتى انضم اليها ارادة الضد الآخر حصل ذلك الآخر ولا شك ان نسبتها الى الضدين سواء وهي قبل الفعل والقدرة ايضا تطلق
على القوة المستجمعة لشرائط التأثير ولا شك انها لا يتعلق بالضدين معا والا اجتمعا في الوجود بل هي لكل مقدور غيرها
بالنسبة الى مقدور آخر وذلك لاختلاف الشرائط وهذه القدرة مع الفعل لان وجود المقدور لا يتخلف عن المؤثر
التام ولعل الشيخ الاشعري اراد بالقدرة القوة المستجمعة لشرائط التأثير ولذلك حكم بانها مع الفعل وانها لا يتعلق
بالضدين والمعتزلة ارادوا بالقدرة مجرد القدرة العضلية فلذلك قالوا بوجودها القائم لا يقدر على القعود
وانه غير قادر يعني انه لم يحصل له تلك القوة المستجمعة لشرائط التأثير وهو قادر يعني انه صاحب القوة العضلية
انتهى **واقول** وبالله التوفيق ان جواب شارح المواقف مما ذكره الشارح الجديد للتجريد ايضا من غير ان يعتبر
ذكر انه وارد الى الآن وقد سنح لي عند النظر الى هذا المقام انه مردود لان كلام المعترض مبني على الزام آخر
للاشاعرة بانهم لما ذهبوا الى ان صفات الله تعالى موجودات زائدة قائمة به وقد صرحوا بانها ليست جواهر
فلا بد ان يلزمهم شركة النصارى القائلين بالذوات القديمة فلا بد ان تكون اعراضا لانحصار الموجود في
الجوهر والعرض فالتزام التفرقة بين القدرة الالهية وقدرة العبد بكون احدهما عرضا لا يجوز عليها حادث
آخر تحكم تفسد به الفرار عن الالزام فظهر ان اللازم لهم في الحقيقة امران احدهما ما ذكرناه من التحكم
البديهي والآخر ما ذكره المعترض من الالزام الوارد فحال الناصب في استفادته من كلام شارح المواقف مع اداء
ذلك الى تفويت مطلوبه وتضعيفه مرويه كحال الحمار الذي اشار اليه الشاعر بقوله **شعر** ذهب الحمار يستفيد لنفسه
قرنا فآب وما له اذنان **و**اما ما زعمه من ان كلام الرازي يصير وجها للجمع بين المذهبين ففاسد اذ يرد عليه
ما يرد على صاحب المواقف ايضا وحاصله ان الامام ان اراد بالقدرة القدرة القديمة فليست مستجمعة لشرائط
التأثير وان اراد الحادثة فليست مؤثرة واما ما ذكره من انه يخرج بهذا جواب عن شبهة فهو مدخول لما نقل
بعد ذلك من كلام البعض لتصريحه فيه بان القدرة ليس الا القوة التي يكون لها التأثير بالقوة ورده على من فسر
بالقوة المستجمعة لشرائط التأثير فكيف يرد عليه بهذا التفسير وهو الحكيم الاسلامي المتقن للاوضاع والقوانين
والمبالغ في ذلك حتى حكم بالعمى على القائلين به من بعض الاوائل والذين وافقوهم من الاشاعرة حيث قال ان
نسبة القوة والفعل والقدرة والعجز من آفات الشفاء وقد قال بعض الاوائل وغاربون منهم ان
القوة يكون مع الفعل ولا يتقدم وقال بهذا ايضا قوم من الواردين بعده بحين كثير فالقائل بهذا القول
كانه يقول ان القاعد ليس يقوى على القيام اي لا يمكن في جبلته ان يقوم ما لم يقم فكيف يقوم وان الخشب ليس
في جبلته ان ينحت منه باب فكيف ينحت وهذا القائل لا محالة غير قوي على ان يرى ويبصر في اليوم الواحد مرارا
فيكون بالحقيقة اعمى انتهى وايضا ما اشتهر من ان القدرة صفة تؤثر على وفق الارادة وكذا التفسير الذي نقلنا
سابقا عن شارح العقائد يدفع وقوع اطلاقه على ما استجمع الشرائط ويشعر بانه اصطلاح جديد لكونه تمحل تمهيد
لحيل عمرو بن العاص اذ يكون التخلص عن تشنيع الخواص ولات حين مناص **قال** النظم رفع الله درجته الطلب مع عسر
للمتعلق

قبل الفعل ويتعلق بالامور المتضادة فهذا وجه الجمع
بين المذهبين وبهذا يخرج جواب عن شبهة
حيث قال العقل ح م

تمحله تركيبه من ملح

شاهو باز بن يزيد او على قوامه
والا تجمعنا ... او ليس ...
دون ادراك

وان القدرة صالحة للضدين ذهب جميع العقلاء الا الشيخ الاشعري فانهم قالوا القدرة غير صالحة للضدين وهذا ينافي
عموم القدرة فان القادر هو الذي اذا شاء ان يفعل فعل وان شاء ان يترك ترك فلو فرضنا القدرة على احد الضدين
لا غير لا يكون الآخر مقدورا فلم يلزم من مفهوم القادر بانه اذا شاء ان يترك ترك الشيء قال الناصب خفضه الله
اقول مذهب الاشاعرة ان القدرة الواحدة لا يتعلق بالضدين بناء على كون القدرة عندهم مع الفعل لا قبله بل
قالوا ان القدرة الواحدة لا يتعلق الا بمقدور واحد مطلقا سواء كانا متضادين او متماثلين او مختلفين لا معا
ولا على سبيل البدل بل القدرة الواحدة لا يتعلق الا بمقدور واحد وذلك لانها مع المقدور ولا شك ان ما نجده عند
صدور احد المقدورين مغاير لما نجده عند صدور الآخر ومذهب المعتزلة ومن تابعهم من الامامية ان قدرة العبد
يتعلق بجميع مقدوراته المتضادة او غير المتضادة واما قوله واصل النزاع لفظي لا على الوجه الذي ذكره الامام الرازي فان الاشعري
يجعل كل فرد من افراد القدرة الحادثة متعلقا بمقدور واحد هو الكائن عند حدوث الفعل وكل فرد كذلك متعلق والمعتزلي
يجعل القدرة مطلقا متعلقة بجميع المقدورات وهذا لا ينافي جعل كل فرد ذا تعلق واحد والمعتزلي لا يقول ان الفرد من
افراد القدرة الحادثة اذا حدث وحصل منه الفعل تعين ذلك الفرد يتعلق بضده بل يقول ان القدرة الحادثة مطلقا
يتعلق بالضدين وهذا لا ينفيه الاشعري فالنزاع لفظي فتأمل واما ما ذكر من انه يجب عدم كون القادر قادرا لانه
اذا لم يصلح القدرة للضدين لا يكون الفاعل قادرا على عدم الفعل وهو الترك فيكون مضطرا لا قادرا فالجواب عنه
انه ان اريد بكونه مضطرا ان فعله غير مقدور له فهو ممنوع وان اريد به ان مقدوره ومتعلق قدرته متعين وانه
لا مقدور له بهذه القدرة سواه فهذا عين ما ندعيه ونلتزمه ولا مشاحة لنا في تسميته مضطرا فان الاضطرار بمعنى
امتناع الانفكاك لازم للقدرة الا ترى ان من احاط به بناء من جميع جوانبه بحيث يحول عن التقلب بجميع الاعضاء
فانه قادر على الكون في مكانه بالجوارح شاء وهو مع انه لا سبيل له الى الانفكاك عن مقدوره اشبع واقول قد مر ان
القول بان القدرة مع الفعل موهوم فالبناء عليه يكون ملوثا موهوما واما ما اظهره الترديد بين جعل
لفظيا فساقط جدا وهو دليل كونه متفردا منه وذلك لان مبناه على ما خان الناصب فيه او لم يتبين القدرة
بالواحدة ويدل صلاحيتها للضدين بتعلقها بهما فان المسألة على وجه عنون به المصنف هنا وغيره في غيره هو ان القدرة
صالحة للضدين وقال الناصب عند تقرير المبحث اقول مذهب الاشاعرة ان القدرة الواحدة لا يتعلق بالضدين
ويدل على ما ذكرنا من ان الكلام في اصل القدرة بلا قيد الوحدة وصلاحيتها دون تعلقها كلام شارح
العقائد في مسألة الاستطاعة حيث قال ان القدرة صالحة للتعلق بالضدين عند ابي حنيفة حتى ان القدرة المصروفة الى
الكفر هي بعينها القدرة التي تصرف الى الايمان لا اختلاف الا في التعلق وهو لا يوجب الاختلاف في نفس القدرة
وهذا موافق لمن ابي حنيفة مع المعتزلة في موضعين احدهما في المسألة التي نحن فيها وهو ظاهر والثاني مسألة
بقاء الاعراض فان في قوله هي بعينها القدرة التي تصرف الى الايمان تسليم لاستقامة بقاء الاعراض كما ذهب اليه
المعتزلة وهو معترف عند التحقيق ولهذا قلده المتأخرون من المعتزلة في الفروع الفقهية ومنهم الزمخشري
المعتزلي وبعد الاطلاع على هذه الخيانة التي ارتكبها الناصب اولا في مقام الاجمال نظهر للناظر فسادها
فرعا عليه في مقام التفصيل ولعله اخذ ذلك من كلام نقله شارح العقائد بعد الكلام الذي نقلنا
عنه قبيل ذلك ثم رد عليه والناصب غير ذلك الكلام بنحو تغيير على وفق هواه وترك رده لما في
قال الشارح فان اجيب بان المراد ان القدرة وان صلحت للضدين لكنها من حيث التعلق باحدهما لا
الآخر حتى ان ما يلزم مقارنتها للفعل هي القدرة المتعلقة بالفعل وما يلزم مقارنتها للترك هي القدرة
بالترك واما نفس القدرة فقد يكون متقدمة متعلقة بالضدين قلنا هذا لا يتصور فيه نزاع بل هو لغو من الكلام

لا انه لا نزاع
لا بمعنى ان
القدرة المتعلقة
بالايمان مع الايمان
والقدرة المتعلقة بالكفر
مع الكفر وهو كلام بلا
فائدة ممنوع

واما ما ذكره

وأما ما ذكره من الجواب عن الزام المصنف فمردود من وجهين احدهما فلان المصنف قد استدل على ما ذكره بما دل على
لعموم القدرة والناصب لم يتعرض له وحرر الكلام المصنف على وجه آخر واعترض عليه بالترديد الذي ذكره وحيث
كان الاعتراض على كلام نفسه تخصص الاعتراض فيما ذكره ممنوع بل يتجه عليه من الفساد والخلل ما لا يخفى وثانيهما
ان ما ذكره من التمثيل لو سلم كون ذلك لان من احاط به البناء من جميع جوانبه ان كان تلك الاحاطة المسلوبة لعدم
الامكانات بفعل نفسه فيصدق عليه انه ان كان قادرا فيرد التمكن الامكانات من تلك المضيق فيكون قادرا على الخروج
من ذلك وان كان اجاد غيره واحاطه اياه بتلك المضيق بحيث كان مسلوب القدرة عند الايقاع فذلك المضيق لا
يصدق عليه انه كان قادرا على شيء فلا يصدق عليه انه قادر على الكون وفي ذلك المضيق لان الغرض انما يحكم عليه بذلك
اذا كان قبل ذلك قادرا على الكون وعدمه والمفروض خلافه فقوله انه قادر على الكون في مكانه كذب ما لا يخفى
على ان دعوى الاجماع في ذلك مردود بما ذكره الرازي في بعض كتبه حيث قال في عد الاختلافات الواقعة بين المعتزلة و
الاشاعرة في هذه المسئلة الاختلاف الثاني ان الممنوع من جميع اضداد الشيء هل يكون ممنوعا من ذلك الشيء وذلك كمن
بني عليه البناء المحكم من جميع جوانبه مانع له من الحركة الى جميع الجهات بل يكون ممنوعا من السكون في ذلك المكان فالذي
ذهب اليه الجبائيان المنع واستدل على ذلك بشبهتين الاولى انه لو لم يكن المحاط به ممنوعا من السكون لكان مع قدرته
عليه متمكنا منه واللازم ممتنع وبيان الملازمة انه اذا كان قادرا على السكون وقد عدم كونه مانعا فالتمكن لازم بالضرورة
لكن انتفاء اللازم ضروري لان التمكن من فعل الشيء يستدعي صحة ان يكون متمكنا من فعله وتركه والساكن ليس متمكنا
من تركه بل هو مضطر اليه على ما لا يخفى انتهى قال المصنف رفع الله درجته المطلب الخامس عشر في الارادة ذهب الاشاعرة وجميع
المعتزلة الى ان الله تعالى مريد لافعاله بل كل قادر فانه مريد لان الارادة صفة تقتضي التخصيص والقادر الذي خالف
الاشاعرة في ذلك فاثبتوا صفة زائدة عليه وهذا من اغرب الاشياء واعجبها لان الفعل اذا كان صادرا عن الله تعالى و
مستندا اليه وانه لا موثر الا الله فاي دليل يدل على ثبوت الارادة وكيف يمكنهم ثبوتها لنا لان طريق اثباتها ان الخارج
لا يمكن الفعل كنت يتقدم على الترك والقدرة صالحة للايجاد والترك وانما يخصص احد المقدورين بالوقوع دون
الآخر بامر غير القدرة الموجدة وغير العلم التابع فالمذهب الذي اختاروه لانفسهم سد عليهم باب العلم بوجود ما بالضرورة
وهو القدرة والارادة فلينظر العاقل المنصف من نفسه هل يجوز له اتباع من ينكر الضروريات ويجحد الوجدانيات
وهل يتشكك في انه قادر مريد وانه فرق بين حركاته الاختيارية وحركة الجماد وهل يسوغ لعاقل ان يجعل مثل
هؤلاء وسائط بينه وبين ربه وهل يتم له المحاجة عند الله تعالى بان اتبعت هؤلاء ولا يسال يومئذ كيف قلدت
من يعلم بالضرورة بطلان قوله وهل سمعت تحريم التقليد في الكتاب العزيز مطلقا فكيف لامثال هؤلاء فما يكون
جوابه عند ربه وما علينا الا البلاغ وقد طولنا في هذا الكتاب ليرجع الضال عن غيه ويستمر المستقيم على
مستقيمه انتهى قال الناصب خفضه الله اقول هذا الفصل لا يتحصل مقصوده من عباراته الركيكة والظاهر ان مراده
ان الاشاعرة لا يقدرون على اثبات صفة الارادة لان اسناد الفعل الى الله وانه لا موثر الا هو يوجب عدم اثبات
صفة الارادة وقد علمت فيما سلف بطلان هذا فان وجود القدرة والارادة في العبد معلوم بالضرورة وكونهما
غير موثرتين في الفعل لا يوجب عدم ثبوتهما في العبد كما مر مرارا والله اعلم وما ذكره من الطامات فقد كرره مرارا
ومن كثرة التطويل الذي كله حشو حصل له الخجل وما احسن ما قيل في تطويلاته شعر لقد طولت والتطويل حشو
وفيما قلته نفع قليل وقالوا الحشو لا التطويل لكن كلامك كله حشو طويل واقول قد بينا سابقا بطلان
ما ذكره الناصب فيما سلف على وجه لا مزيد عليه ولا يتجه مناقشته اليه فتذكر ما نسبه الى المصنف من الطامات
والبلاد للشيخ العاملين وهو انما يليق باصحابه الحشو الملقبين بالحشوية وحاشا ان يوجد في كلام المصنف العلامة

حشواً او تطويل لا يؤدي الى طائل كما لا يخفى على فصيح من النقب مائل واما نسبة الناصب الى التطويل ليس هو
من فهم كلام أهل التحصيل ولكونه عن الصدق في نزوع وعن الحق في نزوح مع ان في شرح المسرود ما لا يخفى من الحشو المردود
اما في البيت الاول فلان قوله والتطويل حشو غير صحيح لما حقق من مغايرتهما في علم المعاني فيكون تطويلا بل حشواً و
اما في البيت الثاني فلان قوله تطويل حشو لا يناسب مقصوده لان المردود هو التطويل لا مطلق الكلام الطويل و
ها انا اقول في مقابلة ما انشده من شعره الحشو الذميم مع المبالاة بما يحتقره من الطبع والشيم اللئيم شعر
اراك على شعاعون نظم بما اوضحت جعلك فهيم فلا تدلم ترزق ادبا لكي تعجب كلا للاديم اانت لمن نفعة للرجال
الى العالي الكلام من سقيم بل اعتد كوجهي من كلام بل اعتد صناديد الحكيم اما انت الذي اكثرت لحنا وقد نفعت نفعا كالبهيم
وكم القيت من نكد وكيد وكم زينت من قول عقيم لاوهن من بيوت العنكبوت واهون من قوى العظم الرميم
لتبلغ دائما من جوع جهل فضولا فاه طبع اللئيم تعيد القول من سقه الى من سوء اراده رد ذي المليم ككفاية
انه في سالف الدهر جرى مجرى الكلام المستقيم كمن يا كل خرء من غاية للجوف لما قد كان خبزا في القديم
لقد انشدت واشد ماجراء فذق انت العزيز ابن الكريم جزاء عامل هذا ولكن ستصلى اجلا نار الجحيم
لقد خابت لديك البوتقيني فعذبك واتبع سنن الكريم وماج الطبع منك حلي وحسبي معاذ الفرس عضب الحليم قال المصنف
رفع الله درجته المطلب السادس عشر في التولد ذهبت الامامية الى ان المتولد من افعال الناس مستند اليهم وخالفت
اهل السنة في ذلك فبعضهم اوذهبوا الى مذهب المعمر انه لا فعل للعبد الا ما يوجد في محل الارادة وما يحصل بعدها
فهو من طبع المحل وقال بعض المعتزلة لا فعل للعبد الا الفكر وقال النظام لا فعل للعبد الا ما يوجد في محل قدرته
وما يجاوزها فهو واقع بطبع المحل وذهبت الاشاعرة الى ان المتولد من فعل الله وقد خالف الكل ما هو معلوم
بالضرورة عند كل عاقل فانا نستحسن المدح والذم على المتولد كالمباشر للكتابة والبناء والقتل وغيرها فان
حسن المدح والذم فرع على العلم بالصدور عنا ومن كابر في حسن مدح الكاتب والبناء المجيدين في صنعتهما
المتبرعين بهما فقد كابر مقتضى عقله انتهى قال الناصب خفضه الله اقول اعلم ان المعتزلة لما اسندوا افعال
العباد اليهم ورأوا فيها ترتبا قالوا بالتوليد وهو ان يوجب فعل لفاعله فعلا آخر نحو حركة اليد وحركة المفتاح
والمعتمد في ابطال التوليد عند الاشاعرة استناد جميع الممكنات الى الله تعالى ابتداء واما ترتب المدح والذم للعبد
فلانه محل للفعل ومباشر وكاسب له وكذا ما يترتب على فعله وان احدثه الله تعالى بقدرته فلا يلزم مخالفة الضرورة
كما توهم انتهى واقول ما اعتمد عليه مهدوم بما بيناه مرارا من ان استناد بعض الممكنات كقبائح الافعال الى الله
تعالى وبما اوضحناه من ابطال القول بالكسب وانه لا يؤدي الى طائل ولا يرجع الى حاصل فتذكر واستقم كما امرت
قال المصنف رفع الله درجته المطلب السابع عشر في التكليف الخلاف بين المسلمين في ان الله تعالى كلف عباده فعل
الطاعات واجتناب المعاصي وان التكليف سابق على الفعل وقالت الاشاعرة ههنا مذهبا غريبا عجيبا وهو ان
التكليف بالفعل حالة الفعل لا قبله وهذا يلزم منه محالات انتهى قال الناصب خفضه الله اقول لما ذهب الشيخ
الى ان القدرة مع الفعل والتكليف لا يكون الا حال القدرة فيلزم ان يكون التكليف مع الفعل وهذا شيء لزم
من القول الاول انتهى واقول قد عرفت ابطالنا للقول الاول فيلزم ابطال ما لزم منه من القول الثاني وان المستلزم
قال المصنف رفع الله درجته وهذا فيه يلزم محالا الاول ان يكون التكليف بغير المقدور لان الفعل حالة وجوده
يكون واجبا والواجب غير مقدور انتهى قال الناصب خفضه الله اقول لا نسلم ان الواجب غير مقدور مطلقا لان الحادث
فهو مقدور لتلك القدرة التي اوجبتها وكذلك فعل العبد بعد الحصول فيكون مقدورا ولو لم يكن
مقدورا لتعلق به التكليف ولا محذور فيه انتهى واقول هذا المنع مكابرة بل مخالف لاجماع العقلاء كيف

وهو كان الواجب

ولو كان الواجب مقدوراً لكان حركة المرتعش والساقط من المنارة مثلاً مقدوراً ايضاً وهو سفسطة لا يخفى قال المصنف رفع
درجته الثاني يلزم ان لا يكون احد عاصياً البتة لان العصيان مخالفة الامر فاذا لم يكن الامر ثابتاً الا حالة الفعل
وحالة العصيان هو حال عدم الفعل فلا يكون مكلفاً ح والا لزم تقدم التكليف على الفعل وهو خلاف مذهبهم لكن العصيان
ثابت بالاجماع ونص القرآن قال الله تعالى افعصيت امري ولا اعصي لك امراً الآن وقد عصيت قبل ويلزم انتفاء الفسق
الذي هو الخروج من الطاعة ايضاً فلينظر العاقل لنفسه هل يجوز الانقياد الى هؤلاء الذين طعنوا في الضروريات
فان كل عاقل يعلم بالضرورة من دين النبي صلى الله عليه وآله ان الكافر عاص وكذا الفاسق يا ايها الذين
آمنوا اتقوا الله وقولوا قولاً سديداً يصلح لكم اعمالكم ويغفر لكم ذنوبكم فاي سداد في هذا القول المخالف لنص
القرآن انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول الامر عندنا قديم ازلي فكيف ينسب الينا ان الامر عندنا لم يكن
ثابتاً الا حالة الفعل واما قوله حالة العصيان حال عدم الفعل فنقول ممنوع لان الامر اذا توجه الى المكلف
وتعلق به فهو اما ان يفعل المامور او لا يفعل فان فعل المامور فهو مطيع وان فعل غيره فهو عاص فالطاعة
والعصيان تكونان مع الفعل والتكليف حاصل معه فكيف يصح ان يقال ان العصيان حال عدم الفعل و
العصيان صفة الفعل وحاصل معه والحاصل ان عصيان الامر مخالفته وانما صدر الفعل من المكلف فان
وافق الامر فهو طاعة وان خالفه فهو عصيان فالمعصية حاصل حال الفعل ولا يلزم اصلاً من هذا الكلام ان لا
يكون العصيان ثابتاً اما قوله والعصيان ثابت واقامة الادلة على هذا المدعى فهو من باب طامات تروى من
الدلائل الكثيرة على مدعى ضروري في الشرع متفق عليه انتهى واقول يظهر من كلام الناصب هنا انه جاهل
بمذهبهم ايضاً فان الامر الذي ذهب الاشعري الى قدمه هو الامر المعنوي الذي لا معنى له كما سيجيء تحقيقه في
مسائل الحسن والقبح دون الامر التنجيزي والتكليف انما هو بالامر التنجيزي لظهور ان المكلف لا اطلاع له على الامر
المعنوي الازلي واما ما ذكره من منع ما ادعاه قول المص ان العصيان حال عدم الفعل فهو منع وارد لكن نعلم قطعاً
ان الناصب خان في النقل وانما قول المص ان العصيان حال عدم الامر وهذا هو الذي يرتبط به باقي كلام المص
ولا يقبل المنع كما لا يخفى وكيف يقول فاضل فضلاً عن المص العلامة ان العصيان انما حال عدم الفعل مع ان
العصيان ليس الا فعل المعصية كما ذكره الناصب ايضاً واما اقامة المص الادلة الكثيرة على المدعى الضروري فهو ضروري
له لان الكلام مع من كان من شانه المكابرة على الضروري فيلزمه سوق الكلام فيه والتكلم معه على مقدار
عقله كما قد قيل نظم صد بر ده بست كرده ام آهنگ قول خويش تا بو كه اين سخن بمذاق تو در شود قال المص
رفع الله درجته الثالث لو كان التكليف حالة الفعل حاصلة لا قبله لزم اما تحصيل الحاصل او مخالفة التقدير
والتالي بط بقسميه بالضرورة فالمقدم مثله بيان الشرطية ان التكليف اما ان يكون بالفعل الثابت حالة
التكليف او بغيره والاول يستلزم تحصيل الحاصل والثاني يستلزم تقدم التكليف على الفعل وهو خلاف الفرض
وايضاً هو المط وايضاً يستلزم التكرار انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول نختار ان التكليف بالفعل
الثابت حالة التكليف قوله يستلزم تحصيل الحاصل قلنا تحصيل الحاصل بهذا التحصيل ليس بمحال وهنا كذلك
لان التكليف وجد مع القدرة والفعل فهو حاصل بهذا التحصيل فلا محذور انتهى واقول يكفي في
اظهار عناد الناصب كلام الفاضل البدخشي الحنفي في شرحه للمنهاج حيث قال اقول والحق في هذه المسئلة ان
التكليف قبل المباشرة والا لزم ان لا يكون الكافر حال كفره مكلفاً بالايمان وتارك الصلوة بالصلوة بعد
دخول الوقت وان لا يأثم تارك المامور به اصلاً وقال الشارح العضد فراراً عن الزحف جاعلاً المسئلة
لفظية لا خلاف في ثبوت التكليف بالفعل قبل حدوثه وينقطع بعد الفعل وانما الخلاف في انه هل هو باق

العصيان
الفعل م
حال النزم
على قدر م

حال عدم وبقية لم لا ينقطع ام لا آه واما ما الزمه المص من لزوم تحصيل الحاصل فهو مما ذكره الشارح العضد
في هذا المقام بعبارة اخرى وهي لزوم ايجاد الموجود واجاب عنه الفاضل التفتازاني والشارح
البدخشي للمنهاج بما ذكره الناصب هيهنا ظنا منه انه وجد مخ العراب او مس العرب الاتراب مع انه غير
متوجه على عبارة الكتاب وذلك لان اللازم من كون التكليف بالفعل ان يثبت للموجود حال التكليف كما ذكره
المص هو تحصيل الحاصل الثابت بتحصيل سابق على هذا التحصيل لا نفس هذا التحصيل كما لا يخفى وسيجيء لهذا مزيد
ايضاح في المسائل الاصولية ان شاء الله تعالى قال المص رفع الله درجته المطلب الثامن عشر في شرائط التكليف
ذهبت الامامية الى ان شرائط التكليف ستة الاول وجود المكلف لامتناع تكليف المعدوم فان الضرورة تقضي
بقبح امر الجماد وهو الى الاثبات اقرب من المعدوم وبقبح امر الرجل عبيدا يريد ان يشتريهم وهو في موضع وحده
ويقول يا سالم قم ويا غانم كل ويعده كل عاقل سفيها وهو الى الاثبات الى الموجود اقرب وخالفت الاشاعرة
في ذلك فجوزوا تكليف المعدوم ومخاطبته والاخبار عنه فيقول الله تعالى في الازل يا ايها الناس اتقوا ربكم
ولا خلق هناك ويقول انا ارسلنا نوحا ولا نوح هناك وهذه مكابرة في الضرورة انتهى وقال الناصب
خفضه الله اقول قد عرفت جواب هذا في مبحث اثبات الكلام النفساني وان الخطاب موجود في الازل قبل وجود
المخاطبين بحسب الكلام النفساني ويحدث التعلق عند وجودهم ولا قبح في هذا فان من زور في نفسه كلاما
يخاطب به العبيد الذين يريد ان يشتريهم بان يخاطبهم بعد الاشتراء لا يعد سفيها ثم ما ذكر ان الاشاعرة
جوزوا تكليف المعدوم فاذا كان وجود التكليف عند الاشاعرة مع الفعل فهل يجوز عندهم ان يقولوا بتكليف
المعدوم واقول قد بينا عند ابطال الكلام النفساني ان الكلام النفسي يرجع الى العلم كما يدل عليه قوله
هيهنا فان من زور في نفسه كلاما يخاطب به آه والكلام هيهنا في نحو الخطاب والامر والنهي فاثبات الكلام النفسي
على الوجه الذي لا يدفع قبح الامر والخطاب في الازل لو اريد بالكلام النفسي الذي ما يتحقق في ضمن الخطاب والامر
كالخطاب والامر قبيح غير معقول ايضا كما لا يخفى ثم ما ذكره ان ما نسب المص الى الاشاعرة من جواز تكليف
المعدوم ينافي ما نسبه اليهم سابقا من ان التكليف مع الفعل مردود بان غاية ما يلزم من ذلك توجه
اعتراض آخر على الاشاعرة بتنافي قوليهم لا على المصنف نعم لو لم يثبت النقل في احد الموضعين لتوجه عليه
انه خان في النقل وهو بحمد الله تعالى بري عن ذلك كما لا يخفى على المتتبع والله اعلم قال المص رفع الله درجته
الثاني كون المكلف عاقلا فلا يصح تكليف الرضيع ولا المجنون المطبق وخالفت الاشاعرة في ذلك وجوزوا تكليف
هؤلاء فلينظر العاقل هل يحكم عقله بان يؤاخذ المولود حال ولادته بالصلوة وتركها وترك الصوم والحج والزكوة
وهل يصح مؤاخذة المجنون المطبق على ذلك انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الاشاعرة ان القلم مرفوع
عن الصبي حتى يبلغ الحلم وعن المجنون حتى يفيق وما ذكره افتراء محض كما هو عادته في الافتراء والكذب والاختراع
انتهى واقول ما ذكره مضمون الحديث لا مذهب الاشاعرة والدليل عليه انهم جوزوا تكليف المعدوم كما مر فلا يبعد
فلا يستبعد منهم القول بجواز تكليف الصبي والمجنون بل تكليفهما اولى بالجواز من تكليف المعدوم كما لا يخفى وكيف
ينكر ذلك مع احتجاجهم والرد عليهم في كتب الاصول فانهم احتجوا بان الامر بالمعرفة ان توجه على العاقل
لزم تحصيل الحاصل والا اشتمل لاستحالة معرفة الامر قبل معرفة الامر وبان الغرامة تجب على الصبي
والمجنون وبقوله تعالى لا تقربوا الصلوة وانتم سكارى والجواب ان المعرفة واجبة عقلا لا بالامر وبان
الغرامة لا تستلزم الوجوب على المجنون والصبي فان وجوب ضمان قيمة المتلف وثبوت الزكوة في اموالهم
لا يتعلقان بافعالهم وليس ذلك تكليفا لهم بل هو من باب الاسباب والمكلف باخراجهما الولي وهذه الصورة

[illegible]

الرضيع
المجنون عقلا ومنه المطبق
ق
افاق في بعض الادوار

يخبر ما مور

تنبيها مولعا بها من جهة الشارع بل من جهة الولي وخطابه مفهوم للصبي بخلاف خطاب الشارع وبان المراد
بالسكران هنا من ظهر منه مبادي الطرب ولم يزل عقله وهو المتمكن وايضا قال الشارح البدخشي للمنهاج
عند قول المص المسئلة الثانية لا يجوز تكليف الغافل من احال تكليف المحال واما القائلون بجواز التكليف
بالمحال منهم الاشاعرة وتكليف الغافل فقد اختلفوا فيه فالجمهور ذهبوا الى جوازه ومنعه بعضهم اه
ولا ريب ان المجوزين للتكاليف بالمحال منهم الاشاعرة وتكليف الغافل يشمل تكليف الصبيان والمجانين
فتم ما نسبه المص رحمه الله اليهم كما لا يخفى قال المص رفع الله درجته الثالث فهم المكلف فلا يصح تكليف من
لا يفهم الخطاب قبل فهمه وخالفت الاشاعرة في ذلك فلزمهم التكليف بالمهمل والزام المكلف معرفته ومعرفة
المراد منه مع انه لم يوضع لشيء البتة ولا يراد منه شيء اصلا فهل يجوز العاقل ان يرضى لنفسه
المصير الى هذه الاقاويل انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الاشاعرة انه لا يصح خطاب
المكلفين بما لا يفهمونه مما يتعلق بالامر والنهي وما لا يتعلق به اختلف فيه فذهب جماعة منهم الى جواز
المخاطبة بما لا يفهمه المكلف كالمقطعات في اوائل السور ولكن ليس هذا مذهب العامة انتهى واقول
يكفي في صدق كلام المص كون ذلك مذهبا لجماعة من الاشاعرة كما اعترف الناصب واما التشنيع في
ذلك فراجع الى الكل بدليل قول الشاعر نظم چو از قومى يكى بى دانشى كرد .:. نه كه را منزلت ماند نه مه را .:.
قال المص رفع الله درجته الرابع امكان الفعل من المكلف فلا يصح التكليف بالمحال وخالفت الاشاعرة فيه
فجوزوا تكليف الزمن الطيران الى السماء وتكليف العاجز خلق مثل الله تعالى وضده وشريكه وولده وان يعاقبه
على ذلك وتكليفه الصعود الى السطح العالي بان يضع رجلا في الارض ورجلا على السطح وكفى من ذهب الى هذا
نقصانا في عقله وقلة في دينه وجرما عند الله تعالى حيث نسبه الى الايجاد ذلك بل مذهبهم انه تعالى لم يكلف احدا
الا بما لا يطاق وترى ما يكون جواب هذا القائل اذا وقف بين يدي الله تعالى وسأله كيف ذهبت الى هذا القول
وكذبت القران العزيز وان فيه لا يكلف الله نفسا الا وسعها انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول قد عرفت
في الفصل الذي ذكر فيه بيان تكليف ما لا يطاق ان تكليف ما لا يطاق على ثلث مراتب ويجوز التكليف بالوسطى
دون الثالث والاول واقع بالاتفاق كتكليف ابي لهب بالايمان هذا بحسب التجويز العقلي والاستقراء يحكم بان
التكليف بما لا يطاق لم يقع ولقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها هذا مذهب الاشاعرة والعجب من هذا الرجل
المفتري الكذب ثم بعض من عليه فكانه لم يتفق له مطالعة كتاب في الكلام على مذهب الاشاعرة وسمع عقائدهم
من السنتهم من الشعر وتقرب منهم ان هذه عقائد الاشاعرة ثم لم يستحي من الله ومن الناظرين كتابه وان هذه
الترهات والمزخرفات انتهى واقول قد سبق في الفصل الذي ذكره الناصب ان تفصيل المراتب على الوجه الذي
ذكره لا يسمن ولا يغني من جوع وان ظنه افتراء من المص عليهم من قبيل ان بعض الظن تكلف الناصب العاجز
المسكين حيث لا يقدر على اخراج نفسه من كيسه يموه للشغب فتارة يبعد المربق من كلام اصحابه وتارة يكرر
مذهبهم ولكن يطير من عش الى عش ولا محيص له بني ما ذلك ان شاء الله تعالى قال المص رفع الله درجته الخامس
ان يكون الفعل مما يستحق به الثواب والا لزم العبث والظلم على الله تعالى وخالفت الاشاعرة فيه فلم يجعلوا الثواب مستحقا
على شيء من الافعال بل جوزوا التكليف بما يستحق عليه العقاب وان يرسل رسولا يكلف الخلق فعل جميع القبايح
وترك جميع الطاعات فلزمهم من هذا ان يكون المطيع المبالغ في الطاعة من اسفه الناس واجهل الجهلاء من حيث
يتعب بالمبر في فعل شيء ربما يكون هلاكه فيه وان يكون المبالغ في المعصية والفسوق اعقل العقلاء حيث
تعجل اللذة وربما كان تركها سبب الهلاك وفعلها سبب النجاة فكان وضع المدارس والربط والمساجد من اعظم التبذير

تكلف تعجيلى نزد بزرگان درباينجا كه
بيدريغت سر آيد

زمانه با لئيم برجاى ماند كه بگذرد زين
نعمت سزا

تعب بمعنى الرنج والماندگى ع

شغب بمعنى ورانگيختن شر و غوغا كردن و برانگيختن

عش آشيانه در درخت مرغ

الشبع حيث يجري الاحوال فيما لا نفع ولا فائدة عاجلة ولا آجلة انتهى قال الناصب خفضه الله اقول شرط العقل الذي
يقع به التكليف ان يكون الفعل ما يترتب عليه الثواب في عادة الله تعالى لا انه يجب على الله تعالى اثابة المطيع فانه
لا يجب عليه شيء بل انه جرى عادة الله تعالى باعطاء الثواب عقيب العمل الصالح وليس للخلق على الله دين يجب عليه
قضاؤه ولو كان الامر كذلك لزم ان يكون العباد تاجرين معاملين مع الله كالاجراء الذين يأخذون الاجرة بعد
الفراغ من العمل ولو لم يعط الاجراء اجرهم لكان ظالما جائرا وهذا مذهب باطل لا يذهب اليه من يعرف الله
مع عادة وجرى على سنة الالهي ان الناس كلهم عبيد له يعطي من يشاء ويمنع من يشاء وليس لاحد عليه حق
لا استحقاق بل الثواب تفضل وجرى عادته ان يعطي العبد المطيع عقيب طاعته كما جرى عادته باعطاء الشبع
عقيب اكل الخبز وهل يحسن ان يقال اذا لم يجب على الله تعالى اعطاء الشبع عقيب اكل الخبز يموت الناس من الجوع كما
لا يحسن ان يقال لو لم يجب على الله تعالى اثابة المطيع وجزاء العاصي لارتفع الفرق بين المطيع والعاصي ولكان فعل
الطاعات واثارة العبادات ضائعا عبثا لانا نقول جرى عادة الله التي لا تختلف الا بسبيل الخرق على اعطاء الثواب للمطيع
بغير ان يجب عليه شيء فلم يرتفع الفرق بين المطيع والعاصي كما جرى عادته باعطاء الشبع عقيب اكل الخبز فهل يكون من
اكل الخبز يشبع كمن ترك اكل الخبز يجاع انتهى اقول قد بينا سابقا انهدام البناء على العادة فلا حاجة الى الاعادة
وكذا تحقيق الكلام في ان الوجوب الذي يثبته اهل العدل ليس معناه ما زعمه الاشاعرة وانما المعنى ما يحكم
صحيح العقل ويؤيده صريح النقل وهو قوله تعالى كتب ربكم على نفسه الرحمة انه من عمل منكم سوءا بجهالة
ثم تاب من بعده واصلح فانه غفور رحيم ولا يلزم من الوجوب بالمعنى المشار اليه ان يكون الجزاء كا
لدين وان جاز ان يكون بعض العطايا في ذمة همة الجواد الحكيم كالدين واما لزوم كون العباد تاجرين
معاملين فلا مانع من العقل والنقل في التزامه لان الله تعالى هو الذي ارشدهم الى التجارة والمعاملة
والقرض ووعدهم الجزاء في يوم العرض بقوله جزاء بما كانوا يعملون انما تجزون ما كنتم تعملون وما تنفقوا
من خير يوف اليكم وانتم لا تظلمون ولا تشتروا بعهد الله ثمنا قليلا ان ما عند الله هو خير لكم ان كنتم تعلمون
ما عندكم ينفد وما عند الله باق ولنجزين الذين صبروا اجرهم باحسن ما كانوا يعملون ان الله اشترى
من المؤمنين انفسهم واموالهم بان لهم الجنة يقاتلون في سبيل الله فيقتلون ويقتلون وعدا عليه حقا
في التورية والانجيل والقرآن ومن اوفى بعهده من الله فاستبشروا ببيعكم الذي بايعتم به وذلك هو
الفوز العظيم الآية وقوله تعالى في سورة واحدة هي سورة الحديد فالذين آمنوا منكم وانفقوا لهم
اجر كبير وكلا وعد الله الحسنى والله بما تعملون خبير من ذا الذي يقرض الله قرضا حسنا فيضاعفه له وله
اجر كريم واقرضوا الله قرضا حسنا يضاعف لهم ولهم اجر كريم فآتينا الذين آمنوا منهم اجرهم يا ايها الذين
آمنوا اتقوا الله وآمنوا برسوله يؤتكم كفلين من رحمته ويجعل لكم نورا تمشون به ويغفر لكم والله غفور رحيم الى
غير ذلك من الآيات والروايات واما قول الناصب لو لم يعطهم لكان ظالما جائرا فجوابه انا هكذا نقول
ولا فساد فيه كما لا فساد في القول بانه تعالى لو ادخل الانبياء في النار والاشقياء في الجنة كان ظالما
واما ما ذكره من مثال الموت من الجوع فلا يغني من جوع لان ذلك انما لا يحسن لانه ليس بواجب على الله عند
اهل العدل واما الذي وجبوه على الله تعالى الالطاف المقربة وما وعدهم الله تعالى من الثواب بازاء
الطاعة والعقاب بازاء المعصية واما اعطاء الشبع عقيب اكل الخبز فلم يقل احد بوجوبه على الله تعالى الا
ان يكون ذلك من قبيل سائر الانعام والآلام الذي يمتحن الله تعالى به العبد فالذي يجب عليه تعالى حينئذ
الانعدام الشبع عقيب اكل الخبز
تلك الآلام مع التفصيل الذي سيأتي في كلام المص عن قريب وحينئذ ظهر بطلان ما ذكره بقوله

يحسن ان

اتقوا

وهل يحسن

وهل يحسن ان يقال آه ظهر بطلان ما فرعه عليه بقوله كذلك لا يحسن ان يقال آه فليحسن التامل واما ذكره
من ان عادة الله تعالى التي لا تختلف قد جرت على اعطاء الثواب آه ففيه ما مر من ان هذه العادة لم
يكن واجبة الاستمرار ولو بطريق الخرق فجاز ان ينعكس القضية فلا يحصل الوثوق بوقوع الامان من
الوعد والوعيد كما مر غير بعيد وبالجملة ان اصحاب الناصب يوئسون العباد من رحمة الله وعدله بتجويزهم
التخلف في ترتب الثواب والعقاب وان يعذب الله تعالى من غير ذنب وانه خلق خلقا للنار فلا ينفعهم
الطاعة واخرى للجنة فلا يضرهم المعصية فلا يسكن نفس مطيع بطاعته ولا يخاف نفس عاص من معصيته
بل هم يغرون بالمعاصي ويتمسكون فيها بقولهم ما قدره الله كان وما لم يقدره لم يكن فلا ينبغي زجر النفس
عن المعصية والتحفظ عنها كما لا يخفى قال المصنف رفع الله درجته السادس ان لا يكون حراما لامتناع
كون الشيء الواحد من الجهة الواحدة مأمورا به منهيا عنه لاستحالة التكليف بما لا يطاق وايضا يكون
الشيء مرادا او مكروها في وقت واحد من جهة واحدة وهذا مستحيل عقلا وخالف فيه اهل السنة في ذلك
فجوزوا ان يكون الشيء الواحد مأمورا به منهيا عنه لامكان تكليف ما لا يطاق عندهم انتهى وقال الناصب
خفضه الله اقول لا خلاف في ان المأمور به لا بد ان لا يكون حراما لان الحرام ما نهى الله تعالى عنه ولا يكون الشيء
الواحد مأمورا به منهيا عنه في وقت واحد من جهة واحدة ولكن ان اختلف الوقت والجهة والشرائط التي
اعتبرت في التناقض يجوز ان يتعلق به الامر في وقت وجهة والنهي في وقت آخر من جهة اخرى وهذا مذهب اهل
السنة واما امكان التكليف بما لا يطاق فقد سمعته غير مرة وانه لا يقع ولم يقع انتهى واقول سيجيء تحقيق
هذه المسألة في الموضع اللائق به من مسائل اصول الفقه فانتظر قال المصنف رفع الله درجته والعجب انهم
حرموا الصلوة في الدار المغصوبة ومع ذلك لم يوجبوا القضاء وقالوا انها صحيحة مع ان الصحيح هو المعتبر في نظر
الشرع وانما يطلق على المطلوب شرعا والحرام غير معتبر في نظر الشرع مطلوب الترك شرعا وهل هذا الا محض
التناقض انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول الصلوة الصحيحة استجمع شرائط الصحة التي اعتبرت في الشرع
فالصلوة في الدار المغصوبة صحيحة لانها مستجمعة لشرائط الصحة التي اعتبرت في الصلوة في الشرع وليس وقوعها في مكان
غير مغصوب من شرائط صحة الصلوة نعم من شرائطها ان تقع في مكان طاهر من النجاسات ولو كان من
شرائط الصحة وقوعها في مكان غير مغصوب لكان الواقع في المكان المغصوب منها فاسدة وكان يجب قضاؤها
لكونها معتبرة في نظر الشرع لعدم استجماعها الشرائط المعتبرة فيها واما كونها حراما فلاجل انها تتضمن الاستيلاء
على حق الغير عدوانا فهي بهذا الاعتبار حرام والحرمة باعتبار والصحة باعتبار آخر فاين التناقض والعجب
المشتهر بالبديهة في المعقولات ولا يعلم شرائط حصول التناقض انتهى واقول سيجيء هذه المسألة ايضا في مسائل
اصول الفقه لكن نذكر هيهنا انموذجا لئلا يظن الناظر في اول النظر انه وعد بلا وفاء فنقول ان ما ذكره من ان
وقوع الصلوة في مكان مملوك غير مغصوب ليس من شرائط الصلوة آه مردود بان الكلام في الصلوة المتحيزة في
الدار المغصوبة وتحقق التلازم بين الغصب والصلوة فيها ظاهر والامر بالشيء امر بلوازمه كما تحقق في الاصول
فلو كانت هذه الصلوة مأمورا بها لكان الغصب مأمورا به مع كونه منهيا عنه هف والعجب الحاصل للناصب من
كلام المصنف انما نشأ من انه اكب مدة عمره على تقليد الاشعري الفروع ويتعجب منه ويرده ولا يقبله بكل جهده و
نسب قائله الى الجهل لجمود طبعه وافناء عمره في التقليد الذي من خواصه ان يكون مقلده بليدا وفي بعض تقييد
ذوي النفس المحقق في الحكمة اليونانية ان من تعود ان يصدق من غير دليل فقد انسلخ عن الفطرة الانسانية
قال المصنف رفع الله درجته المطلب التاسع عشر في الاعراض ذهبت الامامية الى ان الالم الذي يفعله الله تعالى بالعبد

الامور

اخرى

درب بالشيء اي اعتاد مراه

البليد الذي به بنجه ولا يهتدي الى طريقه
والبليد من الارض فاد ورد على شعر قوله
العول من الاشعري
يحالف الاشعري

تعود عادت كرد مراه

ان يكون على وجه الانتقام والعقوبة وهو المستحق بقوله تعالى ولقد علمتم الذين اعتدوا منكم في السبت
فقلنا لهم كونوا قردة خاسئين وقوله او لا يرون انهم يفتنون في كل عام مرة او مرتين ثم لا يتوبون
ولا هم يذكرون ولا عوض فيه واما ان يكون على وجه الابتداء وانما يحسن فعله من الله تعالى بشرطين احدهما
ان يشتمل على مصلحة اما للمتألم او لغيره وهو نوع من اللطف لانه لولا ذلك لكان عبثا والله تعالى منزه عنه والثاني
ان يكون في مقابلته عوض للمتألم يزيد على الالم بحيث لو عرض على المتألم الالم والعوض اختار الالم و
الا لزم الظلم والجور من الله تعالى على عبده لان ايلام الحيوان وتعذيبه على غير ذنب ولا لفائدة تصل اليه
ظلم وجور وهو على الله محال وخالفت الاشاعرة في ذلك فجوزوا ان يولم الله عبده بانواع الالم من غير جرم
ولا ذنب لغرض وغاية ولا يوصل اليه العوض وتعذيب الاطفال والانبياء من غير فائدة ولا يستحيي من ذكر
شيء البتة مع ان العلم الضروري حاصل لنا بان من فعل من البشر مثل هذا عده العقلاء ظالما جائرا
سفيها فكيف يجوز لهؤلاء نسبة الله سبحانه الى مثل هذه النقائص ولا يخشى ربه وكيف لا يخجل منه غدا يوم
القيمة اذا سأله الملائكة يوم الحساب هل كنت تعذب احدا من غير الاستحقاق ولا تعوضه عن الم عما يرمي
به فيقول كلا ما كنت افعل ذلك فيقال له كيف نسبت ربك الى هذا الفعل الذي لا ترضاه لنفسك انتهى وقال
الناصب خفضه الله اقول اعلم ان الاعواض مذهب المعتزلة وتفصيل هذا الاصل اختلافاتهم وذكر كثير يدل على
الاصل مذكورة في كتب القوم واما الاشاعرة فذهبوا الى ان الله تعالى لا يجب عليه شيء لا عوض على الالم ولا غيره
لانه يتصرف في ملكه ما يشاء والعوض انما يجب على من يتصرف في غير ملكه نعم جرت عادة الله تعالى على ان المتألم بالالم
اما ان يكفر عنه سيئاته او يرفع له درجاته ان لم يكن له السيئات ولكن لا على طريق الوجوب عليه وقد بطل الوجوب
في افعال الله تعالى فيما تقدم من بطلانه بما سبق واما تعذيب الاطفال والانبياء والاولياء ففيه فوائد ترجع اليهم من
رفع الدرجات وحط السيئات كما اشير اليه في الاحاديث الصحاح ولكن على سبيل جري العادة لا على سبيل الوجوب فلا
يلزم منه جور ولا ظلم ثم ما ادعى من العلم الضروري بان البشر لو عذب حيوانا بلا عوض لكان ظالما فهو قياس
فاسد لان البشر يتصرف في الحيوان بما ليس له والله تعالى مالك مطلق يتصرف كيف يشاء ونحن لا نمنع عدم وقوع
الجزاء والمنافع ولكن نمنع وجوده هذا ونحن نقول لمن يعتقد ان الله تعالى يجب عليه الاعواض عن الالام ان يحضر
يوم القيمة عند ربه ورأى الجلال الالهي والعظمة الربانية والتصرف المطلق الذي حاصل له في الملك والملكوت سيما
في موقف القيامة التي يقال فيها لمن الملك اليوم لله الواحد القهار اما يكون يستحيي من الله تعالى ان يعتقد في
الدنيا انه مع الله تعالى كالتاجر والعامل على الاعمال والان يريد جزاء الواجب على الله تعالى فيدعي على الله ويقول
انك مديني واني في الدنيا فالان لا اخليك حتى اخذ منك العوض لانه وجب عليك ان تعوضني فيقول الله تعالى
يا عبد السوء انا خلقتك سويا وانعمت عليك وكنت اخشى كنت متاجرا معي معاملا لك حتى يجب علي
العوض ادخلوا العبد السوء النار فيقول هكذا وعلمني ابن المطهر الحلي وهو كان امامي وانا الان بريء منه فيقول
الله تعالى ادخلوا جميعا النار كذلك يريهم الله اعمالهم حسرات عليهم وما هم بخارجين من النار والله العزيز
وهو اصدق القائلين انتهى واقول نعم الاعواض مذهب المعتزلة لكن الاصل في ذلك الامامية ولا اختلاف
بينهم والمعتزلة انما وقع لعدم تحقيقهم حقيقة ذلك الاصل على وجه حقيقة الامامية فاختلافهم في ذلك الاصل
لا يدل على فساده عن اصله والا لكان الاختلاف في كل اصل من اصول الدين كصفات الله وافعاله و
النبي والامام عليهما السلام كذلك وفساده اظهر من ان يخفى فلو سلم فاختلاف المعتزلة لا يقدح في مذهب
الامامية ولا تزر وازرة وزر اخرى واما ما ذهب اليه الاشاعرة من نفي الوجوب عليه تعالى فقد مر انه

وجوب رد

اختلافهم

مبني

متى علم بعدم فيهم لمعنى الوجوب الذي اثبته العدلية واما حديث الشرف في الملك فقد مر ان الشرف
من المالك كما انا من كان ان كان على وجه حسن فحسن وان كان على وجه قبيح فقبيح وحديث جريان
العادة فتجري عليه ما جرى وحثونا على راسه فا بليه تراب الثرى واثبات الفوائد في تعذيب الاطفال

حثو خاک زدن بر روی کسی آ

ونحو يعد تجويز ان يعذبهم من غير جرم كما زعمه في حكمه بفساد قياس المعتزلة على حديث الشرف في
الفساد لا يخفى على الورى وفي باقي المقدمات سترى انه يا كل الخرى وبالجملة ان الله تعالى لما كتب على
نفسه الرحمة والافضال واوجب بحكمته وجوده اعطاء جزاء الاعمال ونسبه له فقره وحاجته او كالله
وكمال يدعوه الى التاخير في الاعمال فلا يحصل للعبد في حضرته انتظار ولا يؤديه الى الطلب والدعوى اضطرار
كما قال بعض الابرار نظم ارباب حاجتيم وزبان سوال نيست: در حضرت كريم تمنا چه حاجتست وكما قلت
في ابيات قصيدة في مدح مولاى الرضا عليه السلام نظم سوال از تو چه حاجت كه جود ذات ترا: بود تقدم بالذات بر وجود سوال

قال المصنف رفع الله درجته المسئلة الرابعة في النبوة وفيه مباحث الاول في نبوة محمد صلى الله عليه وآله وسلم
اعلم ان هذا اصل عظيم في الدين وبه يقع الفرق بين المسلم والكافر فيجب الاعتناء به واقامة البرهان
عليه والطريق في اثبات النبوة على العموم ولا على الخصوص الا بمقدمتين احدهما ان النبي صلى الله عليه وآله وسلم
ادعى رسالة رب العالمين له الى الخلق كافة واظهر المعجزة على وفق دعواه لغرض التصديق به والثانية ان
كل من صدقه الله فهو صادق وهاتان المقدمتان لا يقول بهما الاشاعرة اما الاولى فلانه يمتنع ان يفعل الله
تعالى لغرض من الاغراض او لغاية من الغايات فلا يجوز ان يقال انه تعالى فعل المعجز على يد مدعي الرسالة

مجانا بالفتح رایگان مراد

لغرض تصديقه ولا لاجل تصحيح دعواه بل فعله مجانا ومثل هذا لا يمكن ان يكون حجة للنبي لانا لو شككنا في
ان الله تعالى فعله لغرض التصديق او لغيره لم يمكن الاستدلال على صدق مدعي النبوة مع هذا الشك فكيف يحصل الجزم
بصدقه مع الجزم بانه لم يفعله لغرض التصديق واما الثانية فلانها لا تتم على مذهبهم لانهم يسندون القبايح كلها
الى الله تعالى ويقولون كل من ادعى النبوة سواء كان محقا او مبطلا فان دعواه من فعل الله تعالى واثره وجميع انواع
الشرك والمعاصي والضلال في العالم من عند الله تعالى فكيف يصح مع هذا ان نعرف ان هذا الذي صدقه صادق في
دعواه لجواز ان يكذب في دعواه ويكون هذا الاضلال من الله تعالى كغيره من الاضاليل التي نعدها فلينظر العاقل
هل يجوز ان يصير الى مذهب لا يمكنه اثبات نبوة نبي من الانبياء البتة ولا يمكن الجزم بشريعة من الشرايع
والله تعالى قد قطع اعذار المكلفين بارسال الرسل فقال لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل واي حجة
اعظم من هذه الحجة عليه تعالى واي عذر اعظم من ان يقول العبد لربه تعالى انك اضللت العالم وخلقت فيهم
الشرور والقبايح واظهر جماعة خلقت فيهم كذب ادعاء النبوة وآخرون ادعوا النبوة ولم تجعل لنا طريقا
الى العلم بصدقهم ولا سبيل لنا الى معرفة صحة الشرايع التي اتوا بها فيلزم انقطاع حجة الله تعالى وهل يجوز لمسلم
او من يخشى الله تعالى وعقابه ويطلب الخلاص من العذاب المصير الى هذا القول نعوذ بالله من الدخول في
الشبهات التي وقال الناصب خفضه الله اقول هذا الكلام المموه الخارج عن طريق المعقول قد ذكره
بعينه في مسئلة خلق الاعمال وقد اجبناه هناك ولما اعاد الكلام في هذا المقام لزمنا مؤنة اعادة
الجواب فنقول اما المقدمة الاولى من المقدمتين اللتين ادعى توقف ثبوت النبوة عليهما وهو ان النبي ادعى
الرسالة واظهر المعجزة على وفق دعواه لغرض التصديق له فقد بينا قبل هذا ان غاية اظهار المعجزة والحكمة
والمصلحة فيه تصديق الله تعالى النبي فيما ادعاه وهذا يتوقف على كون اظهارها معجزة مشتملا على الحكمة والمصلحة
والغاية لا على اثبات الغرض والعلة الغائية الموجبة للنقص والاحتياج فثبت المقدمة الاولى على راي الاشاعرة

وبطل ما اوردوه عليهم واما المقدمة الثانية وهو ان كل من صدقه الله فهو صادق فهذا شبهة الاشاعرة و
يستدلون عليه بالدلايل الحقة الصريحة ولا يلزم من خلقه الله تعالى القبايح التي ليست بقبيحة بالنسبة
اليه ان يكون كل مدعي للنبوة سواء كان محقا او مبطلا دعواه من الله تعالى وما ذكره من ان دعوى المحق
والمبطل من الله ان اراد انه من خلقه الله تعالى فلا كلام في هذا لان كل فعل بخلقه الله تعالى وان اراد انه
مرضي من الله تعالى والله يرسل المحق والمبطل فهذا باطل صريح فانه تعالى لا يرضى لعباده الكفر والضلال وان
كان بخلقه وتقديره كما سمعت مرارا وكل من يدعي النبوة وهو مبعوث من الله فهو يجري عادة الله تعالى على
اظهار المعجزة بيده لتصديقه ولم تتعلق عادة الله عن هذا وجرى عادته التي خلافه جرى مجرى المحال العادي
بعدم اظهار المعجز على يد الكذاب والحاصل ان الاشاعرة يقولون بعدم وجوب شيء على الله تعالى لانه مالك
المطلق ولا يجب عليه شيء وما ذكره من انه كيف يعرف ان هذا الذي صدقه صادق في دعواه فنقول بتصديق
المعجزة يعرف هذا قوله يجوز ان يظهر المعجزة على يد الكاذب قلنا ماذا تريدون من هذا الجواز الامكان العقلي
فنقول يمكن هذا عقلا ام تريدون انه يجوز العقل بحسب العادة فنقول هذا ممتنع عادة ويفيد العلم
العادي بان هذا لا يجري في عادة الله تعالى كالجزم بان الجبل الفلاني لم يصر الآن ذهبا فلا يلزم ما ذكره
انا ما اطال من الطامات والترهات فيحمل بقوله تعالى ولنعرض عن الجاهلين انتهى **واقول** او لا ان تخصيص الاول
الكلام بهذا المقام مما لا وجه له لان جميع مواضع كلامه اعادة لمستطا نقلها المصنف من كلام اوايله عاية الامر
انه اعاده على طريقة عادة الثور لما قضمه مرة بان زاده هضما ومرة وثانيا ان ما ذكره في بيان اتجاه المقدمة
الاولى على رأي الاشاعرة غير موجه لان المصنف قدس سره عمم في الكلام وقال الغرض من الاعراض والغاية من الغايات
فيشمل الغاية التي اعترف الناصب باعتبارها في الافعال فكيف يصير ذلك جوابا دافعا لكلام المصنف نعم لو قال في جوابه
ان الاشعري لا ينفي مطلق الغاية لكان متجها لكنه ناف لذلك كما تشهد به كتبهم فالقول بالغاية مطلقا من قبل الاشعري
لدفع الالزام عنه يكون وكالة فضولية والحاصل ان الاشعري ينفي مطلق الغاية والغرض سواء اخذ بمعنى العلة
الغائية او الفائدة والمصلحة وكيف يكون قايلا بذلك مع تصريحه بنفي ان يكون للفعل جهة محسنة او مقبحة
في ذاته او في صفاته اللازمة والجهات والاعتبارات كما مر في مبحث الحسن والقبح ولو كان قايلا بما اعترف به
الناصب من قبله لما خفي ذلك على الفاضل التفتازاني من اتباعه المتعصبين له ولما قال في مقام الرد عليه
من شرحه على شرح المختصر العضدي ان تعليل بعض الافعال سيما شرعية الاحكام والمصالح ظاهر كايجاب الحدود
والكفارات وتحريم المسكرات وما اشبه ذلك والنصوص ايضا شاهدة بذلك كقوله تعالى وما خلقت الجن و
الانس الا ليعبدون ومن اجل ذلك كتبنا على بني اسرائيل الاية فلما قضى زيد منها وطرا زوجناكها لكيلا
يكون على المؤمنين الاية ولهذا يكون القياس حجة الا عند شرذمة واما تعميم ذلك فمحل بحث انتهى كلامه
وبالجملة لو كان النزاع في التعبير عن منشأ الحكم بالغرض والعلة الغائية والغرض والمصلحة والغاية كما ذكره
الناصب لما اضطر ذلك الفاضل الى المحاكمة بتخصيص المبحث والمحض ان العلة الغائية والغرض والمصلحة
متقاربة في المعنى ولعل الفرق بينها والتحريف من بعضهم الى بعض كما ارتكبه بعض المتاخرين انما هو لتصنيع الخلاف
لا لتحصيل الاتفاق وعلى التقديرين فمرحبا بالوفاق وايضا الدليل الذي افاده الاشعري لنفي التعليل وهو
لزوم تنزيه الرب عن شؤونه بجلاله كما ينفي التعليل ينفي مراعاته للمصلحة ايضا فلا وجه لنسبة اثبات المصلحة
في الافعال اليه وقد ذكرنا هذا الدليل مع ما فيه في اوايل الكتاب والله الموفق للثواب وثالثا ان ما ذكره
في توجيه المقدمة الثانية من الترديد مردود لانه في الشق الاول لا كلام في هذا فلنا فيه كلام من وجوه منها

مامر

نعم جوزوا من سوء خلق لاعراض

نسخة السفينة ملا باقي

ان في بحث خلق الافعال ومنها انه اذا كان دعوى المحق والمبطل من خلق الله تعالى ولم يكن شيء من القبائح
فعال النسبة الى الله تعالى فمن اين يعلم ان هذا قبيح يمتنع عنه خلقه الله تعالى في مدعي النبوة واجرى كسب العبد
عليه تعالى حتى لا نقيده او حسن مرضي له تعالى حتى يتبعه والاعتراف بكونه تعالى لا يرضى لعباده الكفر والضلال
لا يفيد لو كان هناك ما يتميز به هذا الفعل الكفر والضلال عن غيره واما اذا كان الافعال سواسية في
عدم اتصافها بالحسن والقبح الذاتي والوصفي والاعتباري كما ذهب اليه الاشعري فكيف يهتدي المكلف
الى ان ذلك المخلوق فيه حسن مرضي لله تعالى او قبيح ليس بمرضي له واما ما ذكره من الترديد في الجواز بقوله تريدون
بالجواز العقلي الخ ففيه من التمحل والتمويه ما لا يخفى لانه جعل الامكان العقلي مقابلا للتجويز العقلي مع
ان مع ان القائلين في هذا المقام هما الامكان العقلي والامكان العقلي بمعنى تجويز العقل وقوع الكذب
بغير علمه بدليل المص انه على تقدير نفي القبح العقلي لا يمتنع الكذب عليه تعالى امتناعا عقليا يعني ان يجزم
العقل بسبب صدوره عنه تعالى اذ لا دليل على هذا الجزم الا انه قبيح عقلا صدور القبيح عنه واذا لم يجزم
العقل بسبب صدور القبيح عنه تعالى يجوز اظهار المعجز على يد الكاذب واذا جوز العقل ذلك انسد باب
اثبات النبوة فلا يثبت نبوة نبي كما ذكره المص قدس سره والحاصل انهم اذا اعترفوا بجواز اظهار المعجزة
على يد الكاذب وتصديقه تعالى اياه فمجرد الدعوى في الجزم بعدمه غير كاف ضرورة انه ليس بديهيا بل لا بد
من بيانه حتى يثبت بعد النبوة ولا دليل على طريقة الاشعري اما شرعا فلعدم ثبوت الشرع قبل ثبوت النبوة
واما عقلا فلما مر من انه ليس في الافعال بحسب ذاتها وصفاتها واعتباراتها ما يحسنه او يقبحه كما زعمه
من يستدل به العقل على حالها من الحسن والقبح والرضا والسخط واما عادة فلانها كما مر عبارة عن تكرار
من غير علاقة عقلية فلا يجري في معجزة النبي الاول بل الثاني كما سبق بل ربما لا يفيد في معجزة نبينا
ايضا صلى الله عليه وآله فان من بعث نبينا اليهم من اهل الجاهلية الذين في ايام فترة من الرسل ربما
لم يكن لهم اطلاع الانبياء السابقين ومعجزاتهم وكيفية جريان العادة فيها فكيف يحصل لهم العلم
العادي بصدق مدعي النبوة وكذبه فلا محالة يلزم الافحام وسد باب اثبات النبوة وقد ظهر مما قررنا
الدليل وما يتعلق به السبيل ان تشبث ما في كلام المص من حقائق الالهامات بالترهات والعامات
تشنيعة وتمويه كاسد لا يروج الا على من حرم التوفيق ولم يتعلم الطريق اولى بما يحبونه من الزخارف
الشهرة والنيال كما اشتهر بالتدقيق وبالله التوفيق قال المص رفع الله درجته البحث الثاني في ان
الانبياء معصومون ذهبت الامامية كافة الى ان الانبياء معصومون عن الصغائر والكبائر منزهون
عن المعاصي قبل النبوة وبعدها على سبيل العمد والنسيان وعن كل رذيلة ومنقصة وما يدل على الخسة
والضعة وخالفت السنة كافة في ذلك وجوزوا عليهم المعاصي وبعضهم جوزوا الكفر عليهم قبل النبوة و
بعدها وجوزوا عليهم السهو والغلط ونسبوا رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم الى السهو في القراءة
بما يوجب الكفر فقالوا انه صلى يوما الصبح وقرأ في سورة النجم عند قوله افرأيتم اللات والعزى ومناة
الثالثة الاخرى تلك الغرانيق العلى منها الشفاعة ترتجى وهذا اعتراف منه عليه السلام بان تلك
الاصنام ترتجى الشفاعة منهم نعوذ بالله من هذه المقالة التي نسبت النبي صلى الله عليه وآله اليها
وهي توجب الشرك فما عذرهم غدا عند رسول الله صلى الله عليه وآله وقد قتل جماعة كثيرة من اهله
وانصاره على عبادة الاصنام ولم يأخذه في الله لومة لائم ونسب اليه هذا القول الموجب للكفر
والشرك وهو في مقام ارشاد العالم وهل هذا الا ابلغ انواع الضلال وكيف يجامع هذا قوله تعالى

قال الكيلاني في شرح قواعد العقائد اعلم
ان النظام من المعتزلة ذهب الى ان القبائح
لا يجوز ان يكون مقدورة له تعالى واهل السنة
لا يمنع ان يكون في هذا الاطلاق وان كان العقلاء باجمعهم
يوافقونه في ان الله تعالى غير فاعل لها
من حيث المعنى فان النظام يريد به انه تعالى لا يجوز
خلق الجهل والكذب والالم الذي لا يكون بسبب فقد اتفقوا على
انه لا يكون مخلوقا بعوض واما اهل السنة
انه تعالى قادر على خلق هذه الاشياء موجد لها ولكن
ايجاده لها ليس بقبيح اصلا لان الحسن والقبح عندهم
لا يثبتان الا بالشرع انتهى منه رحمه

والطامات

شهبا آخر صوت للماء وزخرف او لرواج

الغرانيق هنا الاصنام وهي في الاصل الذكور
من طير الماء واحدها غرنوق شبهت بالطيور
التي تعلو في السماء وترتفع كذا في النهاية

لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل جل ابلغ من هذه الحجة وهو ان يقول العبد لله لو ارسلت
الينا رسولا يدعوا الى الشرك والكفر وتعظيم الاصنام وعبادتها ولا ريب ان القائلين بعدم المفاسد
صدق عليهم قوله تعالى وما قدروا الله حق قدره انتهى قال الناصب خفضه الله اقول ان اهل الملل
والشرائع باجمعهم اجمعوا على وجوب عصمة الانبياء عن تعمد الكذب فيما دل المعجز القاطع على صدقهم
فيه كدعوى الرسالة وما يبلغونه من الله تعالى الى الخلائق اذ لو جاز عليهم التقول والافتراء في
ذلك عقلا لادى الى ابطال دلالة المعجزة وهو محال وفي جواز صدور الكذب عنهم فيها فيما ذكر على سبيل
السهو والنسيان خلاف فمنعه الاستاذ ابو اسحق وكثير من الائمة الاعلام لدلالة المعجزة على صدقهم
في الاحكام فلو جاز الخلف في ذلك لكان نقضا لدلالة المعجزة وهو ممتنع واما سائر الذنوب فهي
اما كفر او غيره اما الكفر فاجمعت الامة على عصمتهم منه قبل النبوة وبعدها ولا خلاف لاحد منهم في ذلك
وجوّز الشيعة للانبياء اظهار الكفر تقية عند خوف الهلاك وذلك يفضي الى اخفاء الدعوة بالكلية وذلك
باطل قطعا لانه يفضي الى اخفاء الدعوة بالكلية وترك تبليغ الرسالة اذ اولى الاوقات بالتقية وقت
الدعوة للضعف وكثرة المخالفين انظر الى هؤلاء السفهاء يجوزون اظهار الكفر على الانبياء المعصومين
وحفظ ارواحهم وترك حقوق الله تعالى ثم يشنعون على اهل السنة انهم يجوزون السهو على الانبياء واما
الصغائر والكبائر فكل منهما اما ان يصدر عمدا او اما ان يصدر سهوا اما الكبائر فمنعه الجمهور من المحققين
والاكثر على انه ممتنع سمعا قال القاضي والمحققون من الاشاعرة ان العصمة فيما وراء التبليغ غير واجبة عقلا
اذ لا دلالة للمعجزة عليه فامتناع الكبائر منهم عمدا مستفاد من السمع واجماع الامة قبل ظهور المخالفين
في ذلك واما صدورها سهوا او على سبيل الخطاء في التاويل فالمختار عدم جوازه واما الصغائر عمدا فجوزه
الجمهور واما سهوا فهو جائز باتفاق من اكثر اصحابنا واكثر المعتزلة الا الصغائر الخسيسة كسرقة حبة او لقمة
مما ينسب فاعله الى الدناءة والخسة والرذالة وقالت الشيعة لا يجوز عليهم صغيرة ولا كبيرة لا عمدا ولا سهوا
ولا خطا في التاويل وهم مبرؤن عنها قبل الوحي ودليل الاشاعرة على وجوب عصمة الانبياء من الكبائر
عمدا من وجوه ونحن نذكر بعض الادلة لا للاحتجاج بها على الخصم لانه موافق في هذه المسئلة بل لرفع
افترائه على الاشاعرة في تجويز الكبائر على الانبياء الاول لو صدر عنهم ذنب لحرم اتباعهم فيما صدر عنهم لزم
ان يحرم ارتكاب الذنب واتباعهم واجب للاجماع عليه ولقوله تعالى ان كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله
وهذا الدليل يوجب وجوب عصمتهم عن الصغائر والكبائر ذكره الاشاعرة وفيه موافقة للشيعة فعلم ان
الاشاعرة يوافقون في وجوب عصمة الانبياء من الصغائر والكبائر لكن في الصغائر يجوزون عقلا لدليل
آخر كما سياتي في تحقيق العصمة الثاني لو اذنبوا لردت شهادتهم اذ لا شهادة للفاسق بالاجماع واللازم
باطل بالاجماع لان من لا يقبل شهادته في القليل الزائل من متاع الدنيا كيف يسمع شهادته في الدين
القيم الى يوم القيمة وهذا الدليل يدل على وجوب عصمتهم من الكبائر والاصرار على الصغائر لانها
توجب الرد لا نفس صدور الصغيرة الثالث ان صدر عنهم ذنب وجب زجرهم وتعنيفهم لعموم وجوب
الامر بالمعروف والنهي عن المنكر وايذاؤهم حرام اجماعا وايضا لو اذنبوا لدخلوا تحت قوله تعالى
لم تقولون ما لا تفعلون وقوله اتامرون الناس بالبر وتنسون انفسكم فيلزم كونهم معذبين
بعذاب جهنم وملعونين ومذمومين وكل ذلك باطل اجماعا وهذا الدليل ايضا يدل على عصمتهم من
كل الذنوب وغيرها من الدلائل التي ذكرها الامام الرازي والغرض ان كل ما ذكره هذا الرجل مبرء

متعلق بمرد للاول مرة

ومن يعص الله ورسوله فان له
نار جهنم وتحت قوله الا لعنة
الله على الظالمين وتحت قوله

على ذنوب الانبياء من لزوم ابطال الحجة الله تعالى فمذهب الاشاعرة بري عنه وهم ذكروا هذه الدلايل ولما
يجوزوا الصغاير التي لا يتبعها الخسة ولان الصورة النادرة عمدا معفوة عن مجتنب الكباير والنبي بشر ولا
يبعد من البشر وقوع هذا ثم اعلم ان تحقيق هذا البحث يرجع الى تحقيق معنى العصمة وهي عند الاشاعرة على ما
يقتضيه اصلهم من استناد الاشياء كلها الى الفاعل المختار ابتداء ان لا يخلق الله فيهم ذنبا فمعنى هذا كون
الانبياء معصومين من الكفر والكباير والصغاير الدالة على الخسة والرذالة واما غيرها من الصغاير فانهم
يقولون لا يجب عصمتهم عنها لانها معفوة بنص الكتاب من تارك الكبيرة ان الذين يجتنبون كباير الاثم و
الفواحش الا اللمم ان ربك واسع المغفرة هو اعلم بكم اذ انشاكم من الارض واذ انتم اجنة في بطون امهاتكم
فلا تزكوا انفسكم هو اعلم بمن اتقى دلت الآية على ان مجتنب الكبيرة والفاحشة معفو عنه ما صدر عنه من الصغاير
وفي الآية اشارة الى ان الانسان لما خلق من الارض ونشا منها فلا يخلو عن الكدورات الترابية التي
تقتضي الذنب والغفلة فكان بعض الذنوب تصدر بحسب مقتضى الطبع ولما لم يكن خلاف ملكة العصمة فلا
مؤاخذة به واما العصمة عند الحكماء فهي ملكة تمنع الفجور وتحصل هذه ابتداء بالعلم بمثالب المعاصي ومناقب
الطاعات ويتاكد في الانبياء بتتابع الوحي اليهم بالاوامر الداعية الى ما ينبغي والنواهي الزاجرة عما لا ينبغي و
الاعتراض على ما يصدر عنهم من الصغاير سهوا او عمدا عند من يجوز تعمدها من ترك الاولى والافضل فانها
تمنع العصمة التي هي الملكة فان الصفات النفسانية تكون في ابتداء حصولها احوالا ثم تصير ملكات
بالتدريج ثم ان الانبياء مكلفون بترك الذنوب مثابون به ولو كان الذنب ممتنعا عنهم لما كان الامر كذلك
اذ لا تكليف بترك الممتنع ولا ثواب عليه وايضا فقوله قل انما انا بشر مثلكم يوحى الي يدل على مماثلتهم لساير
الناس فيما يرجع الى البشرية والامتياز بالوحي لا غير فلا يمتنع صدور الذنب عنهم كما في ساير البشر هذا تحقيق
مذهب الاشاعرة ومن تامل فيه علم انه الحق الصريح المطابق للعقل والنقل وكما ذكره هذا الرجل على
سبيل التشنيع فلا يأتي عليهم كما علمت مجملا وستعلمه مفصلا عند اقواله وما ذكر من قصة سورة النجم وقراءة
النبي صلى الله عليه وآله ما لم يكن من القرآن فهذا امر لم يذكر في الصحاح بل هو مذكور في بعض التفاسير وذكروا ان
النبي صلى الله عليه وآله لما اشتد عليه اعراض قومه عن دينه تمنى ان يأتيه من الله تعالى ما يقرب اليهم
ويميل قلوبهم فانزل الله عليه سورة النجم فلما اشتغل بقراءتها قرا بعد قوله تعالى افرأيتم اللات والعزى
ومناة الثالثة الاخرى تلك الغرانيق العلى منها الشفاعة ترتجى فلما سمعه قريش فرحوا به وقالوا قد
ذكر آلهتنا بعض الذكر فاتاه جبرئيل بعد ما امسى وقال له تلوت على الناس ما لم آتك عن الله فحزن النبي
صلى الله عليه حزنا شديدا وخاف من الله خوفا عظيما فنزل التسلية وما ارسلنا من قبلك من رسول الآية
هذا ما ذكره بعض المفسرين واستدل به من جوز الكباير على الانبياء والاشاعرة اجابوا عن هذا بانه
على تقدير حمل التمني على القراءة فهو انه من القاء الشيطان يعني ان الشيطان قرأ هذه الآية المنقولة وخلط
صوته بصوت النبي حتى ظن انه عليه السلم قرأها وقالت الاشاعرة وان لم يكن من القاء الشيطان بل كان النبي
قاريا لها كان ذلك كفرا صادرا عنه وليس بجائز اجماعا وايضا ربما كان ما ذكر من العبارة قرآنا
ويكون الاشارة بتلك الغرانيق الى الملائكة فنسخ تلاوته للايهام ومن قرأ سورة النجم وتامل في تتابع
آياتها علم ان هذه الكلمات لا يلتئم ذكرها ووقوعها بعد ذكر الاصنام ولا في اثنائها ولا يمكن ان البليغ
يتفوه به في مدح الاصنام عند ذكر مذمتها نعم يلتئم ذكرها عند ذكر الملائكة وهو قوله تعالى وكم من
ملك في السموات لا تغني شفاعتهم شيئا الا من بعد ان يأذن الله لمن يشاء ويرضى فههنا يناسب ان يقرا

تلك الغرانيق العلى وان شفاعتهن لترتجى فنعلم انه لو صح هذا لكان في وصف الملائكة ثم نسخ للايهام
او لغيره والله اعلم انتهى اجوبة الاشاعرة فعلم ان ما افترى عليهم هذا الرجل فهو من باب مفترياته و
انما المقابحة فيهم يتعقبون بصحة هذا مع اصله وذكر الشيخ الامام القاضي ابو الفضل موسى بن عياض
اليحصبي المغربي في كتاب الشفاء بتعريف حقوق المصطفى ان هذا من مفتريات الملاحدة ولا اصل له و
بالغ في هذا كل المبالغة انتهى **واقول** يتوجه عليه وجوه من الكلام وضروب من الملام اما اولا
فلان قوله فمنعه الاستاد ابو اسحق وكثير من الائمة الاعلام لا يخرج عن تمويه اذ جوزه القاضي ابو بكر
كما ذكر في المواقف وهو من اعلام الاشاعرة واما ثانيا فلان دعواه الاجماع على عصمة الانبياء من
الكفر قبل النبوة وبعده كاذبة لان ابن فورك من الاشاعرة خالف في ذلك وجوز بعثة من كان
كافرا ويدل عليه ايضا ما سنذكره من كلام الغزالي في المنخول قال بعض الحشوية ان نبينا صلعم كان
كذلك لقوله تعالى ووجدك ضالا فهدى وهو غلط اذ الضلال هنا عدم الرشد فيما يتعلق بالامور
الشرعية قبل البعثة واما ثالثا فلان ما ذكره من انه جوز الشيعة اظهار الكفر تقية شيء ذكره صاحب
المواقف وهو فرية بلا مرية وقد خاب من افترى يدل على ذلك كلام الفاضل البدخشي الحنفي في بحث
الافعال من شرح منهاج الاصول حيث قال الاكثر من المحققين على انه لا يمتنع عقلا قبل النبوة ذنب من كبيرة
او صغيرة خلافا للروافض مطلقا وللمعتزلة في الكبيرة ولا خلاف لاحد في امتناع الكفر عليهم الا الفضيلية من
الخوارج بناء على اصلهم من ان كل معصية كفر وقد قال تعالى وعصى آدم وجوز البعض عليهم عند خوف
تلف المهجة اظهار الكفر واما بعد النبوة فالاجماع على عصمتهم عن تعمد الكذب في الاحكام لدلالة المعجزة
على صدقهم واما الكذب غلطا فجوزه القاضي ومنعه الباقون الخ وقد علم من هذا امران احدهما ان
من جوز اظهار الكفر على الانبياء خوفا جماعة مجهولة غير الشيعة والا لصرح بهم كما قال سابقا
للروافض وثانيهما ان من جوز ذلك انما جوزه قبل النبوة لا بعدها حتى يتوجه عليه ما ذكره الناصب من
ان ذلك يفضي الى اخفاء الدعوة بالكلية وبالجملة في ذلك ان الامامية قالوا ان اظهار التبري عن
الائمة عليهم السلام في مقام التقية حرام واستدلوا عليه بقول امير المؤمنين عليه السلام اما السب فسبوني
فانه لي زكوة ولكم نجاة ثم اما البراءة فمدوا الاعناق ومن البين انهم اذا لم يجوزوا للانفس الضعيفة
اظهار البراءة عن ائمتهم تقية فكيف يجوزون اظهار الكفر للانبياء والائمة عليهم السلام مع تاييدهم
بالنفوس القوية القدسية والقوى الربانية ثم لا يخفى ما في كلام الناصب من سماجة تكرار قوله يفضي الى اخفاء
الدعوة بالكلية من غير طائل اصلا واما رابعا فلان ما ذكره بقوله واما الكبائر فمنعه الجمهور من
المحققين مردود بان المحققين منهم انما منعوا ذلك في زمان نبوتهم لا قبله فظهر التفاوت بين
مذهبهم ومذهب الشيعة تفاوت ما بين الارض والسماء وقد صرح في المواقف وشرحه وبه يتجه ما ذكرنا
حيث وقع فيهما الناس على ما هو المختار وعندنا هو ان الانبياء في زمان نبوتهم معصومون عن الكبائر
مطلقا وعن الصغائر عمدا وجوه الاول آخره والظاهر انهم انما جوزوا ذلك على الانبياء عليهم السلام
ليتفقوا استبعاد خلافة خلفائهم الثلاثة مع سبق كفرهم فكيف يرجع محققوهم عن ذلك واما
خامسا فلان قوله فامتناع الكبائر منهم عمدا مستفاد من السمع واجماع الامة قبل ظهور المخالفين في
ذلك لا يدفع تشنيع المصنف لان المخالفين في ذلك انما هم جماعة من اهل السنة والجماعة فيرجع ذلك
الى جميعهم واما سادسا فلان قوله ونحن نذكر بعض الادلة لا للاحتجاج بها على الخصم لانه موافق في هذا

المسئلة

والامامية ظ

مسلم مدخول بان الاشاعرة لم يوافقوا الخصم من المعتزلة والاشاعرة الا في بعد النبوة واما قبلها
فقد قال الاشاعرة بجواز صدور الكبائر عنهم دون الشيعة والمعتزلة كما مر ففي كلامه هذا ايضا تمويه
وتلبيس كما لا يخفى وكذا الكلام في ما ذكره عند تقرير الدليل الاول بقوله فعلم ان الاشاعرة يوافقون
في وجوب عصمة الانبياء عن الكبائر والصغائر الخ والحاصل ان الدلائل التي ذكرها انما استدلوا بها
على وجوب عصمة الانبياء عن الكبائر والصغائر بعد البعثة وهذا هو الذي ادعاه الاشاعرة كما صرح
به السيد قدس سره في هذا المقام من شرح المواقف وفخر الدين الرازي في تفسير سورة يوسف عليه السلام
حيث قال المعتبر عندنا عصمة الانبياء في وقت حصول النبوة فاما قبلها فذلك غير واجب انتهى فما ذكره
الناصب من موافقة الاشاعرة مع الامامية والمعتزلة في ذلك لا يصح على اطلاقه وانما الموافق في الحكم
بعد البعثة فقط كما عرفت وما ذكره من ان نسبة تجويز الكبائر الى الاشاعرة افتراء لا يصح مطلقا
اذ التجويز منهم واقع قبل البعثة وبعدها كما دل عليه كلام المواقف على انه قد صدم صاحب المواقف
دعوى العصمة عن اسه حيث قال عند منع عصمة الفاطمة المعصومة عليها السلام ان قوله صلى الله
عليه وآله وسلم بضعة مني مجاز لا حقيقة فلا يلزم عصمتها وايضا عصمة النبي صلى الله عليه وآله تقدم ما
يا انتهى وقد سبقه في ذلك الغزالي بل القاضي ابو بكر قال الغزالي في بحث افعال الرسول من كتابه الموسوم
بالمنخول في الاصول في امتحان ما ذكره القاضي وهو انه لا يجب عقلا عصمتهم ان لا يستبان استحالة
وقوعه بضرورة العقل ولا بنظره وليس هو مناقضا لمدلول المعجزة فان مدلوله صدق اللهجة فيما يخبر
عن الله تعالى لا عمدا ولا سهوا ومعنى التنفير باطل فانا نجوز ان ينبئ الله تعالى كافرا ويؤيده بالمعجزة انتهى
ولا يخفى ان هذا الاضطراب والاختلاف منهم انما هو لانهم اذا نظروا الى علو شان الانبياء عليهم السلام بالغوا
معهم في الجملة واذا نظروا الى حال ابي بكر وعمر وعثمان وانه يلزم من عدم العصمة في الواقع عدم صلاحيتهم
لان يكونوا خليفة ونائبا عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم بدلوا ما قالوا اولا وقالوا الخطا حالهم
مثل حالهم ان الانبياء ايضا ليسوا معصومين ويحتمل ان يكون الاختلاف لاختلاف طبايعهم في الانصاف
ايضا على الخالق والخلائق وعدمه فتامل فان الفكر فيهم طويل واما سابعا فلان ما ذكره بقوله و
الغرض ان كل ما ذكر هذا الرجل مما يترتب على ذنوب الانبياء من لزوم ابطال حجة الله فهو لا يترتب
عندنا وهم ذكروا هذه الدلائل الخ مدفوع بان غرضه هذا مسبوق بالحيلة والتلبيس كغيره من المقدمات
السابقة فان الملحوظ انما هو ابطال حجة الله تعالى على ما نسبوا الى النبي صلعم من اعترافه بتحيير الامام وكون
مسدد للدين مبطل لحجته مما لا يمكن انكاره وقد عرفت مما سبق استعماله التمويه والتلبيس
ايضا في قوله وهم ذكروا هذه الدلائل لما ذكرنا من انهم انما اقاموا هذه الدلائل على عصمة الانبياء بعد البعثة
لا قبلها ولا يتم حجة من صدر عنه الكفر وغيره من الكبائر قبل البعثة كما سنبينه ان شاء الله تعالى واما
ثامنا فلان ما ذكره من ان الاشاعرة يقولون لا يجب عصمة الانبياء عن الصغائر لانها معفو بنص
الكتاب الخ مردود بان استعقاب بعض الذنوب للعفو لا يدفع النفرة عن صاحبه وفتور الاعتقاد فيه
وسقوط محله ورتبته عند العوام فلا ينقادون الى طاعته فينتفي فائدة البعثة كما سيأتي في كلام المص واما
تاسعا فلان في قوله وفي الآية اشارة الى ان الانسان لم يخلق من الارض الخ كلام سنشير اليه ان شاء الله
سنقرب واما عاشرا فلان قوله ومن لم يكن خلاف ملكة العصمة فلا مواخذة فيه فيه مواخذة تاب احد كما ان
الانسداد بمخالفة ملكة العصمة وعدمها غير مفهوم من صريح القرآن ولا من اشارته بل هو صريح البطلان

وكيف يقول عاقل ان صدور الذنب لا ينافي ملكة العصمة وثانيهما ان العصمة بمعنى الملكة من اصطلاح الحكماء
فعدم منافاتها بذلك المعنى لا يصير حجة على العدلية كما سيجيء تحقيقه عن قريب ان شاء الله تعالى واما الحادي عشر فلان
قوله واما العصمة عند الحكماء الخ لغو من الكلام كما اشرنا اليه او رجوع عما ذكره سابقا من الاستناد بكلام
الفلاسفة والحق بضلالتهم وبالجملة تشبثه بكلام الحكماء هنا دون كلام احد من الخاصين من المسلمين تلبيس
وتمويه لا يخفى على المتامل فافهم وكذلك ما ادعاه من ان صدور الصغاير عن الانبياء مخالف للعصمة بمعنى عدم خلق الله فيهم ذنبا
كما ذهب اليه الاشاعرة وكذا بمعنى اللطف الذي يفعله الله تعالى فيهم بحيث لا يصدر عنهم ذنب ولا يبلغ الى حد الالجاء كما ذهب
اليه اهل العدل خلط المبحث وعدول الى التشبث بمذهب الفلاسفة ومع ذلك لا يسمن ولا يغني من جوع كما سنطلع
عليه واما الثاني عشر فلان قوله ولا اعتراض على ما يصدر عنهم من الصغاير سهوا او عمدا عند من يجوز تعمدها
من ترك الاولى والافضل فيه خلط وخبط لا يخفى لان ترك الافضل والاولى لا يسمى صغيرة حقيقة ولا يعد من
الذنوب التي وقع النزاع في نفيها واثباتها واما ما هو صغائر حقيقة سيما اذا وقع عمدا فهو في معرض الاعتراض
بل الاعتراض عنهم ايضا قوله فانها لا تمنع العصمة التي هي الملكة قلنا عدم المنع ممنوع قوله فان الصغاير انما
يكون في ابتداء حصولها احوالا اخر يصير بالتدريج ملكة قلنا نعم لكن ما لم يصير ملكة لا يسمى صاحبها معصوما
فيثبت المنع وسيجيء مزيد توضيح لذلك في مسئلة عصمة الامام فانتظر واما الثالث عشر فلان ما ذكره من ان الآية
تدل على ما التزم لساير الناس فيما يرجع الى البشرية والامتنان بالوحي لا غير ففيه ان الدلالة على المماثلة في ساير
الاوصاف البشرية ممنوعة وانما المراد المماثلة في القدرة على الذنوب ليستحق المدح والثواب على ذلك كما
يثيبهم الله على العصمة بلطفه وحمله على ان القول بمثل هذه المماثلة سيما مع ما ذكره الناصب من التاكيد
بقوله لا غير يخالف ما صرحوا به من سيادة النبي صلى الله عليه وآله على ساير الانبياء عليهم السلام وتفضيلهم على الملائكة في
الصفات الفاضلة وقال القاضي عياض في كتاب الشفاء ان النبي صلى الله عليه وآله وان كان من البشر ويجوز على جبلته
ما يجوز على جبلة البشر فقد قامت البراهين القاطعة وتمت كلمة الاجماع على خروجه عنهم وتنزيهه عن كثير من
الآفات التي تقع على الاختيار وعلى غير الاختيار كما سنذكر ان شاء الله تعالى انتهى واما الرابع عشر فلان ما ذكره من
ان قصة سورة النجم لم يذكر في الصحاح آه ففيه انه وان لم يذكره الجوامع التي سموها بالصحاح تسمية للشيء باسم
ضده لكن قال الشيخ شهاب الدين احمد بن محمد القسطلاني في كتابه الموسوم بالمواهب اللدنية ان لهذه
القصة اصلا فقد اخرجها ابن ابي حاتم والطبري وابن المنذر من طرق وكذا ابن مردويه والبزار وابن اسحق
في السيرة وموسى بن عقبة في المغازي وابو معشر في السيرة كما نبه عليه الحافظ عماد الدين ابن كثير وغيره وكذا نبه
على ثبوت اصلها شيخ الاسلام والحافظ ابو الفضل العسقلاني فقال اخرج ابن ابي حاتم والطبري وابن المنذر من طريق
عن شعبة عن ابي بشر عن سعيد بن جبير نحو ذلك واخرج البزار وابن مردويه من طريق امية بن خالد عن شعبة
فقال في اسناده عن سعيد بن جبير عن ابن عباس فيما احسب ثم ساق الحديث قال البزار لا يروى متصلا الا بهذا
الاسناد وتفرد بوصله امية بن خالد وهو ثقة مشهور قال وانما يروى هذا من طريق الكلبي عن ابي صالح عن
ابن عباس انتهى والكلبي متروك لا يعتمد عليه وكذا اخرجه النحاس بسند آخر فيه الواقدي وذكرها ابن اسحق
في السيرة المطولة واسندها عن محمد بن كعب وكذلك موسى بن عقبة في المغازي عن ابن شهاب الزهري وكذا
ابو معشر في السيرة له عن محمد بن كعب القرظي ومحمد بن قيس واورده من طريقه الطبري واورده
ابن ابي حاتم من طريق اسباط عن السدي ورواه ابن مردويه من طريق عباد بن صهيب عن يحيى بن كثير عن
الكلبي عن ابي صالح وعن ابي بكر الهذلي وايوب عن عكرمة وسليمان التيمي عمن حدثه ثلاثتهم عن ابن عباس واورده

خالد ار

الطبري ايضا من طريق العوفي عن ابن عباس و معناه كلهم في ذلك واحد وكلها سوى طريق سعيد بن جبير اما
ضعيف واما منقطع لكن كثرة الطرق يدل على ان للقصة اصلا مع ان لها طريقين مرسلين رجالهما على شرط الصحيح
احدهما ما اخرجه الطبري من طريق يونس بن يزيد عن ابن شهاب والثاني ما اخرجه ايضا من طريق المعتمر بن
سليمان قال الحافظ ابن حجر وقد تجرى ابن العربي كعادته فقال ذكر الطبري في ذلك روايات كثيرة لا اصل
لها وهو اطلاق مردود عليه وكذا قول القاضي عياض هذا الحديث لم يخرجه اهل الصحة ولا رواه
ثقة بسند سليم متصل مع ضعف نقلته واضطراب رواياته وانقطاع اسناده وكذا قوله ومن حملت
عنه هذه القصة من التابعين والمفسرين لم يسندها احد منهم ولا رفعها الى صاحب واكثر الطرق عنهم في
الضعف واهية قال وقد بين البزار انه لا يعرف من طريق يجوز ذكره الا طريق ابي بشر عن سعيد بن
جبير مع الشك الذي وقع في وصله واما الكلبي فلا يجوز الرواية عنه لقوة ضعفه ثم رده من طريق النظر
بان ذلك لو وقع لارتد كثير ممن اسلم ولم ينقل ذلك انتهى وجميع ذلك لا يتمشى على القواعد فان الطرق
اذا كثرت وتباينت مخارجها دل ذلك على ان لها اصلا وقد ذكرنا ان ثلثة اسانيد منها على شرط الصحيح
وهي مراسيل يحتج بمثلها من يحتج بالمرسل وكذا من لا يحتج به لاعتضاد بعضها ببعض انتهى كلامه اقول
ومن اللطايف التي ينبغي ان نذكر في هذا المقام ما روي في كتاب عيون الرضا عن المامون العباسي
انه قال يوما لواحد من علماء اهل السنة واني لاتعجب من روايتكم ان النبي صلى الله عليه وآله وسلم
قال دخلت الجنة فسمعت حس نعلين فاذا مولى ابي بكر قد سبقني الى الجنة وذلك لان الشيعة قالت علي خير من
ابي بكر فقلتم في روايتكم هذه عبد ابي بكر خير من الرسول صلى الله عليه وآله لان السابق افضل من المسبوق و
كذا خبر ما رويتم ايضا ان الشيطان يفر من حس عمر و القى على لسان رسول الله صلى الله عليه وآله انهن الغرانيق
العلى ففر من عمر و القى على لسان رسول الله صلعم الكفر انتهى ثم اقول لا ادري ان من قال بصحة هذه القصة
ووقوع كلمة الكفر عن لسان النبي صلعم كيف يجمع بينه وبين قوله تعالى في شانه في صدر هذه السورة وما ينطق
عن الهوى ان هو الا وحي يوحى اللهم الا ان يقال ان هذه الآية نزلت بعد وقوع تلك القصة ويجوز صدور
كلمة الكفر عنه قبل ذلك وليس هذا ببعيد منهم القول به اذا قالوا بوقوع اصل القصة التي هي اشد و اشنع كما
لا يخفى واما الخامس عشر فلان الجواب الذي نسبه الى الاشاعرة بقوله والاشاعرة اجابوا الخ قد نقل القاضي
عياض في الشفاء اصله عن الكلبي حيث قال ان النبي حدث نفسه فقال ذلك الشيطان على لسانه واوضح
سندا ما نقله عن موسى بن عقبة في مغازيه انه قال ان المسلمين لم يسمعوها وانما القى الشيطان ذلك في
اسماع المشركين وقلوبهم انتهى وكل من الكلبي وصاحب المغازي متقدم على وجود شيخ الاشاعرة بمائة
سنة او اكثر فكيف نسب الناصب ذلك الجواب الى الاشاعرة نعم قد اوضحه من تاخر عنهما مما ذكره كتب
الاشاعرة كالمواقف وغيره من نسبه الى الاشاعرة ومن جهل الناصب وعدم معرفته باساليب الكلام ان
الجواب المذكور قد وقع في المواقف بقوله والجواب على تقدير حمل التمني على القراءة و هو ان ذلك من القاء الشيطان
ثم لم يعلم الناصب انه اذا اعتبر لفظ الجواب بقوله اجابوا لغو بقول (؟) صوابه وهذا دليل على انه انما وقع
في هذا الغلط لو بال حرصه على الكذب والتعصب بنسبة الجواب الى الاشاعرة وكسب فضيلة لهم حيث قال والاشاعرة
اجابوا الخ فافهم واما السادس عشر فلان قوله فيعلم انه لو صح هذا لكان في وصف الملائكة ثم نسخ لا تمام
والغرض الذي اراد به انه لو صح ووقع تلك الكلمات بعد ذكر الاصنام وفي شانها لكان في وصف الملائكة نقضا
لما قرره قبل ذلك في رد الجواب المصدر بقوله وايضا الخ من بطلان كونه في وصف الملائكة وعدم

مناسبة وان اراد به انه لو صح وقوع ذكرها عند ذكر الملائكة بعد ذلك بقوله تعالى وكم من ملك في السموات
لا تغني شفاعتهم شيئا الآية كما احتمله سابقا فموضع انه احتمال بعيد غير مناسب ايضا مردود بانه على هذا
لا يظهر حاجة الى السجدة اذ لا ايهام عند ذكر ذلك في هذا الموضع حتى يجوز النسخ لاجله واما الشايع عن فلان
ما نسبه الى القاضي عياض من انه قال في كتاب الشفاء ان هذا من مفتريات الملاحدة الخ افتراء على
القاضي المذكور لانه لم يقل ان ذلك من مفتريات الملاحدة بل قال ذكره المفسرون وتعلق به الملحدون
الخ ولو سلم ان ذلك من مفتريات الملاحدة بل قال ذكره المفسرون فهذا يوجب مزيد الشناعة على طائفة
من اهل السنة ذكروا هذه القصة في كتبهم ولم يفهموا فساد اسناده ومتنه حتى شنع به غيرهم عليهم فا
ضطربوا في التفصي عنه بما لا يؤدي الى طائل ولا يرجع الى حاصل قال المصنف رفع الله درجته ورووا عنه عليه السلام
انه صلى الظهر ركعتين فقال الصحابة اقصرت الصلوة ام نسيت يا رسول الله فقال كيف ذلك فقالوا انك صليت
ركعتين فاستشهد على ذلك رجلين فلما شهدا بذلك قام فاتم الصلوة ورووا في الصحيحين انه عليه السلام
صلى بالناس صلوة العصر ركعتين ودخل حجرته ثم خرج لبعض حوايجه فذكره بعض الصحابة فاتمها واي نسبة
انقص من هذه وابلغ في الدناءة فانها تدل على اعراض النبي صلى الله عليه وآله من عبادة ربه و
اهمالها والاشتغال عنها بغيرها والتكلم في الصلوة وعدم تدارك السهو من نفسه لو كان نعوذ بالله من
هذه الآراء الفاسدة انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول ما رووا من رسول الله صلى الله عليه وآله في
الصلوة حتى قال له ذو اليدين اقصرت الصلوة ام نسيت يا رسول الله فلما علم وقوع السهو عنه تدارك و
اي نقص ودناءة في السهو وقد قال الله تعالى في القرآن واما ينسينك الشيطان وهذا صريح بجواز السهو
والنسيان عليه والسر والحكمة فيه ان يصير هذا تشريعا للسهو في الصلوة وان الكلام الذي يتعلق بامر
الصلوة لا يضر وكذا الحركة المتعلقة بالصلوة فيمكن ان الله تعالى اوقع عليه هذا السهو وانساه الصلوة
ليشرع هذه الامور التي ذكرناها ولا يقدح السهو الذي ذكرنا فوائده في العصمة واي دناءة ونقص في
ان الله تعالى انساه لوقوع التشريع وقد قال تعالى في حق يوسف وهو من الانبياء المرسلين فانساه الشيطان
ذكر ربه وكما انه يجب ان نقدر الله حق قدره لقوله تعالى وما قدروا الله حق قدره اذ قالوا ما
انزل الله على بشر من شيء كذلك يجب ان نقدر الانبياء حق قدرهم ونعلم ما يجوز عليهم وما لا يجوز
وقد قال تعالى انما انا بشر مثلكم وقد عاب الله الكفار بالمبالغة في تنزيه الانبياء عن اوصاف البشر
وقالوا مال هذا الرسول ياكل الطعام ويمشي في الاسواق وقال تعالى قل سبحان ربي هل كنت الا بشرا
رسولا انتهى واقول قد وقع في رواية مسلم عن ابي سفيان عن ابي هريرة صلى بنا رسول الله صلى الله
عليه وآله الظهر ركعتين فقام ذو اليدين فقال اقصرت الصلوة ام نسيت فقال رسول الله صلى الله عليه وآله كل ذلك
لم يكن فقال قد كان بعض ذلك يا رسول الله وفي رواية بل قد نسيت ويقدح في صحة هذه الرواية اولا
كون راويها ابو هريرة والله اعلم وسيجيء في البحث الخامس من مباحث الامامة وجه القدح في رواية
ابي هريرة ان شاء الله تعالى بمجال الاوساط وثانيا انها تنافي ما علم من اخلاص ذي الشهادتين واعتقاده
كون النبي صلى الله عليه وآله منزها عن الجور والبهتان والسهو والنسيان حتى شهد للنبي صلعم في قضية
دعوى الاعرابي بمجرد علمه بعصمة النبي صلى الله عليه وآله وسلم وصدقه من غير ان يكون له اطلاع على
اصل القضية ومن غير ان يحتمل اشتباه عليه كما اشتبه من السهو والنسيان في ذلك وثالثا انه لما كان
ذو الشهادتين عدلا لا بد حكم النبي صلعم بقيام شهادته مقام شهادة العدلين كيف لم يقبل النبي صلى الله عليه

العصر

جزو بانزده

تمسك بانفراده واحتاج معه الى استشهاد غيره من الرجلين وقال المصنف رفع الله درجته في كتاب تذكرة
الفقهاء خبر ذي اليدين عندنا باطل لان النبي صلى الله عليه وآله لا يجوز عليه السهو مع ان جماعة من
اصحاب الحديث طعنوا فيه لان راويه ابو هريرة وكان اسلامه بعد موت ذي اليدين بسنتين فان ذي
اليدين قتل يوم بدر وذلك بعد الهجرة بسنتين واسلم ابو هريرة بعد الهجرة بسبع سنين قال المحتجون
ان المقتول يوم بدر هو ذو الشمالين واسمه عبد الله بن عمرو بن نضلة الخزاعي وذو اليدين عاش بعد
النبي عليه السلم ومات في ايام معوية وقبره بذي خشب واسمه الخرباق لان عمران بن الحصين روى هذا الحديث فقال
فقام الخرباق فقال اقصرت الصلوة واجيب بان الاوزاعي قال فقام ذو الشمالين فقال اقصرت الصلوة و
ذو الشمالين قتل يوم بدر بلا خلاف وروي في هذا الخبر ان ذا اليدين قال اقصرت الصلوة ام نسيت يا رسول الله فقال
كل ذلك لم يكن وروي انه قال انما اسهو لابين لكم وروي انه قال لم انس ولم تقصر الصلوة وروي من
طريق الخاصة ان ذا اليدين كان يقال له ذو الشمالين عن الصادق عليه السلم انتهى واما ما استدل به على
جواز النسيان والنقص في السهو والنسيان بقوله تعالى واما ينسينك الشيطان فلا تقعد بعد الذكرى مع القوم
الظالمين فمردود بتصريح المحققين من المفسرين بان المراد ان انساك الشيطان قبل النهي قبح مجالسة المستهزئين
فلا تقعد معهم بعد ان ذكرناك قبحها ونبهناك عليه وكيف لا يكون السهو نقصا مع ما يحصل منه الوهن
في الاسلام والتنفير عن اتباع النبي عليه السلم وايضا انا نجوز مثل هذا السهو على النبي عليه السلم بما روى
البخاري من قوله عليه السلم سووا صفوفكم فاني اراكم من وراء ظهري كما اراكم من امامي فافهم وقد فهم هذا
بعض المحققين من اهل السنة على ما ذكره ابن همام الحنفي في كتاب المسايرة فمنع السهو على النبي صلى الله عليه وآله وسلم
وتوهم ان سلامه عليه السلم على الركعتين في حديث ذي اليدين كان قصدا منه وابيح له ذلك ليبين الشرع
لا سهوا انتهى لكن يتوجه عليه وعلى ما ذكره الناصب من السؤال الذي ليس فيه بيان ان هذا من قبيل الرجم بالغيب
والتكلم بالاوهام واي حديث صحيح واثر صريح دل على تعليل ذلك بما ذكروه من التشريع للتخلص من شناعة الالزام واي ضرورة
دعت في الهداية تشريع ذلك على ايقاع مثل هذه البلية على النبي صلى الله عليه وآله وسلم مع وقوع حديث رفع القلم
عن السهو والنسيان وما الذي منع من التنصيص على اختصاص النبي صلعم بالتنزه عن السهو والنسيان دونهم
كسائر خواص النبي عم مع ان ما ذكر في المسايرة مناقض للمقاصد لا يخفى منه بطلانه كما ذكره صاحب الشفاء الا
لو اريد اجتماع العمد والسهو فمحال كما لا يخفى واما ما استدل به من آية سورة يوسف فسقوطه ظاهر لان
تمام الاية هكذا وقال للذي ظن انه ناج منهما اذكرني عند ربك فانسيه الشيطان ذكر ربه الاية والمعنى
الظاهر الذي اختاره ارباب التنزيه هو ان ضمير انسيه راجع الى الشرابي والحاصل انه انسى الشرابي ان يذكره لربه
وعلى هذا لا يكون الاية عليه لا له نعم الناصب واصحابه لعدم حسن ظنهم بالانبياء عليهم السلام فسروه بما يوافق
مذهبهم وقالوا المراد انه انسى الشيطان يوسف ذكر ربه في تلك الحال حتى وكل امره الى غيره حيث استغاث
بمخلوق واما ما تمسك به من قوله تعالى انما انا بشر مثلكم فقد مر ان المراد المماثلة في النوع والصنف كما صرح
به المفسرون او المماثلة في القدرة على الذنوب لكن ميزهم الله تعالى عمن عداهم بان ثبتهم على العصمة بلطفه
وفضله وقد وقع النص على ذلك في سورة ابراهيم عليه السلم حيث قال تعالى قالت لهم رسلهم ان نحن
الا بشر مثلكم ولكن الله يمن على من يشاء من عباده الاية وقال النيشابوري في تفسيره انه تعالى امر
نبيه ان يسلك على سبيل التواضع وهو ان حاله مقصور على البشرية لا يتخطاها الى الملكية الا انه امتاز
عنهم بالايحاء وكفى به تفاوتا ومباينة قال المصنف رفع الله درجته ونسبوا الى النبي صلى الله عليه وآله وسلم

(هامش): رحم بمكان ... قوله ... مراه
(هامش): انما قال كما ذكره صاحب الشفاء الا ... الناقض
(هامش): بالنبوة والاعتصام ... الاصحاب ... انا ... الطاهري

تنبيها ... فرزند دستور

قالت

كثيراً من النقص روى الحميدي في الجمع بين الصحيحين عن عائشة قالت كنت ألعب عند النبي صلعم وكانت لي
صواحب يلعبن معي وكان رسول الله صلى الله عليه وآله إذا دخل ينقمعن منه فيسربهن إليّ فيلعبن معي
وفي الحديث عن الحميدي أيضاً كنت ألعب بالبنات في بيته وهي اللعب مع أنهم رووا عنه عليه السلم في صحاح
الأحاديث أن الملائكة لا تدخل بيتاً فيه صورة مجسمة أو تماثيل وتواتر النقل عنه بإنكار عمل الصورة
والتماثيل فكيف يجوز لهم نسبة هذا إلى النبي صلعم وإلى زوجته من عمل الصورة في بيته الذي قد اتخذه
للعبادة وهو محل هبوط الملائكة والروح الأمين في كل وقت ولما رأى النبي صلى الله عليه وآله الصورة في الكعبة
لم يدخلها حتى محيت مع أن الكعبة بيت الله تعالى فإذا امتنع من دخوله مع شرفه وعلو شأنه فكيف يتخذ
في بيته وهو أدون من الكعبة صوراً ويجعلها معدّاً لها انتهى و قال الناصب خفضه الله أقول قد صح أن عائشة
كانت تلعب باللعبة وكان هذا اللعب لها صغيرة غير مكلفة فقد صح أنه دخل عليها رسول الله وهي بنت تسع سنين
وهذا اللعب ما كانت مصورة بصورة الإنسان بل كانت على صورة الفرس لما روي أنه صلعم رأى عند عائشة
فرساً لها أجنحة فقال الفرس يكون لها جناحان فقالت عائشة أما سمعت أن خيل سليمان كانت لها أجنحة
فتبسم رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وهيئة الفرس لا يسمى صورة لأن الأطفال لا يقدرون على تصوير الصورة
وإنما يكون شبهها بالصورة ولا حرمة في عمل اللعبة على هيئة الخيل بل هذا في الإنسان وقيل بما عداه من الحيوانات
والملائكة والإنسان وأيضاً يحتمل أن يكون هذا قبل تحريم الصور فإن تحريم الصور كان عام الفتح ولعب
عائشة كانت في أوائل الهجرة وللصور شرائط إنما يحرم عند وجودها ولم يكن شرط من الشرائط موجوداً
ولما صح الأخبار وجب التأويل والجمع وليس أخبار الصحاح الستة مثل أخبار الروافض فقد وقع إجماع الأمة على
صحتها انتهى و أقول يتوجه عليه أن كلام المصنف إنما هو في تجويز تمكين النبي صلى الله عليه وآله وسلم باللعب بالصور
والإشارة إلى الإنسان إليها دون المنع عنها لا في تجويز لعب عائشة بها حتى يجاب بأنها كانت ح غير مكلفة مع ظهور
الكذب فيه وأما ما ذكره من أن هذه اللعب ما كانت مصورة بصورة الإنسان الخ ففيه أن البنات لا تطلق إلا
على ما يعمل من اللعب بصورة البنات من الإنسان وهو المتبادر الظاهر من لفظ البنات دون الأفراس
من جهة حياءنا أنه الظاهر المنشور في كتابهما استدل به على أن لعب عائشة كانت منحصرة في الأفراس
من الروايات التي منعها بالتصرف في حديث مذكور في جامع الأصول يدل بصريحه وتمامه على أن عائشة كانت تلعب
بالبنات المصورة بصورة الإنسان وبينها ما هو في صورة فرس له جناحان حيث قال ولأبي داود في رواية أخرى
أن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم قدم من غزوة تبوك أو حنين وفي سهوتها ستور فهبت ريح فكشفت
ناحية الستر عن بنات لعائشة تلعب بها فقال ما هذه يا عائشة قلت بناتي ورأى بينهن فرساً له جناحان من
رقاع فقال وما هذا الذي أرى وسطهن قلت فرس قال وما هذا الذي عليه قلت جناحان قال الفرس يكون
له جناحان قلت أما سمعت أن لسليمان خيلاً لها أجنحة فضحك حتى رأيت نواجذه انتهى وأيضاً حكمه بعدم
حرمة اللعب بما هو في صورة الخيل ينافي ما سنذكره في مسائل الشهادات عن المسائل الفقهية من أن عدم حرمة
اللعب بما هو في صورة اللعب بالشطرنج عند الشافعي مشروط بشروط أربعة منها أن لا يكون السائر مصورة
بصورة الحيوانات ثم ما ذكره من أن هيئة الفرس لا يسمى صورة ففيه مكابرة على العرف واللغة قال في القاموس
الصورة بالضم الشكل ج صور وصور وصور انتهى ومن المضحكات استدلاله على ذلك بقوله لأن الأطفال
لا يقدرون على تصوير الصورة فإن لعب الأطفال بذلك لا يستدعي اقتدارهم على تصوير الصورة بالفعل
بل ربما يعمل ذلك لهم غيرهم من أمهاتهم وأخواتهم وخالاتهم وأشباههن مع أن عائشة لم تكن طفلاً عند

اللعب بالبنات م

بهن ر

تمكين النبي إياها ن

الستة

سهو زيبها ... خ ل

قالت

نواجذه ...

بل قد بلغ زمانا

حتاج الى ابراد حجة وابطال لحجته بعضهم بانه يحتمل ان يكون هذا الفعل وقع منه من غير اختيار لان
الموت سكرات انتهى واقول هذا الجواب الخارج ماخوذ مما سيجي من قول عمر بن الخطاب في شان النبي
ان الرجل ليهجر اولبهذو على اختلاف الروايتين فانظروا ايها الاخوان بنظر الانصاف في الغايتين
في ميدان الغواية ثم ليس الكلام في مجرد نسبة الذنب الى موسى عليه السلم بل في سخافة اعتقادهم انهم
ان ملك الموت مع تلك القدرة والتاييد من الله تعالى يعجز عن مقاومة موسى في حال مرضه وضعف لحيث
يتضعف عنه ويحتاج الى الشكاية عند ربه الى غير ذلك من المضحكات التي يتلهى بها الصبيان فتامل
في الفكر فيهم طويل واما ما ذكره الناصب من المعارضة بقصة غضب موسى في القاء الالواح وجره راس
اخيه فلا يصلح المعارضة اصلا لان له محملا صحيحا وتاويلا جميلا قد ذكره السيد الشريف المرتضى علم الهدى رحمه
الله ونقله فخر الدين الرازي وذكره في تفسيره الكبير وهو ان بني اسرائيل كانوا في نهاية سوء الظن بموسى عليه السلم
حتى ان هرون غاب عنهم غيبة فقالوا لموسى عليه السلم انت قتلته فلما وعد الله موسى عليه السلم ثلثين ليلة
واتمها بعشر وكتب له في الالواح من كل شي ثم رجع فراى في قومه ما راى واخذ براس اخيه ليدنيه من نفسه
ويتفحص عن كيفية الواقعة فخاف هرون عليه السلم ان يسبق الى قلوبهم ما لا اصل له فقال اشفاقا على موسى
عليه السلم لا تاخذ بلحيتي ولا براسي لئلا يظن القوم بك انك تريد ان تضربني وتوذيني انتهى واقول لا يخفى
ان اخذ اللحية والراس عند الملاقات والمشاورة عادة جارية بين العرب الى الآن ولو كان ذلك للاهانة
لكانت لمرة واحدة ولتقبل واذ ليس فليس ثم اقول يجوز ان يكون ذلك الاعراض والغرض منه ابانة قومهم
بان الشي اسمي باجازة بل قبل ان اكثر اساليب الانذارات المتوجهة الى الانبياء عليهم السلم كقوله تعالى لو تقول
علينا بعض الاقاويل الآية من هذا القبيل والحاصل ان القاء الالواح انما كان لمصلحة اظهار الغضب على القوم و
انزجارهم عما صدر عنهم من الغواية ولا مصلحة دينية في لطم ملك الموت وفقا عينه بل كان المصلحة في تمكينه كما لا يخفى
لما ذكره من كسر الالواح وفيها كتاب الله تعالى فذلك من اضافات الناصب عدو الله وعدو انبيائه
واوليائه كما لا يخفى ومن اين علم ان قصد موسى من القاء الالواح كان اهانة كتاب الله تعالى دون ما ذكرنا من
الحكمة ولو صح قصده لذلك لكفى قدحا في عصمته سواء ادعاء الحدة الذكية وغيرها واما قوله وكل هذه
مذاهل الحق بحسب حملوا ذلك على ما حمله عليه ابن المطهر طهر الله روحه مما لا يابى في طهارة الانبياء عليهم
السلم فالعجب ان الناصبة يحملون الآيات التي ظاهرها عتاب الانبياء عليهم السلم على ترك الاولى والافضل
من ظاهرها ويحكمون عليهم بالمعاصي والخطاء مع دلالة العقل على وجوب تنزيههم عن ذلك مع وجود المحامل
لظاهر تلك الآيات ويجعلون هذيانات عمر بن الخطاب وكلماته التي ظاهرها منكر وهو تبته اقل من
مراتب الانبياء عليهم السلم باضعاف لا تحصى على خلاف ظاهرها ويمنعون من جواز حملها على ظاهرها مع
ان كلماته لا محمل له ويتركون العمل بظاهره بغير تاويل واضح وتوجيه بين وهلا ساووا بينه وبين الانبياء
الذين نحل التعظيم وما ذاك الا من قلة الانصاف وشدة العصبية والاعتساف واما قوله ومع ذلك
في القرآن متواترا ونقل لابن المطهر ان موسى القى الالواح واخذ براس اخيه يجره اليه فكان ينكر هذا الخ فجم
انه ورد في الكلام كما لا يخفى ومن اين علم انه لم يكن بحمله على ما ذكرناه من المحمل الذي انشاه
مرتضى الشيعة ووافق فيه فخر الدين الرازي وغيره قال المصنف رفع الله درجته وفي الجمع بين الصحيحين
عن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال في صفة حال الخلق يوم القيمة فاتيهم يا بني آدم يسالونه الشفاعة فيعتذر اليهم
بابوينا نوحا فيعتذر اليهم فياتون ابراهيم فيقولون يا ابراهيم انت نبي الله وخليله من اهل الارض اشفع لنا

الى غايته ثم

الصبيان ار

د نونز ديكر آمدن اوذ نا متعذر هرآيه

ذر اليه

روسه

يحمول على ما يعرض البشر الخ موجب خروج امامه

فخر الدين الرازي وتبعه صاحب المواقف عن

اهل الحق منه

وبالجملة حكم الافعال يختلف باختلاف النيات والمصالح مجاز

ان يكون القاء الالواح اولى ليس في الارض الاثر الرضين سنين

ولارشاد في بعض الاحوال دون بعض وذكر ان يكون النبي

لغضب من اصحابه في حرب معين ان يرمي طوران الرسل كان يلقب

لدفعه باللاستشفاع بربع والزمر فان هذا القرآن صامت و

عار اس الرماح اظهار اللاستشفاع والنصر فان هذا القرآن

ايضا فقال على لا تقولون ناطق فان هذا ابدال على الناس الصحف جابر بتسليم الحرب

انا قرآن ناطق من عليه السلم وقد نقله عنه اهل السنة ايضا في مواقعاتهم

وهو الكلام منه عليه السلم وقد تقدم انهم يشبهونه

ولم يطيعوا امره فانهم منه نصر

الا ذنبه اما ترى ما نحن فيه فيقول لهم ان ربي قد غضب غضبا لم يغضب ولن يغضب بعده مثله واني قد كذبت
ثلث كذبات نفسي نفسي اذهبوا الى غيري وفي الجمع بين الصحيحين ان رسول الله صلى الله عليه وآله قال
لم يكذب ابراهيم النبي عليه السلم قط الا ثلث كذبات فكيف تجترئ هؤلاء بنسبة الكذب الى الانبياء وكيف
الوثوق بشرايعهم مع الاعتراف بتعمد كذبهم انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول قد عرفت فيما مضى ان
الاجماع واقع على وجوب عصمة الانبياء عن الكذب واما الكذبات المنسوبة الى ابراهيم ان صح الحديث
فالمراد منه صورة الكذب لا حقيقته كما قال بل فعله كبيرهم هذا فاسئلوهم ان كانوا ينطقون وكان
مراده الزامهم ونسبة الفعل الى كبيرهم لان الفاس الذي كسر به الاصنام وضعه على رقبة كبير الاصنام
فالكذب المأول ليس كذبا في الحقيقة بل هو صورة الكذب اذا كان التأويل ظاهرا او صدر لا باس به
عند وقوع الضرورة انتهى واقول قد مر ان الاجماع لم ينعقد على العصمة عن الكذب على الاطلاق بل خصها
الاشاعرة بما بعد النبوة وان ما ذكره من ان المراد بكذبات ابراهيم عليه السلم ما كان في صورة الكذب
لا حقيقته فمما يأبى عنه استعذار ابراهيم عن شفاعة الناس بانه كذب ثلث كذبات فلا يليق بطلب الشفاعة
من الله تعالى وايضا يأبى عنه قوله عليه السلم في الرواية الثانية ان ابراهيم لم يكذب قط الا ثلث كذبات
فان ما يفيده سوق الكلام من الحصر والتأكيد بقوله قط يدل على انه اراد حقيقة الكذب كما لا يخفى ونعم
انا نعلم ان الكذب الذي يتراءى في الاية ليس بكذب بل هو من المعاريض التي يقصد بها الحق وهو الزام الخصم
وتبكيته كما لو قال صاحبك وقد كتبت كتابا بخط في غاية الحسن انت كتبت هذا وصاحبك امي لا يحسن الخط
فقلت له بل كتبته انت كان قصدك بهذا الجواب تقريره لك مع الاستهزاء لا نفيه عنك واثباته للامي
الكلام في الكذب المذكور في الحديث المنقول فانه اذا لم يكن ذلك الكذب كذبا حقيقة كما ذكره اولا ولم يكن
به باس كما ذكره ثانيا فما وجه ما وصف في متن الحديث من شدة غضبه تعالى في ذلك اليوم ياس ابراهيم
عن قبول شفاعته وعدله الى الاعتذار قال المصنف رفع الله درجته وفي الجمع بين الصحيحين ان النبي صلى
الله عليه وآله وسلم قال نحن احق بالشك من ابراهيم اذ قال رب ارني كيف تحيي الموتى قال اولم تؤمن قال بلى
ولكن ليطمئن قلبي ويرحم الله لوطا لقد كان يأوي الى ركن شديد ولو لبثت في السجن طول لبث يوسف
لاجبت الداعي كيف يجوز لهؤلاء القوم الاجتراء على النبي عليه السلم بالشك في العقيدة انتهى وقال الناصب
خفضه الله اقول كان من عادة النبي صلى الله عليه وآله وسلم التواضع مع الانبياء كما قال لا تفضلوني على يونس بن
متى وقال لا تفضلوني على موسى فذكر في هذا الحديث فضائل الانبياء فذكر ثبات ابراهيم عم في الايمان وقوله
من الحديث ان ابراهيم مع ثباته في الايمان وكمال استقامته في اثبات الصانع والحشر كان يريد به الاطمينان
وشهوده ولكن ليطمئن قلبي فغيره احق بهذا التردد الذي يوجب الاطمينان واما الترحم على لوط فهو
امر واقع فان لوطا كان يأوي الى ركن شديد كما قال او آوي الى ركن شديد فترحم له رسول الله لانه
كان ضعيفا وليس فيه الدلالة على انه صلعم عاب لوطا في اويه الى ركن شديد واما قوله لو لبثت في السجن
طول ما لبث يوسف لاجبت الداعي ففيه وصف يوسف في الامور وانه صبر مع طول السجن حتى تبين
امره فانظروا ايها الناظرين هل في هذه الامور يرجع عيب وشين الى الانبياء مع ان الحديث
مع وهو يطعن في قول النبي صلعم نعوذ بالله من رايه الفاسدة انتهى واقول لا دلالة لما نقله
من الحديث على ارادة النبي التواضع مع ابراهيم عليه السلم واي تواضع في اثباته له الشك الذي هو بري
عنه في الواقع مع صراحة كلامه المحكي في القرآن على انه لم يورد الشك بل قال ذلك لزيادة الاطمينان

فذكر ثم

بالصبر والتثبت ثم

شين عيب ورشني

مراد

واعتضاد الفقر

بما اذ بلغ عمرها تسع سنين كما اعترف به الناصب قبل ذلك والطفل لا يطلق الا على الولد الرضيع ثم اذا فطم
يقال له فطيم او فطيمة ثم وليد او وليدة كما نقله الثعالبي في كتاب فقه اللغة وسر العربية بل كانت بالغة
على مذهب بعض الفقهاء كما لا يخفى ثم قولنا ولا حرمة في عمل اللعب على صيغة الخيل ممنوع بل الظاهر من الصور
والتماثيل المذكورة في حديث التحريم ما يعم كل صورة لاطلاق الحديث وقد صرح بذلك البغوي في المصابيح
والبيضاوي في شرحه واما ما ذكره في التاريخ المنتخب فلعله ماخوذ من ابي محمد الفارسي المشتمل على الاكاذيب
والاولى ان يبعد في عداد وجها لانه واما ما ذكره من ان اخبار الصحاح الستة ليس مثل اخبار الروافض
… ثم وكيف يكون اخبار اهل السنة معوية وجماعة يزيد مثل اخبار الرافضين للباطل المتمسكين بالكتاب
والعترة واما قوله فقد وقع اجماع الائمة على صحتها فمردود بان مراده من الائمة الائمة الدعاة الى النار
… خارج عن درجة الاعتبار وسياتي تحقيق الكلام في اخبار … في مواضع اللائقة به ان شاء
الله تعالى قال المصنف رفع الله درجته وروى الحميدي ايضا في الصحيحين قالت عائشة رأيت النبي صلى الله عليه وآله
وسلم يسترني وانا انظر الى الحبشة وهم يلعبون في المسجد فزجرهم عمر وروى الحميدي عن عائشة قالت
دخل علي رسول الله صلى الله عليه وآله وعندي جاريتان تغنيان بغناء بعاث … على الفراش وحول
وجهه ودخل ابو بكر فانتهرني وقال مزمارة الشيطان عند النبي صلعم فاقبل عليه رسول الله صلعم وقال دعهما
فلما غفل غمزتهما فخرجتا فكيف يجوز النبي صلى الله عليه وآله الصبر على هذا مع انه صلعم نص على تحريم اللعب واللهو
والغناء … بالخصوص مع زوجته وهلا دخلته الحمية والغيرة مع انه عليه السلام اغير الناس وكيف انكر
ابو بكر وعمر ما عليه السلام وهل كانا افضل منه واكمل وقد رووا عنه انه لما قدم الى المدينة من سفره
خرجت اليه نساء المدينة يلعبن بالدف فرحا لقدومه وهو يرقص بكمامه هل يحسن مثل هذا عن رئيس
له ادنى وقار نعوذ بالله من هذه السقطات مع انه لو نسب الشخص احدهم الى مثل هذا فانكر
اشد النكير وتبرأ منه فكيف يجوز نسبة النبي صلى الله عليه وآله الى مثل هذه الاشياء التي تتبرأ منها انتهى وقال
الناصب خفضه الله اقول ضرب الدف ليس بحرام مطلقا وكذا اللهو كما ذكر في موضعه وما ذكر من ضرب الجاريتين
… عند عائشة كان ايام عيد واتفق العلماء على جواز اللهو وضرب الدف في اوقات السرور كالاعياد
والختان والاملاك واما منع ابي بكر عنه فانه كان لا يعلم جوازه في ايام العيد وتمام الحديث ان النبي
صلى الله عليه وآله وسلم قال لابي بكر دعهما فانها ايام عيد فلذلك منعه ابو بكر فعلمه رسول الله صلى الله عليه وآله
وسلم ان ضرب الدف والغناء ليس بحرام في ايام العيد وما ذكر ان نساء المدينة خرجن اليه من عوده
من سفره فذلك كان من حضار نساء المدينة ولم يمنعهن رسول الله صلعم لانها قبل نزول الحجاب ولانهن
كن يظهرن السرور بمقدم رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وهو عبادة وان ترك المروة في امثال هذه
الامور التي توجب الالفة والواقعة وتطييب الخواطر وتشريع المسائل جائز ولكن نعم ما قيل شعر
وعين الرضا عن كل عيب كليلة … ولكن عين السخط تبدي المساويا اقول استدلال الناصب
واصحابه على عدم الحرمة مقصور في هذه الرواية وما شاكلها مما تشنع عليها الخصم فان استند في الحكم
بعدم الحرمة بهذه الرواية كان مصادرة وان كان له دليل آخر من القرآن والاجماع فليذكره حتى ينظر
فيه على ان قول ابي بكر مزمارة الشيطان صريح في انه فعل الشيطان ولم ينكر عليه النبي صلعم
… هذا ولعله اراد بجواز اللعب المذكور في موضعه قوله تعالى انما الحيوة الدنيا لهو ولعب وزينة
الاية كما استدل به عبد الرزاق الكاشي في رسالة الاختلاف من جانب اصحاب المذهب الحنابلة فليضحك

ولية قليلاً واما ما احتمله من ان ابا بكر لم يعلم جواز ذلك في العيد فكفى نقصاً للخصم جهل ما عليه
لطفله الصغيرة والجاريتين واما ما ذكره من تتمة الحديث وهو من اضافاته ومخترعاته التي لا يروج
الا على جاهل مثله مع ما فيه من لزوم جهل ابي بكر بما عليه الاطفال والشرعية كما مر واما ما ذكره من
الحبش كن يطربن السرور بمقدم رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وهو عبادة ممنوع بان الزفن
عبادة لكن ما قرنوه من اللعب مع الدف معصية والكلام فيه وفي رقص النبي صلعم واما ما ذكره من
ان ترك المروة في امثال هذه الامور التي توجب الالفة والموافقة مع جماعة لا يبالون وتطييب
الخواطر وتشريع للسائل جائز مردود بان كثيرا مما يعد من ترك المروة ويقدح في العدالة اتفاقا
ربما يوجب الالفة والموافقة مع جماعة لا يبالون بترك المروة والتقوى فعلى قياس ما ذكره يلزم ان
يكون جائزا وهو مما لا يقول به عاقل مسلم واما ارادة تشريع للسائل فقد علمت ما فيه قال المص
رفع الله درجته وفي الصحيحين ان ملك الموت لما جاء لقبض روح موسى عليه السلم لطمه موسى
ففقأ عينه فكيف يجوز لعاقل ان ينسب موسى عليه السلم مع عظمته وشرف منزلته وطلب قربه من
الله تعا والفوز بمجاورة [illegible] عالم القدس الى هذه الكراهة وكيف يجوز منه ان يوقع بملك الموت عليه السلم ذلك
وهو [illegible] قال الناصب خفضه الله اقول الموت بالطبع مكروه للانسان وكان موسى
عليه السلم رجلا حادا احمر [illegible] في الاخبار والآثار فلما صح الحديث وجب ان يحمل على كراهة الموت وغاية
الحدة على ان لطم ملك الموت كالقائه الالواح واخذه براس اخيه يجره اليه وهذا الاعتراض وارد
على ضرب هرون وكسر الواح التورية التي اعطاها الله تعا اياها هدى ورحمة ويمكن ان يقال كيف
يجوز ان ينسب الى موسى القاء الواح الله تعا وطرح كتاب الله وكسر لوحها اهانة لكتاب الله وكيف
يجوز ضرب هرون وهو نبي مرسل وكل هذه عند اهل الحق محمول على ما يعرض البشر من صفات
البشرية وليس فيه قدح في ملكة عصمة الانبياء واما عند ابن المطهر فهي محمولة على ذنوب الانبياء ولو
لم يكن القرآن متواترا ونقل لابن مطهر الحلي ان موسى القى الالواح واخذ براس اخيه يجره اليه
لكان ينكر هذا ويعترض بمثل هذه الاعتراضات فلو انه انصف من نفسه يعلم ان ما نقول في
نفسه حق انتهى واقول قد حكم القاضي عياض المالكي ايضا بصحة الحديث لانه مذكور في كتابين
سماهما مؤلفاهما بالصحيح واجاب عما يتضمنه من نسبة الذنب الى موسى عليه السلم بان الحديث
ليس فيه ما يحكم على موسى بالتعدي وفعل ما لا يجب له اذ هو ظاهر الامر بين الوجه جائز الفعل
لان موسى دافع عن نفسه اتاه لاتلافها وقد تصور له في صورة آدمي ولا يمكن انه علم حينئذ انه
ملك الموت فدافعه عن نفسه مدافعة ادت الى ذهاب عين تلك الصورة التي تصور له فيها الملك
امتحانا من الله فلما جاءه بعد واعلمه الله انه رسوله اليه استسلم انتهى وفيه ما فيه اما اولا
فلان عدم امكان الاستعلام ممنوع اذ كثيرا ما يتصور الملائكة للانبياء بصور بشر هم ويعلمون
بهم على ان في الحديث ان ملك الموت لما رجع الى ربه وقال ارسلتني الى عبد لا يريد الموت قال
ارجع اليه وقل له يضع يده الخ وهذا قرينة شعوره بالملك واما ثانيا فلانه لا وجه لل[illegible]
الامتحان بعد القول بانه فعل الواجب من المدافعة فافهم وقد يجاب بحمل فقأ عينه على المجاز
من قولهم فقأ عين حجته فالمراد شكه ولطمه بالحجة وفقأ عين حجته وفيه انه لا يلائم
في الحديث بقوله فرد الله عليه عينه وايضا فالمباحثة الواقعة مع ملك الموت عند قبض روح

وللجاريتان

ما قبل الله

فقأ: كور كردن
شكه: كوبيدن و زدن
مرآة

والعقاد النقل بالعقل وبهذا ظهر ان ما ذكره الناصب من المراد بالحديث لا يرتبط بالشك قطعا هذا
وقد نقل القسطلانى شارح البخارى عن الشافعى انه قال معنى الحديث ان الشك يستحيل فى حق ابراهيم
عليه السلام ولو كان الشك متطرقا الى الانبياء عليهم السلام لكنت احق به من ابراهيم وقد علمتم ان ابراهيم
لم يشك فاذا لم اشك انا ولم ارتب فى القدرة على الاحياء فابراهيم اولى بذلك انتهى واقول هذا التاويل
العليل العليل المشتمل على التمويه والتسويل يوجب الحاق الحديث بالتعمية والالغاز فكان يجب على
الشافعى ان يسال الله تعالى طول عمره ليصحب هذا الحديث انما يأت ويذكر تاويله لمن تلقى ظاهره بالانكار
ونقل عن الزركشى انه قال ذكر صاحب الامثال السائرة ان افعل يأتى فى اللغة لنفى المعنى عن الشيئين نحو
الشيطان خير من يزيد اى لا خير فيهما وكقوله تعالى أهم خير ام قوم تبع اى لا خير فى الفريقين وعلى هذا فمعنى
نحن احق بالشك من ابراهيم لا شك عندنا جميعا وهو احسن ما يتخرج عليه هذا الحديث انتهى و
انت تجد ظاهر اذ قياس ما نحن فيه على العبارتين السابقتين يقتضى ان يكون معناه نفى الاحقية بالشك
لانفى الشك وهذا ظاهر لا يشك فيه المتامل واما ما ذكره من ان فى الجملة الثالثة وصف يوسف عليه السلام
بالصبر والتثبت فى الامور الخ فمدفوع بانه مع ذلك يتضمن اظهار النبى عليه السلام عدم صبره على ذلك فى
سبيل الله وانه لو كان فى مكان يوسف لاجاب دعوة الملك وهذا هو محط التشنيع الذى ينبغى براءة النبى صلى الله عليه وآله وسلم
عنه وهذا ما اراده المص قدس سره واما الجملة الثانية فهى وان كانت فى نفسها ظاهرة فيما ذكره الناصب
لكن مجموع ما ذكر من الجمل الثلث حديث واحد مذكور فى صحيح البخارى والاولى والثالثة صريحان
فى اثبات عدم الصبر فيلزم ان يكون الثانية ايضا واقعة على ما يناسبه سياقهما بان فهم النبى صلى الله
عليه وآله منها ان الباعث للوط عليه السلام على الالتجاء الى ركن شديد ضعف اعتقاده وقصور اعتماده
واتكاله على الله تعالى ولهذا اوله القسطلانى بان المعنى لو اراد لاوى اليه ولكنه آوى الى الله انتهى و
يؤيد ما ذكرنا ما ذكره البخارى بعيد ذلك من قوله فى باب قصة لوط عليه السلام حدثنا ابو اليمان ثنا
ابو شعيب ثنا ابو الزناد عن الاعرج عن ابى هريرة ان النبى صلى الله عليه وآله وسلم قال يغفر الله للوط
ان كان ليأوى الى ركن شديد انتهى فان فيه دلالة على ان لوطا يحتاج ان يستغفر له ان قال
ذلك لقصوره فى الصبر على اذى القوم والله المستعان قال المص رفع الله درجته وفى الصحيحين
قال بينما الحبشة يلعبون عند النبى صلى الله عليه وآله كان يجالسنا دعبهم بحرابهم فدخل عمر فاهوى الى
الحصى فحصبهم بها فقال له رسول الله صلى الله عليه وآله دعهم يا عمر وروى الغزالى فى احياء علوم الدين ان النبى صلى الله
عليه وآله كان جالسا وعنده جوار يتغنين ويلعبن فجاء عمر فاستاذن فقال النبى صلى الله عليه وآله وسلم
للجوارى اسكتن فسكتن فدخل عمر وقضى حاجته ثم خرج فقال لهن عدن فعدن الى الغناء فقلن
يا رسول الله من هذا الذى كلما دخل قلت اسكتن وكلما خرج قلت عدن الى الغناء فقال هذا رجل
لا يؤثر سماع الباطل كيف يحل لهؤلاء القوم رواية مثل ذلك عن النبى صلى الله عليه وآله ان يكون عمر
اشرف من النبى صلى الله عليه وآله حيث لا يؤثر سماع الباطل والنبى يؤثره انتهى وقال الناصب خفضه الله
اقول اما لعب الحبشة بالحراب فان كان يوم العيد وقد ذكرنا انه يجوز اللهو يوم العيد بالاتفاق
ويمكن ان يكون تجويز ذلك اللعب بالحراب لانه ينفع فى الحرب وفيه المهارة من طعن الحربة وكيفية
عليه والتقاوه فى الحرب وكل ما كان من امر الحرب فلا باس به ويمكن ان يكون عمر لم يعلم جوازه فعلمه النبى
صلى الله عليه وآله واما ما روى عن الغزالى فان صح يمكن حمله على جواز اللعب مطلقا وفى ايام الاعياد

تسويل آراستن كار بر مرء

الحربة آلة ج حراب ق

اهوى اليه بيده ليأخذه صراح

وكان النبي صلى الله عليه وآله يسمعه لضرورة التشريع حتى يعلم ان اللهو ليس بحرام وربما كان عمر
يمنع منه ومكّنه رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم على عدم السماع ليعلم ان الاولى تركه وهو
كما ذكرنا لضرورة التشريع ولا يلزم من هذا ان يكون عمر اشرف من النبي صلى الله عليه وآله وسلم مما ذكره من انه
ومما يتعلم منه الشريعة انتهى واقول من انه يجوز اللهو يوم العيد دعوى من غير دليل ودعواه الاتفاق على جواز
ذلك ممنوع لظهور مخالفة الشيعة ومن وافقهم في ذلك الحكم الآن بل بعد انعقاد الاتفاق من اهل السنة
والاتفاق عليه وتسمية اتفاقهم رواجا ونفاقا كما لا يخفى ومن هذا يعلم ايضا بطلان قوله ويمكن ان يكون تجويز
ذلك الخ وقد علم بطلان قوله ويمكن ان يكون تقرير الخ بما ذكرناه في بعض الفصول السابقة فتذكر واما قوله
وكان النبي صلعم يسمعه لضرورة التشريع الخ فيقال في جوابه ثبت العرش ثم انقش وهل كون ذلك شرعيا الا
اول البحث والنزاع وكذا الكلام في توجيهه لما روى الغزالي وبالجملة ما ذكره الناصب من التاويلات الباردة
الشبيهة بتاويلات الباطنية من الملاحدة الباردة مما يأبى عنها ما نسب في الرواية اليه عليه السلم من قوله هذا رجل
لا يؤثر سماع الباطل فان ما هو مباح او مكروه لا يوصف بالباطل فيلزم منه ان النبي صلى الله عليه وآله وسلم يريد
السماع الباطل دون عمر وهذا كفر محض من يعتقده كما لا يخفى على من آمن بالله ورسوله فضلا عن
استلزامه افضلية عمر عن النبي صلعم فيه على ان ما يكون تشريعه ضروريا لا يكون تركه اولى فتامل قال المصنف
رفع الله درجته وفي الصحيحين عن ابي هريرة قال اقيمت الصلوة وعدلت الصفوف قياما قبل ان يخرج
الينا رسول الله صلى الله عليه وآله فخرج الينا رسول الله صلعم فلما قام في مصلاه ذكر انه جنب فقال لنا مكانكم
فلبثنا على هيئتنا قياما ثم رجع فاغتسل ثم خرج الينا ورأسه يقطر فكبّر فصلينا فلينظر العاقل هل
يحسن منه وصف ادنى الناس بانه يحضر في الصلوة ويقوم في الصف وهو جنب وهل ذلك الا من تقصيره
في عبادة ربه وعدم المسارعة اليها وقد قال الله تعالى وسارعوا الى مغفرة من ربكم فاستبقوا الخيرات فاي مكلف
احسن يقول هذا الامر من النبي صلى الله عليه وآله وفي الجمع بين الصحيحين عن ابي هريرة قال صلى بنا رسول الله
صلى الله عليه وآله احدى صلوتي العشاء واكثر ظني العصر ركعتين ثم سلم ثم قام الى خشبة في مقدم المسجد فوضع
يده اليها وفيهم ابو بكر وعمر فهابا ان يكلماه وخرج سرعان الناس فقالوا اقصرت الصلوة ورجل يدعى
ذو اليدين قال يا نبي الله انسيت ام قصرت الصلوة فقال لم انس ولم تقصر فقال بلى قد نسيت قال صدق
ذو اليدين فقام فصلى ركعتين ثم سلم فلينظر العاقل هل يجوز نسبة هذا الفعل الى رسول الله صلى الله عليه وآله
وكيف يجوز منه ان يقول ما نسيت فان هذا سهو في سهو ومن يعلم ان ابا بكر وعمر حفظا ما نسي رسول الله
مع انهما لم يذكرا ذلك للنبي صلى الله عليه وآله انتهى قال الناصب خفضه الله اقول قد مرّ فيما سبق جواز السهو و
النسيان على الانبياء عليهم السلم لانهم بشر سيما اذا كان السهو موجبا للتشريع فان التشريع في الاعمال الفعلية
آكد واثبت من الاقوال كما ذكر من حديث تذكر الجنابة فهو من باب النسيان وفيه تشريع العمل بعد النسيان
اذا تذكر ولهذا ترجم البخاري الباب الذي ذكر فيه هذا الحديث بقوله باب من تذكر انه جنب رجع و
اغتسل ولا يلزم من هذا نقص وما ذكر من سهو رسول الله صلعم في الصلوة فهو سهو يتضمن التشريع فلا باس به
وما ذكره من نسيانه السهو هذا ايضا يتضمن التشريع لانه شرع بذلك النسيان بجواز وقوع الفعل
المتعلق بالصلوة في اثناء الصلوة وكذا الكلام القليل والعجب انه قال كيف يجوز ان يحفظ ابو بكر وعمر
ما نسي رسول الله صلى الله عليه وآله واي عجب في هذا فان الامام كثيرا ما يسهو والماموم لا يسهون
فلا يلزم من هذا تفضيل الماموم على الامام وهل هذه الكلمات الا ترهات ومزخرفات انتهى واقول

ان ذلك اللعب كان يوم العيد ورخص باللعب كما مر وما ذكره صح صح

نفاق رايج وروان شدن بيع مراد

الباردة الغير مرضية صح

الباطل م

باب ترسيد استون

يعني بجيع بانگ وفرياد كردن مراد [illegible]

وقد سبق

مما سبق الكلام ايضاً على ما ارتكبه من الجواب وعلى ما استدل عليه من ان النبي صلى الله عليه وآله شرّع وعمل
بالسهو وسيلة الى التشريع واما ما خصّ هذا المقام به من ان التشريع في الاعمال الفعلية آكد فممنوع بل القضية
منعكسة لجواز ان يكون التشريع الفعلي مخصوصاً به بخلاف الامر القولي العام وبهذا يعلم ضعف ما التزمه من
من التشريعات الفعلية المتنابية واما قوله لانه شرع بذلك النسيان جواز وقوع الفعل المتعلق بالصلوة
في اثناء الصلوة ففساده ظاهر لان ظهور تشريع النسيان لم يكن موقوفاً على ان يقف النبي صلعم عن الصلوة
قائماً على خشبة المسجد واضعاً يديه عليها ثم يدخل الحجرة ثم يخرج فيتكلم عنده فيجيب باربع كلمات ثم يسئل عنه
فيجيب بمثل الاول مع ان التكلم بكلام الآدميين والفعل الكثير مبطل للصلوة عند الفقهاء الاربعة ايضاً اما الاول
فلان في كتاب الينابيع ان مما يتوقف عليه صحة الصلوة ترك الكلام لقوله عليه السلم لا يصلح فيها شيء من كلام
الناس قال الشارح الانصاري المراد بكلام الناس ما يخاطب به الناس وما من جنسه وفي التتمة غيره هو المسموع
المفهم سواء كان مفهماً ام لا هذا هو مذهب الفقهاء وعليه اللغوي والاصولي واما النحوي فلا يطلق الكلام الا
على المفهم فلما شرط فيها ترك الكلام فيبطل بالنطق بحرفين من حرف مفهم ولو ممدوداً اذ المد حرف انتهى نعم
قال الشافعي انه لا يبطل الصلوة بالكلام الصادر نسياناً او جهلاً بالنسيان والجهل لعموم ما مر من الحديث
وبهذا ظهر ان ما زعمه الناصب من ان ما نسب الى النبي صلى الله عليه وآله من مراتب الجواب داخل
في كلام القليل باطل مخالف لمذهب اصحابه ايضاً واما الثاني فلما قال في الينابيع وشرحه ايضاً انه
يبطل الصلوة بفعل مجانس لافعال الصلوة ان تغير ذلك الفعل كونه المصلي وان لم يكن كثيراً او فعل
غير مجانس صادر للعبث مثل ضرب احدى الراحتين بالاخرى او ان يفعل غير مجانس كثير فذلك الفعل بحسب
العادة فيبطل الصلوة على اظهر الوجوه الذي عليه الاكثرون والفعل الكثير مثل ضربات ثلث وخطوات ثلث
متوالية كل واحدة فلا يبطل باقل من ثلث ولا باثنين واكثر غير متوالية والقلة والكثرة بحسب العرف و
العادة على الاصح الذي عليه الجمهور انتهى واما ما ذكره في مقام رفع التعجب من ان الامام كثيراً ما يسهو
والمأمومون لا يسهون الخ فقد سهى فيه عن علو شأن النبي عليه السلم فان الكلام ليس في امام الصلوة الذي
جوّز اهل السنة ان يكون عاصياً جاهلاً فاجراً بل في الامام النبي المعصوم المؤيد بالنفس القدسي والوحي
الالهي الذي يتوقع ببركته صيانة المأمومين عن السهو والنسيان والخطاء والطغيان كما قال مادح
اهل البيت عليهم السلم بالفارسي نظم زهی امام که پاسش نگاه میدارد بوقت نماز اندیشه خاطر مأموم
ز عجاب نماند وگرنه از در وصف بصد کتاب نگردد مقام او معلوم ولقد علم بما قررناه واوضحناه ان
ما ذكره المصنف مزخرفات بمعنى المحالات والمزينات وبالمعنى الآخر لا يصدق الا على امثال ما اتى به الناصب من
ركيك الهفوات قال المصنف رفع الله درجته في الجمع بين الصحيحين عن عبد الله بن عمر انه كان يحدث عن رسول الله
صلى الله عليه وآله انه لقى زيد بن عمرو بن نفيل وذلك قبل ان ينزل الوحي على رسول الله صلى الله عليه وآله
فقدم اليه رسول الله صلعم سفرة لحم فيها فابى ان يأكل منها ثم قال اني لا آكل مما تذبحون على انصابكم
ولا آكل مما لم يذكر اسم الله عليه فلينظر العاقل هل يجوز له ان ينسب نبيه عليه السلم الى عبادة الاصنام
والذبح على الانصاب وبالاكل منه وان زيد بن عمرو بن نفيل كان اعرف بالله منه وانه احفظ ورعاية
لجانب الله نعوذ بالله من هذه الاعتقادات الفاسدة انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول من غريب
ما يستدل به على ترك امانة هذا الرجل وعدم الاعتماد والوثوق على نقله رواية هذا الحديث فقد
روى بعض الحديث ليستدل به على مطلوبه وهو الطعن في رواية الصحاح وما ذكره تمامه وتمام الحديث

[illegible]

ان لم يكثر ذلك الكلام بحسب العادة على
الصحيح المنصوص في الام وقطع به جمهور الشافعية
وعند ابي حنيفة كما في الهداية وغيره هذا
يبطل صح مه

الراحة بطن الكف مراح

تحير خوب كردن مراح

الهفوة الهذيان كذا في ق

ان رسول الله صلى الله عليه وآله لما قال لزيد بن عمرو بن نفيل هذا الكلام قال وانا ايضا لا آكل من
ذبيحتهم ومالم يذكر عليه اسم الله تعالى فاكلا معا وهذا الرجل لم يدرك هذه التتمة ليتمكن من
الطعن في الرواية نسأل الله العصمة من التعصب فانه بئس الضجيع انتهى واقول من بدايع حيل هذا
الناصب العاجز الكاذب الخاسر انه لما اراد التفصي عن التشنيع المتوجه على اصحابه في هذه الرواية
بقيم بعض ما اخترعه من العبارات اذ عدو ابرقا ولاد تشدد في اظهار التعجب والغرابة و
ونسبة المصنف قدس سره الى الخيانة والتقصير وختم ذلك بسؤال العصمة عن التعصب ليسد بذلك
باب رجوع الناظرين الى ماخذ الرواية مالا يظهر خيانته فيها بالزيادة عليها والحاصل ان ما نقلنا
صحيح البخاري بل كان الحديث كما نقله المصنف قدس سره ولم يكن من الاضافة التي ذكرها هذا الناصب
الخاسر الشقي عين ولا اثر ومن اراد ان يحقق ظنه في هذا الشقي اللئيم فليراجع ذلك الصحيح ليتضح
له ما اتى به من الكذب الصريح ومن ههنا ايضا يظهر صدق ما اشرنا اليه في بعض المراتب من
اصحاب الناصب بعدما يتهم الشيعة على شناعة بعض احاديثهم بينهم يبحثون عن ذلك او ينقصون
عنه على حسب ما عرض لهم من ضيق الخناق فلا يعتد بما يرويه اهل الشقاق قال المصنف رفع الله
درجته وفي الصحيحين عن حذيفة بن اليمان قال كنت مع النبي صلى الله عليه وآله فانتهى الى سباطة قوم
فبال قائما فتنحيت فقال ادن فدنوت حتى قمت عند عقبيه فتوضأ ومسح على خفيه فكيف يجوز ان ينسب
الى رسول الله صلى الله عليه وآله البول قائما مع ان ارذل الناس لو نسب اليه هذا تبرأ عنه ثم المسح
على الخفين والله تعالى يقول وارجلكم فانظروا الى هؤلاء القوم كيف جوزوا الخطا والغلط على الانبياء وان النبي
يجوز ان يسرق درهما ويكذب في اخس الاشياء واحقرها انتهى قال الناصب خفضه الله اقول اعلم
في جواز البول قائما فالذي يجوزه يستدل بهذا الحديث وعن الاطباء ان البول قائما ينفع الكلية
والمحصر فالنبي صلى الله عليه وسلم هكذا التشريع جواز البول قائما واي منقصة تتصور من البول
قائما سيما اذا كان متضمنا للتشريع وطلب الدنو من حذيفة ربما يكون لتشريع جواز البول بقرب
من الناس بخلاف الغائط لغلظته ولتقذره ولهذا كان يبعد من الناس في الغائط دون البول
واما المسح على الخف فهو جائز بالاجماع من اهل السنة كما سياتي في مباحث الفقه انشاء الله ثم
والله اعلم ثم ما ذكر انهم جوزوا الخطاء والغلط على الانبياء والنبي يجوز ان يسرق درهما فقد ذكرنا
ان هذا افتراء محض ويجب تنزيه الانبياء من الصغيرة الدالة على الخسة انتهى واقول لا يخفى ان نفع
الكلية عند الاطباء لا ينحصر في البول قائما ولا هو من المعالجات التي يحصل بها سرعة البرء حتى يعارض
هذا قبحه الظاهر ونصير معه الى تشريعه ولو تنزلنا عن ذلك فنورد عليهم مثل ما اورده الغزالي
الشافعي على الحنفية من انا نعلم ببديهة العقل ان الله سبحانه لم يرسل رسولا لاجل تشريع مثل هذا الحكم
وتحقيق صحة ابتلاء القوم بهذه الرواية الموضوعة انه لما قال خليفتهم الثاني وبعض اصحابه ان البول
قائما احصن للدبر وفعلوه لذلك كما ذكره النووي في شرح هذا الحديث من صحيح مسلم ورأوا ان فيه
قباحة وشاع تركوا سمعه النبي صلعم بوضع هذا الحديث لئلا يجترئ احد على تشنيعه ويؤيد هذا ما نقل
عن عائشة في هذا المقام ايضا قالت من حدثكم ان رسول الله صلعم كان يبول قائما فلا تصدقوه ما كان
يبول الا قاعدا ثم نقل عن ابن المنذر في الاشراف انه قال اختلفوا في البول قائما فثبت عن عمر بن الخطاب
وزيد بن ثابت وابن عمر وسهل بن سعد انهم بالوا قياما انتهى هذا واقول لعل الناصب انما استند في تجويزه

ضجيع همخوابه مراد

سباطة خاك روبه جاى مراد

البول

اليوم قائماً في الكتب الطبية من نفعه الكلية ولم يستدل بما نقله النووي عن شيخهم وخليفتهم عمر من نفع
اخصاء الدبر حذراً عن اشتغال الاذهان الشنيعة من اخصاء الذنب الى ما اشتهر من ابتلاء ذلك الشيخ
الجليل بعلة المشايخ وتعذر اخصاء دبره عليه كما قال شاعرهم في اثبات استحقاق امير المؤمنين للامامة
ونفيها عنه نظم امام اوست كه دست بر بيه كرد درست * نه انكه دوخت بصد حيله وصله بر اندام *
امام اوست كه خلق جهان غلام ويند * نه انكه از هوس افتد بزير بار غلام * ان قلت ذكر الكلية ايضاً
كما وقع في نقل الناصب عن الاطباء يوجب اشتغال الذهن الى ما اشتهر من ان ذلك الشيخ ربما كان يعالج
تلك العلة باستعمال الكلية للحيوانات على الدبر كما اشار اليه ذلك الشاعر في بيت آخر فقال نظم
بكرد خوان مروت چگونه ره يابد * سگی كه آرزوی نفس كرد كرده مقام * قلت نعم يمكن الاشتغال من هذا
ايضاً الى ما ذكر لكن الاشتغال من كلام نفس الشيخ الى علته اظهر * وبالاحتراز اولى واجدر * فتدبر * ولما
ما ذكره من ان نسبة تجويز سرقة الدرهم على الانبياء الى اهل السنة افتراء فكاذبة ومراء لما يجيء
في مباحث الحدود والجنايات من المسائل الفقهية انهم قالوا ان الدرهم ليس بمال لانه لا قطع فيه فسرقته
لا يكون كبيرة وقد مر ان الصغيرة جائزة على الانبياء عند جماعة من اهل السنة فظهر تجويزهم لسرقة
الدرهم عليهم كما ذكره المص قال المص رفع الله درجته وقد لزمهم من ذلك محالات منها جواز الطعن
على الشرايع وعدم الوثوق بها فان المبلغ ان جوزوا عليه الكذب وساير المعاصي جاز ان يكذب عمداً
ونسياناً او يترك شيئاً مما اوحي اليه او يامر من عنده فكيف يبقى اعتماد على اقوالهم انتهى وقال الناصب
خفضه الله اقول قد علمت فيما سبق مذهب الاشاعرة فانهم لا يجوزون الكذب عمداً على الانبياء ولا
سهواً وهذا مذهبهم واما السهو بغير الكذب فيجوزونه لا باس فيه لان الله تعالى هو الذي يوقع عليه السهو
ليجعله سبباً للتشريع انتهى واقول الكلام مع من لم يجوز من اهل السنة وقوع الكذب وغيره من المعاصي
عن ابراهيم وغيره من الانبياء في حال النبوة كما مر ولا يدفع ذلك القول بان خصوص الاشاعرة منهم
لا يجوزون الكذب الخ على ان الاشاعرة حيث يجوزون عليه الكذب وساير الكباير قبل البعثة فلا يبقى
اعتماد على اقوالهم بعدها ايضاً كما سنوضحه ان شاء الله تعالى واما ما ذكره من ان الله تعالى يجعل السهو
على النبي صلى الله عليه وآله سبباً للتشريع فقد مر ان الله متعال عن هذا التشريع الشنيع قال المص رفع الله
درجته ومنها انه ان فعل المعصية فاما ان يجب علينا اتباعه فيها فيكون قد وجب علينا فعل ما وجب
تركه واجتمع الضدان وان لم يجب انتفت فائدة البعثة انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول قد
ذكرنا هذا الدليل فيما مضى من قبل الاشاعرة وهو حجة على من يجوز المعاصي على الانبياء وهذا ليس
مذهب الاشاعرة والصغائر التي يجوزونه على الانبياء ما يقع على سبيل الندرة ولا يقدح هذا في
ملكة العصمة كما قدمناه ويجب ان يكون في محل يعلم انه واقعة منها على سبيل الندرة والتي ليس
اتباعها محل المتابعة وبالجملة فقد قدمنا ان تجويز المعصية على الانبياء مطلقاً مخل بامر اهل البرهان
والله اعلم اقول ما ذكره هنا مدفوع بمثل ما دفعنا جوابه عن الفصل السابق فعليك بالتأمل
في التطبيق وبالله التوفيق قال المص رفع الله درجته ومنها انه لو جاز ان يعصي لوجب ايذاؤه والتبري
منه لانه من باب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر لكن الله تعالى قد نص على تحريم ايذاء النبي صلى الله عليه
وآله فقال ان الذين يؤذون الله ورسوله لعنهم الله في الدنيا والآخرة انتهى وقال الناصب خفضه الله
اقول قد ذكرنا هذا الدليل من قبل الاشاعرة وهو حجة على من يجوز الكباير واما الصغائر فمن لم يباشر الكبيرة

مراء جدال مراء

وبعضها معفو عنه فلا زجر ولا تعنيف انتهى واقول يرد عليه مع هذا ايضا مثل ما ذكرناه في الفصل السابق من ان
الاشاعرة يجوزون الكذب في غير ما يتعلق بالرسالة وغيرها من الكبائر فهذا الدليل حجة على الاشاعرة انتهى
قال المصنف رفع الله درجته ومنها سقوط محله ورتبته عند العوام فلا ينقادون الى طاعته فينتفي فائدة البعثة
ومنها انه يلزم ان يكون ادون حالا من آحاد الامة لان درجات الانبياء في غاية الشرف وكل من كان كذلك
كان صدور الذنب عنه افحش كما قال الله تعالى يا نساء النبي من يأت منكن بفاحشة مبينة يضاعف لها العذاب
ضعفين والمحصن يرجم وغيره يحد وحد العبد نصف حد الحر والاصل فيه ان علمهم بالله اكثر واتم ومهبط
وحيه ومنازل ملائكته ومن المعلوم ان كمال العلم يستلزم كثرة معرفته والخضوع والخشوع فينافي
صدور الذنب لكن الاجماع دل على ان النبي صلى الله عليه وآله لا يجوز ان يكون اقل حالا من آحاد الامة ومنها
انه يلزم ان يكون مردود الشهادة لقوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا فكيف تقبل عموم شهادته في الوحي
ويلزم ان يكون ادنى حالا من عدول الامة وهو باطل بالاجماع ومنها انه لو صدر عنه الذنب لوجب
الاقتداء لقوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة فالتسوية والتالي
باطل بالاجماع والا اجتمع الوجوب والحرمة انتهى قال الناصب خفضه الله اقول قد سبق ان هذا الدليل
حجة على من قال بجواز صدور الكبائر عنهم والاكثار من الصغائر حتى يصير سبب الحط من منزلتهم عند الناس
وموجبا للابتداء الى تسفيه وترجيح الامة عليه واما صدور الصغائر التي عفا الله عنهم اذا كان على سبيل
الندرة فغير ممتنع ولا يبدل المعجزة على وجوب اتباعهم شيئا منهم وكل هذه الدلائل قد ذكرناها فيما سلف
وان الاشاعرة ذكروها على سبيل الاستدلال على من يقول بجواز الكبائر وقد قدمنا ان بعض تلك الادلة
يدل على وجوب نفي الذنب عن الانبياء مطلقا والله تعالى اعلم انتهى واقول ما ذكره الناصب هنا يدل على تحيره
واضطرابه واشتباه حقيقة مذهبه عليه ونسيانه لما ذكره سابقا فانه لم يقل سابقا ان هذه الدلائل حجة على من
قال بجواز صدور الكبائر عن الانبياء ولو اعترف بذلك فقد تم لنا الدست وقامت الحجة عليه وعلى اصحابه لان
النزاع بين الفريقين انما كان في ان المخل بالنبوة والمانع من امتثال امر الانبياء هل هو وقوع الكبائر و
الصغائر او جوازه وفيهما فالاشاعرة كانوا يقولون ان مجرد الجواز لا يخل بذلك والامامية كانوا في المبحث
باخلاله وبالجملة الاشاعرة قائلون بجواز وقوع الكبائر عنهم غاية الامر انهم يقولون ان العقل والشرع دل
على عدم وقوع بعض الكبائر المخل بالمعجزة كالكذب وكيف ينكر هذا وعنوان ادلته ثمة صريحة في ذلك حيث قال
الاول انه ان صدر عنهم الذنب الخ والثاني انهم لو اذنبوا الخ والثالث انه ان صدر عنهم ذنب الخ وحاصل اللوازم
التي ذكرها المصنف اذا وقع في تالي الدليل يصير انه لو جاز صدور الذنب عنهم لكان كذا او لجاز وقوع الكبائر
عنهم لكان كذا والفرق بين العنوانين لفظا ومعنى ظاهر جدا وايضا قد سبق منا ايضا ان هذه اللوازم التي
تمسك بها الناصب لا يدل الا انما اورده المصنف على من قال بجواز صدور الكبائر والصغائر عن الانبياء عليهم السلام
مطلقا قبل البعثة وصدور بعضها بعدها الا على خصوص الاشاعرة فلا يفيد في دفعها الطعن عن
الاشاعرة فمن ذلك مع ان الاشاعرة باجمعهم ليس ابرياء عن ذلك كما مر ايضا ان قيل حاصل ما ذكره في
المقام من الدليلين الاولين ان تجويز صدور المعاصي عن الانبياء والائمة عليهم السلام يقدح فيما
هو الغرض من بعثة الانبياء ونصب الامام اعني قبول اقوالهم وامتثال اوامرهم ونواهيهم فتبين
لنا وجه القدح في ذلك وسقوط مرتبتهم عند الناس اذ هو خفي جدا ولهذا طال الكلام في النزاع بين
الفريقين قلت وجهه ان من يجوز عليه الكبائر والمعاصي فان النفس لا تسكن ولا تطمئن الى قبول قوله

الدست فارسي معرب بمعنى اليد يطلق على التمكن في المناصب

تحقيق

مثل

مثل ما نطمئن الى قول من لا يجوز عليه شيء من ذلك انتهى ما قال الشريف المرتضى ره وهذا معنى قولنا ان وقوع
الكبائر والمعاصي منفر عن القبول والامتثال والمرجع فيما ينفر ولا ينفر الى العادات وليس ذلك مما يستخرج بالدليل
ومن رجع الى العادة علم صدق ما ذكرناه فان الكبائر في باب التنفير لا تنحط عن المهانات التي تدل على خسة
صاحبها وعن العيوب والسخافة والاخلاق انها متعذر عنهم فان قيل اوليس قد يجوز كثير من الناس الكبائر
على الانبياء والائمة ومع ذلك لم ينفروا عن قبول اقوالهم وامتثال اوامرهم وهذا ينافي قولكم ان الكبائر منفرة
قلنا هذا كلام من لا يعرف معنى التنفير اذ لم نرد به ارتفاع التصديق والامتثال اصلا بل ما ذكرناه من عدم سكون
النفس وحصول الاطمينان ولا اشتباه في ان النفس حال عدم تجويز الكبائر اقرب منها الى ذلك عند تجويزها وقد يبعد الامر
عن الشيء ولا يرتفع كما يقرب من الشيء ولا يقع عنده الا ترى ان عبوس الداعي الى طعامه وتضجره منفر في العادة عن
حضور دعوته وتناول طعامه وقد يقع مع ذكرناه الحضور والتناول ولا يخرجه من ان يكون منفرا وكذلك الطلاقة وحسن البشر
والبشاشة وتبسمه يقرب من الحضور والتناول وقد لا يقع عنده ذلك الكلام اذا فعل هذا اقتضى قولنا لا يقع الكبائر عنهم حال
النبوة والامامة واما قبلها فلا لزوال حكمها بالتوبة المسقطة للعقاب والذم ولم يبق وجه يقتضي التنفير لانا نقول
انا نعقل المانع عن ذلك الاستحقاق العقاب والذم فقط بل ولزوم التنفير ايضا وذلك حاصل بعد التوبة ولهذا
نجد للمتقين حال الواعظ الداعي الى الله وقد عهدنا منه الاقدام على كبائر الذنوب وان تاب عنها بحال من لم نعهد منه
الا الصيرورة فارقة بين الرجلين فيما يقتضي القبول والنفور وكثيرا ما نشاهد ان الناس يعيرون من يعهدون منه القبائح
المتقدمة وان حصلت منه التوبة والنزاهة ويجعلونها نقصا وعيبا وقدحا غاية ما في الباب ان الكبائر بعد التوبة
اقل تنفيرا منها قبل التوبة ولا يخرج بذلك عن كونها منفرة فان قلت فلم قلتم ان الصغائر لا يجوز عليهم مطلقا
ولا تنفير فيها قلت بل التنفير حاصل فيها ايضا عند التامل لان اطمينان النفس وسكونها انما هو مع الامن عن
ذلك لا مع تجويزها والفرق بان الصغائر لا توجب عقابا وذما ساقط لان المعتبر التنفير كما ذكرنا مرارا
الا ترى ان كثيرا من المباحات منفرة ولا ذم ولا عقاب فيها بل نقول انه ربما يحصل التنفير بما يورث للفاعل ثوابا
ايضا باعتراف الخصم فانهم ايضا ربما حكموا على بعض الاجتهادات البعيدة عن قانون العقل والنقل بكونه منفرا
للعوام مع تصريحهم بان المجتهد المخطي مثاب قال ابو المعالي الجويني الملقب بامام الحرمين في رسالته المعمولة
في ترجيح مذهب الشافعي فان قيل قد اتفق للشافعي اصل مقطوع ببطلانه على وجه يجمع الائمة
ثلثه وغايته ايضا فاذكروا طولا وعرضا على بطلان ذلك الاصل وهو انه لم يجوز نسخ السنة بالكتاب
ولم يجوز نسخ الكتاب بالسنة وهذا من احمل المحالات والعامي اذا سمع هذا يستنفر طبعه وينزوي عن
تقليده والاقتداء به الجواب قلنا هذا الاصل غير مقطوع ببطلانه فانه انما لم يجوز نسخ السنة المتواترة
بالكتاب لان الله نسخ الخ وتقريب الكلام على هذا التفصيل والتدقيق من نفايس هذا التعليق فاحفظه
فانه ابلغ للتحقيق قال المصنف رفع الله درجته البحث الثالث في انه يجب ان يكون منزها عن دناءة الآباء وعهر
الامهات بريا عن الرذائل والافعال الدالة على الخسة كالاستهزاء به والسخرية والضحك عليه لان ذلك يسقط محله
عن القلوب وينفر الناس عن الانقياد له فانه من المعلوم بالضرورة الذي لا يقبل الشك والارتياب وخالفت
السنة فيه اما الاشاعرة فباعتبار نفي الحسن والقبح فلزمهم ان يذهبوا الى جواز بعثة من ولد من الزنا
المعلوم لكل احد وان يكون ابوه فاعلا لجميع الفواحش والمبلغ اصناف الشرك وهو ممن يتمسخر به ويضحك
عليه ويصفع في الاسواق ويستهزى به ويكون قد لبط به دائما لابنة فوادا ويكون امه في غاية الزنا والبغاء
والافتضاح بذلك لا ترد يد لامس ويكون هو في غاية الدناءة (من الدوام) والسقاطة ممن قد لبط به طول عمره حال النبوة

تجوزن با بكره مرأة

تجوزن زنا كردن با بنتى كه از اسكان غير با كره زنا
مرادج

مقصد كنند ضرب قفاه بجميع كفو انشد ايان

وقبلها او يصفع في الاسواق ويصعد المنابر ويكون قوادا لبطالين هؤلاء يلزمهم القول بنفي التحسين
والتقبيح العقليين وان ذلك ممكن يجوز وقوعه من الله تعالى وليس هذا ابلغ من تعذيب الله من لا يستحق العذاب
بل يستحق الثواب طول الابد انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول نعوذ بالله من هذه الخرافات والهذيانات
وذكر هذه الفواحش عند ذكر الانبياء والتحول في زمرة ان الذين يحبون ان تشيع الفاحشة في الذين
آمنوا لهم عذاب شديد في الدنيا والآخرة وكفى به اساءة الادب ان يذكر عند ذكر الانبياء امثال هذه الترهات
ثم يفتري على مشايخ السنة وعلماء الاسلام ما لا يلزم من قولهم شيء منه وقد علمت ان الحسن والقبح
يكون بمعاني ثلثة احدها صفة النقص والكمال والثاني الملائمة والمنافرة وهذان المعنيان عقليان
لا شك فيه فاذا كان مذهب الاشاعرة انهما عقليان فاي نقص اتم من ان يكون صاحب الدعوة الالهية
موصوفا بهذه القبائح التي ذكرها هذا الرجل السوء الفحاش وكانه حسب الانبياء امثاله من رعاع الحلة
التي يعتقدون على شاطي الفرات بكل ما ذكره نعوذ بالله من التعصب فانه اورده النار انتهى واقول
الخرافة الظاهرة ما ظهر عن هذا الناصب العاجز المبهوت الذي نسج عليه اموراً واهية كنسج العنكبوت
فمقصود المصنف يفوت فانه لم يفهم مقصود المصنف قدس سره مع ظهوره كالنور على شاهق الطور فاني
بما شاء من التنوير والتطوير وذلك لان كلام المصنف قدس سره في فعل الله وهو البعثة كما صرح به بقوله
فلزمهم ان يذهبوا الى جواز بعثة من ولد من الزنا الخ ولو ضم ما ذكره مع القول بالحسن والقبح العقليين
المذكورين وتجويز صدور القبائح عنه تعالى ظاهر لا خفاء فيها اما بالنظر الى المعنى الاول فلان الكمال والنقص
مخصوصان بالصفات كما صرح جوابه فيما نقل سابقا والبعثة من الافعال فلا يجريان فيها واما معنى الملائمة
والمنافرة فلان بعثة من يتنفر به كل شنيع قد يلائم غرض الفاعلين فجاز ان يبعث الله تعالى مثل هذا
الشخص الملائم غرض هؤلاء اذ هو حاكم على الاطلاق لا يجب عليه شيء ولا يقبح منه شيء بل كل قبيح يصير
حسنا بفعله كما قال به الاشعري فكيف يحكم العقل باحد المعنيين على عدم جوازه على الله تعالى وقد انضم
الى انضمام باقي المقدمات التي ذكرناه بقوله وان ذلك ممكن يجوز وقوعه من الله وليس هذا ابلغ
من تعذيب الله تعالى من لا يستحق العقاب بل يستحق الثواب وتمثل ذلك فيما سيجيء بعيد ذلك منقولا به
عند الكلام على المعتزلة فلا تغفل ولعل انتفع بما ذكرناه انه لا يرتبط بما ذكره المصنف قدس سره ما ذكره هذا الناصب
بقوله وان كان مذهب الاشاعرة انهما عقليان فاي نقص اتم من ان يكون صاحب الدعوة الالهية
موصوفا بهذه القبائح الخ وذلك لظهور انه لا يلزم من ادراك العقل باحد المعنيين قبح اتصاف صاحب
الدعوة بذلك ادراكه قبح ارسال الله تعالى بمثل هذا الشخص وكيف يدرك ذلك مع انه على قاعدة القوم
لا يقبح شيء من الله تعالى فيجوز عليه بعثة مثل ذلك الشخص كما جوزوا عليه صدور غيره من القبائح والظلم
حسبما اشار اليه المصنف قدس سره ويؤكده ما في المواقف وشرحه من ان النبوة عند اهل الحق من
الاشاعرة من قال له الله تعالى ارسلتك الى قوم كذا ولا يشترط في الارسال شرط من الاعراض والاحوال المكتسبة
بالرياضات والمجاهدات في الخلوات والانقطاعات ولا استعداد ذاتي من صفاء الجوهر وذكاء الفطرة
كما يزعمه الحكماء بل الله سبحانه يختص برحمته من يشاء من عباده فالنبوة رحمة وموهبة متعلقة بمشيته
فقط انتهى هذا واما الآيات التي ذكرها في توبيخ المصنف قدس سره فانما يناسب بحال اسلافه الناصب
الشائعين لتلك الروايات الفاحشة وذكروها في صحاحهم وعرضها على جوامعهم وتلوها على صبيانهم في كتبهم
وبمجالسهم قرنا بعد قرن فان كون قصدهم في ذلك تشييع الفاحشة ظاهر لا يحتمل المنافقة فيه وما انهم

بطاطا زرد هراة

الرعاع من لا فؤاد ولا عقل ق

ثا بجا كره عليد هرآة

على ان الناصب قد صرح في جواب
المطلب العاشر بان الاشاعرة لم يقولوا
بالحسن والقبح اصلا فكيف يبني هاهنا على
ذلك تأمل منه رحمه

السنة محل القوم نارا كريم برق

بعد ثمن عن المطيعين المبالغين في الزهد والعبادة وقد ذكر الله تعالى بقوله امّن هو قانت آناء الليل ساجداً
وقائماً يحذر الآخرة ويرجو رحمة ربه قل هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون انما يتذكر
اولو الالباب فالاشاعرة لا يتمشى هذا على قواعدهم حيث جوزوا صدور القبائح عنه تعالى ومن جملتها
الكذب فجاز الكذب في هذا القول تعالى عن ذلك علواً كبيراً واما الباقون فانهم جوزوا تقديم المفضول
على الفاضل فلا يتمشى هذا الانكار على قولهم ايضاً فقد ظهر ان الفريقين خالفوا الكتاب العزيز انتهى
وقال الناصب خفضه الله اقول اعلم ان مبحث الامامة عند الاشاعرة ليست من اصول الديانات والعقايد
بل هي عند الاشاعرة من الفروع المتعلقة بافعال المكلفين والامامة عند الاشاعرة خلافة الرسول في
اقامة الدين وحفظ حوزة الملة بحيث يجب اتباعه على كافة الامة وشروط الامام الذي هو اهل للامامة
ومستحقها ان يكون مجتهداً في الاصول والفروع ليقوم بامر الدين ذا رأي وبصارة بتدبير الحرب وترتيب
الجيوش شجاعاً قوي القلب ليقوى على الذب عن الحوزة عدلاً لئلا يجور فان الفاسق ربما يصرف الاموال
في اغراض نفسه والعدل عندنا من لم يباشر الكبائر ولم يصر على الصغائر عاقلاً ليصلح للتصرفات الشرعية
والملكية بالغاً لقصور عقل الصبي ذكراً اذ النساء ناقصات العقل والدين حراً قرشياً فمن جمع هذه الصفات فهو اهل
للامامة والزعامة الكبرى واما العصمة فقد شرطها الشيعة الامامية والاسماعيلية واستدل عليه هذا الرجل
ان الحاجة الى الامام بالامور المذكورة ولو جازت المعصية عليه وصدرت عنه انتفت هذه الفوائد ونقول
ما تريد من العصمة ان اراد وجوب الاجتناب في جميع احواله عن الصغائر والكبائر فلا نسلم لزوم
ذلك لان صدور بعض الصغائر المعفو عنه لاجتنابه عن الكبائر لا يوجب ان لا يكون منتصفاً من الظالم
للمظلوم وباقي الامور المذكورة وان اراد وجود ملكة مانعة من الفجور فنحن ايضاً نقول بهذه العصمة
ونوجبها للامام لانا شرطنا ان يكون عدلاً والعدل من له ملكة العصمة المانعة من الفجور وصدور بعض
الصغائر عنه في بعض الاوقات لا يبطل ملكة العصمة لان الملكة كيفية راسخة في النفس متى يريد صدور
الفعل عنه صدر بلا مشقة وروية وكلفة وصدور خلاف مقتضى الملكة لا ينفي وجود الملكة كما لو عرض
البخل للانسان عند كصاحب الملكة الخلقية من العفة والشجاعة وقد يعرض له ما يعرضه الى اصدار خلاف
الملكة ومع ذلك لا يزول عنه الملكة فالعصمة بمعنى الملكة حاصلة للمجتنب عن الكبائر المصر على تركها وان صدر
عنه نادراً بعض الصغائر فاندفع هذا الاشكال ولم يلزم التسلسل كما ذكره واما ما قال ان اهل السنة خالفوا
في ذلك وذهبوا الى جواز امامة السراق والفساق فانت تعلم ان هذا من مفترياته لان كتب اهل السنة
مشحونة بالقول بوجوب عدالة الائمة والفاسق كيف يجوز عندهم ان يكون اماماً والحال انه ضد العدل فعلم انه
مفترٍ كذاب ونعم ما قلت فيه شعر اذا ما رأى طيباً في الكلام ∴ يبادره الكذب فيدنسه ∴ يخلط بالطهر
النجاسة فاين المطهر ما انجسه ∴ والباقي من الكلام قد علمت اجوبته غير مرة انتهى واقول فيه نظر من
وجوه اما اولاً فلان ما ذكره من ان مبحث الامامة عند الاشاعرة ليس من اصول الديانات بل من الفروع
المتعلقة بافعال المكلفين الخ دليل على عدم تدبره او عدم اطلاعهم على حقايق اصول الدين فان الكلام
لاما الزمكا ابن مردويه بما ذكره المصنف من ان الائمة حفظة الشرع والقوامون بحفظه كحال النبي صلعم ولقوة
هذا الدليل اعرض عنه الناصب ولم يتعرض له بل تعرض لما ذكره المصنف بعد ذلك بقوله ولان الحاجة الى الامام الخ
حيث قال واستدل عليه هذا الرجل بان الحاجة الى الامام الخ فافهم ومن العجب انهم بالغوا في ترغيبه في هذه المسئلة
حتى قالوا لا يجب البحث عنها ولا طلب الحق فيها بل يكفي فيها التقليد ولهذا لا يكفر مخالفها بل لا يفسق في خاص

حوزة الملك بيضه مراد

ذب دفع كردن مراد

زعامة مهتري زعيم القوم رئيسهم مراد

نقيصة في هذا المقام الا استقباح امر السلف في اشاعة تلك الفواحش ليرتدع الخلف عن اتباعهم بل الذي
نقله القوم من قبيل الجرح والتعديل الذي عده وسعى له الشيخ نصر النيسابوري لتصحيح حال الوحشي
على انا نخص من بحث الفاحشة بعبد الله بن اوفى يعني هذا الابن يسقط الآية بما نقله القوم ايضا فضلا عن النص
عليه واما ما ذكره من ان المصنف اساء الادب بذكر تلك القبائح والمعايب عند ذكر الانبياء عليهم السلام فهو
اشبه شيء بذكر ابن الكبير فان الاشاعرة هم الذين قالوا بجواز صدور الفواحش عنهم فيلزم الناقل لكلامهم الزامهم
من المقادير في الذكر ونقل الكفر ليس بكفر بالاتفاق وايضا كثيرا ما يعرضون الحكماء والمتكلمين عند الاستدلال على
وجود الواجب وعلى وحدته مثلا عدمه او تعدده الى ان يلزم الكفر بالله او شركه ولم يتوجه عليهم الى الآن ملامة
من احد فضلا عن فاضل بان ذلك اساءة ادب او كفر او شرك فكذا فيما اتى به المصنف هنا الا عناد اسلوب الكلام
والذي حمل الناصب على هذا التشنيع عجزه عن الجواب والحزازة عن سمت الحق والصواب كما يحكى ان رجلا راى
فقيها ما فقها كالناصب في مسجد فسأله عن مسئلة من مسائل الحيض والاستحاضة ولما راى الفقيه انه عاجز عن
جواب مسئلته اضطرب وقال مستغضبا عليه لم تخرج هذه القاذورات من بيت الله ومن ذا عليه جهل نفسه فلينظر
ارباب الالباب ان هذه الحيل والتمويهات ايضا وما يصدر من رعاع الخلق على شاطئ الفرات قال المصنف رفع الله
درجته واما المعتزلة فانهم حيث جوزوا صدور الذنب عنهم لزمهم القول بجواز ذلك ايضا واتفقوا على وقوع
الكبائر منهم قبل البعثة كما في قصة اخوة يوسف فلينظر العاقل بعين الانصاف هل يجوز المصير الى هذه الاقاويل
الباطلة والآراء الردية وهل يبقى مكلف ينقاد الى قبول قول من كان يفعل به الفاحشة طول عمره الى
وقت نبوته وانه يصفع ويستهزئ به بعد حال النبوة وهل يثبت بقول مثل هذا حجة على الخلق واعلم ان البحث
مع الاشاعرة في هذا الباب ساقط وانهم ان بحثوا في ذلك فقد استعملوا الفضول لانهم يجوزون تعذيب
النبي على انه لم يفعل ما امره الله تعالى به من غير ان يعلم ما امره به ولا ارسل اليه رسولا ليتمثل وعلى
ترك ما امره وان جميع القبائح من عنده تعالى وان كل ما هو واقع في الوجود فانه من فعله تعالى وهو
الحسن هو الواقع والقبيح هو الذي لم يقع فهذه الصفات المذكورة للخبيثة في النبي وابويه يكون حسنة
بعينها من الله تعالى فاي مانع حينئذ من البعثة باعتبارها وكيف يمكن للاشاعرة منع كفر النبي صلى الله عليه وآله
وحينئذ فهو وكل ما يفعله تعالى فهو حسن وكذا انواع المعاصي وكيف يمكنهم مع هذا المذهب التنزيه للانبياء
عوذا بالله من مذهب يؤدي الى تحسين الكفر وتقبيح الايمان وجواز بعثة من اجتمع فيه كل الرذائل
والسقطات وقد عرفت من هذا ان الاشاعرة في هذا الباب قد انكروا الضروريات انتهى قال الناصب
خفضه الله اقول استدلال المعتزلة على وقوع الكبائر من الانبياء قبل البعثة بقصة اخوة يوسف استدلال
بني على ان الاجماع واقع على ان اخوة يوسف صاروا انبياء بعد القاء يوسف في الجب وغيره من الذنوب
التي ارتكبوها كانوا وهذا الرجل لا يعرض بحوالة الا بالفحش والخزعبلة واللودعية كالرعاع والاجلاف
الشوشترية والمعتزلة يثبتون الوقوع وهو لا يقدر على الدفع ويبحث معهم في الجواز وهذا من غرائب
الامور في المبحث ثم ما ذكر ان البحث مع الاشاعرة ساقط لانهم يجوزون تعذيب المكلف وغيره
من الطامات فقد عرفت فيما سبق جواب كل ما ذكر وان الحسن والقبح من صفات بمعنى ومعنيان
بمعنى آخرين وعلمت ان كل ما ذكره ليس بمذهبهم ولا يرد عليهم شيء وانهم لا يخالفون ضرورة
العقل انتهى واقول دعوى الاجماع ممنوع وانما ذهب من ذهب الى كونهم انبياء من تفسير الاسباط
المذكورة في قوله تعالى وكذلك يجتبيك ربك ويعلمك من تأويل الاحاديث ويتم نعمته عليك وعلى آل يعقوب

ارتداع باز ايستادن مراد

شيوع م

ارغ
يعرض الحكماء والمتكلمين

تسخط بالضم والفتح خشم كرفتن در امر

الخزعبلة العجب ف ... اللودعي مرد

كما اتمها على ابويك من قبل ابراهيم واسحق الآية وليس الاجتباء صريحا ولا ظاهرا في هذا المعنى المشعر به قوله تعالى وكذلك يجتبيك فان معناه على ما ذكره فخر الدين الرازي في تفسيره كما اجتباك لمثل هذه الرؤيا العظيمة الدالة على شرف وعز وكبرياء شأن كذلك يجتبيك لامور عظام قال الزجاج الاجتباء مشتق من جبيت الشيء اذا خلصته لنفسك ومنه جبيت الماء في الحوض وايضا قال الرازي واختلفوا في المراد بهذا الاجتباء فقال الحسن يجتبيك ربك بالنبوة وقال آخرون المراد منه اعلاء الدرجة وتعظيم المرتبة فاما تعيين النبوة فلا دلالة في اللفظ عليه ثم قال واعلم انا لما فسرنا هذه الآية بالنبوة لزم الحكم بان اولاد يعقوب كلهم كانوا انبياء وذلك لانه قال ويتم نعمته عليك وعلى آل يعقوب وهذا يقتضي حصول تمام النعمة لآل يعقوب فلما كان المراد من تمام النعمة هو النبوة لزم حصولها لآل يعقوب ترك العمل به في حق من عدا ابناءه وجب ان يبقى معمولا به في حق اولاده انتهى وكل ذلك صريح في عدم الاجماع واصرح من ذلك ما في الشفاء للقاضي عياض حيث قال واما قصة يوسف واخوته فليس على يوسف منها تعقب واما اخوته فلم تثبت نبوتهم فيلزم الكلام على افعالهم وذكر الاسباط وعددهم في القرآن عند ذكر الانبياء قال المفسرون يريد من نبئ من ابناء الاسباط انتهى وكيف ينعقد الاجماع في ذلك مع اتفاق اهل البيت عليهم السلام وعلماء شيعتهم بلا خلاف في ذلك وانهم لم ينالوا عهد النبوة والامامة على ان الشارح الجديد للتجريد ذكر ان كثيرا من المعتزلة ذهبوا الى نفي الكبائر قبل البعثة ايضا فكيف يتأتى بالنظر اليهم دعوى الاجماع على نبوة يوسف مع ان قولهم فيما حكى الله عنهم في كتابه ليوسف واخوه احب الى ابينا منا محض الحسد والحسد من امهات الكبائر لا سيما وقد اقدموا بسبب ذلك الحسد على تضييع ذلك الاخ الصالح والقائه في غيابة الجب وذل العبودية وتبعيده عن الاب المشفق والقاء الاب في الحزن الدائم والاسف العظيم واقدموا على الكذب فما بقيت خصلة مذمومة ولا طريق في الشر والفساد الا وقد اتوا بها وكل ذلك يقدح في العصمة والنبوة واما قول الناصب ان المهم ما تعرض بجواب استدلال المعتزلة الا بالتحقيق فمجاب بان من كان من ضرورة العقل لا يستحق من الجواب الا مثل ذلك كما مر واما قوله والمعتزلة يثبتون الوقوع ففيه ان اثبات وقوع من اخوة يوسف مما دونه خرط القتاد لان هذا الناصب زعم ثبوته بالاجماع وقد اوضحنا بطلانه والنعم ما قيل من جعل الطامات بيانا لما ذهب اليه الاشاعرة في قوله ثم ما ذكر ان البحث مع الاشاعرة ساقط لانهم يجوزون تعذيب المكلف وغيره من الطامات الخ فافهم واما ما احال جوابه الى ما ذكره فيما سبق فقد مر عليه نحن فيما سبق فتذكر قال المصنف رفع الله درجته المسئلة الخامسة في الامامة وفيه مباحث الاول في ان الامام يجب ان يكون معصوما ذهبت الامامية الى ان الائمة كالانبياء في وجوب عصمتهم عن جميع القبائح والفواحش من الصغر الى الموت عمدا وسهوا لانهم حفظة الشرع والقوامون به حالهم في ذلك كحال النبي صلى الله عليه وآله ولان الحاجة الى الامام انما هي للانتصاف من المظلوم عن الظالم ورفع الفساد وحسم مادة الفتن وان الامام لطف يمنع القاهر من التعدي ويحمل الناس على فعل الطاعات واجتناب المحرمات ويقيم الحدود والفرائض ويواخذ الفساق ويعزر من يستحق التعزير فلو جازت عليه المعصية وصدرت عنه انتفت هذه الفوائد وافتقر الى امام آخر وتسلسل وخالفت السنة في ذلك وذهبوا الى جواز امامة الفساق والعصاة والسراق كما قال الزمخشري وهو افضل علمائهم كالذوائب للمتلصص يشربه الى التصبر فاي عاقل يرتضي لنفسه انقياد الدين والتقرب الى الله تعالى بامتثال اوامر من كان يفسق طول وقته وهو مع ذلك يصرع القيادة وانواع الفواحش و

يعرض

تدبير بلاء كانگذير بر كسى مراد
مبحث الامامة
ای اعرابی م
حسم بريدن مراد
جوازم
تنقص وزد شدن مراد
[illegible]

الفرقة عندهم بالاتفاق والعدالة والاجتهاد على الخلاف والقول بوجوده في ناحية غير معلومة مكابرة

...فلان هذا الكل كان بعضا من الكل باتفاق الكل فلا يكون حجة على الكل عند الكل

...لا يحتمل ان يكون المبادرة للتفحص عن امام منصوب من الله تعالى ورسوله صلى الله عليه وآله واما قوله

...هم الانبياء فلان الذي ترك الامام ودفن الرسول صلعم كان جابرا حاصلا ان يدفعوا الاعمال

...الاسد بعنا فليس ذلك مستلزما للمطلوب لقيام الاحتمال المذكور والشيعة يستدلون بفعلهم الشنيع

هذا على عصيانهم بل عدم ايمانهم واختيارهم الدنيا على الآخرة وذلك لانهم يذكرون تحديثا وهو انه

من صلى على معصوم غفر له ذنوبه فلو كانوا مصدقين بما جاء به النبي صلى الله عليه وآله لما اعرضوا عن

هذه السعادة الكبرى والمغفرة العظمى مع ان المصلحة والمشورة في امور الدين والدنيا ما يفوت

بيوم او يومين فلو كان لهم ايمان ومروة لصبروا والصلوة عليه صلعم والتعزية لاهل البيت عليهم السلم

وادخالهم في الشورى اذ النزاع كان معهم ولذلك قال علي عليه السلم فكيف بالشورى والمشيرون غيب

ليت شعري كيف صار ذلك واجبا فوريا مع انه حين اراد النبي صلى الله عليه وآله وسلم ان يكتب في

مرضه كتابا في هذا الباب منع منه عمر وقال حسبنا كتاب الله كما سيجيء واما قوله ولم يزل الناس الخ فلانه

...وخلافه ظاهر لا يخفى على احد واما قوله لان فيه دفع ضرر فلان في نصب الامام بعد النبي صلى الله

عليه وآله وخلفائه ضرر مظنون بل يجزم به وكذا بعد ذلك في بعض الاوقات واما قوله لانا نعلم الخ فلان

هذا القول مع عدم دلالته على المقصود اعتراف منه بان افعال الله تعالى معللة بالاغراض لعدم الفرق

بين المقصود والغرض والقول بان مقصوده او غرضه جل جلاله لا يكون باعثا على فعله مكابرة صريحة

...فقد تحقق بما فصلناه ان الامامة خلافة عن النبوة قائمة مقامها كما اشار اليه المص واذا

...فكلما استدللنا به على وجوب النبوة في حكمة الله تعالى فهو بعينه دال على وجود الامامة في حكمة

...السعادة مسندها لا فرق بينهما وبينها الا في تلقي الوحي الالهي بلا واسطة وكذا الكلام في الشرائط العشرة

...واما ما ذكره الناصب من اشتراط الاجتهاد فمردود بان رتبة الامام اجل واعلى من ذلك كما ان

...علم كذلك لما سيجيء في مباحث اصول الفقه من الادلة الدالة على ذلك ومنها ان الاجتهاد قد يخطي

...الخطاء من النبي صلى الله عليه وآله عندنا محال لثبوت عصمته كما مر وكذا الامام القائم مقامه

...الامام وان لم يكن مؤيدا بالوحي لكنه متمكن من الالهام ومطالعة اللوح المحفوظ كما يدل عليه كلام الشيخ

ابن حجر العسقلاني في شرح ما رواه البخاري من حديث اعتراض النبي صلعم على الحسن عليه السلم من اكل

...عليه السلم عند وضع بعض تمرات الصدقة في فمه بقوله كخ كخ اما تعلم ان الصدقة حرام علينا

فان الشيخ المذكور اجاب عن قول من استبعد اعتراض النبي صلعم على الحسن عليه السلم في حال رضاعه و

عدم كونه مكلفا بعدم استواء حال الحسن وحال غيره لان الحسن عليه السلم في تلك الحال كان يطالع اللوح المحفوظ

على انه لو بني على كفاية اشتراط الاجتهاد في الامام فربما الزم الخاصة لانه يقول له الخلف لا يجب على اتباعك

...لم نعرف ان ما تقوله صواب غير ناش عن حال غلبة القوة الشهوية ولا اعرفه الا بقولك وقولك

ليس بحجة دائما بل حال غلبة القوة العقلية الموافقة للعصمة ولا اعرف ان هذه الحال هي تلك الحال

...فقطع الامام لا يقال لم لا يجوز معرفة صحة قوله بكونه مجتهدا اسلمنا لكن لم لا يجب قبول قوله كقول

...المفتي فانه يجب على المقلد قبول قوله دائما وان لم يكن معصوما لانا نقول اما مدعي الاجتهاد فلزوم

...ذلك ايضا لانه اذا الزم الخلف له ان يقول اني اجتهدت فادى اجتهادي الى عدم وجوب قبول قولك

حديث الغرامشي [illegible]
كخ كخ وتخ [illegible] بفتحها وسكون الخاء وبفتح الكاف
ويكسر يقال عند زجر الصبي عند تناول شيء ف

[illegible] لكن عدا ان يكون المجتهد الى الامام مجتهدا مطلقا
والخلف الناظر مع مجتهدا متجزيا

في هذا الطلاق فينقطع واما وجوب قبول قوله كالمفتي فهو باطل لوجوه منها ان قبول قول المفتي انما هو على العامي
المحض الذي لا يتمكن من معرفة الصواب عن الخطاء بالاجتهاد اما من يتمكن فلا يجب تقليد قول المجتهد
آخر ومنها ما هو مذكور في كتاب الالفين للمصنف قدس سره فليرجع اليه من اراد زيادة الافادة واما
اشتراطهم للشهامة بتدبير الحروب فهي من لوازم اشتراط العصمة اذ المعصوم مؤيد ضرورة بالعقل
والشهامة في ضروريات الدين وكذا الشجاعة ولعل الناصب لما رأى ان دعوى الشجاعة المفرطة في زعمه
بصدور الاثار لابي بكر وعمر وعثمان الذين فروا مرارا وذهبوا عرضا في غزوات النبي صلى الله عليه وآله
على ما سيجيء مشكل اذ ذكره بقوله قوي القلب ليكون مهربا له عن اعتراض احد عليه في دعوى الشجاعة
لهم بان يقول له على طريقة الرجم بالغيب والرمي في الظلام اذا ان قوة القلب الذي هي منشأ الشجاعة
امر غيبي لا يعلمه الا الله كانت حاصلة فيهم وان لم يظهر عنهم لوازمها وآثارها وفيما فيه ولما العلم
فقد اغنى الامام ما اشترطنا فيه من العصمة عن اشتراط التي دونها في المرتبة ولا يخفى ما في استدلاله
على اشتراط العدالة وعدم الجور بقوله فان الفاسق ربما يصرف الاموال في اغراض نفسه فانه اعم
من المدعى كما لا يخفى واما اشتراط الحرية فهو مما لا كلام فيه واما القرشية فليس شرط لكنه قد اتفق
كون ائمتنا المعصومين الاثني عشر عليهم السلام من قريش ثم من بني هاشم ثم من بني عبد المطلب ثم من
آل النبي صلوات الله عليه وآله واما ثانيا فلان قوله واستدل عليه هذا الرجل بان الحاجة الى الامام
الى آخر ما ذكره من الايراد والترديد مردود اولا بان ما اتى به من منع اللزوم منع للمدعى المستدل
عليها فيكون خارجا عن قانون المناظرة وثانيا انا نختار اولا او الشق الاول ونقول ان منع الذي
ذكره بقوله لا نم لزوم ذلك اما منع لوجوب الاجتناب عن الصغائر كما يدل عليه قوله لان صدور بعض
الصغائر الخ او منع لوجوب الاجتناب في جميع الاحوال ايضا والثاني ظاهر البطلان اذ من الاحوال حال
الكهولة والشيخوخة والسفر والحضر وحال القعود والقيام وحال كونه راكبا او راجلا الى غير ذلك ومن
البين ان عدم انصاف المظلوم من الظالم في بعض هذه الاحوال يخل بفائدة امامته وكذا الاول لان
الكلام ليس في صدور الصغائر وفي ايجاب ذلك عدم الانتصاف عن الظالم للمظلوم بل في جواز صدور
الصغائر والكبائر عنه واستلزام ذلك لجواز ان يخطأ ولا ينتصف فيحتاج الى امام آخر وهكذا فيلزم
التسلسل والحاصل ان الغرض من نصب الامام ان يبعد المكلفين عن الخطاء والعصيان ويقربهم الى الطاعة
والرضوان فلو كان هو ايضا جائز الخطاء لاحتاج الى امام آخر وذلك الآخر ايضا لو لم يكن معصوما لاحتاج الى آخر
وهكذا فلو لم ينته في شيء من المراتب الى امام معصوم يلزم التسلسل وقد شابه هذا الدليل دليل وجوب انتهاء الممكن
الى الواجب دفعا للتسلسل لا يخفى هذا وربما يكابر المخالف ويقول ليس الغرض من الامام ما ذكرتم من
التبعيد والتقريب بل الغرض منه حفظ اصل الاسلام وترتيب امورهم على وجه النظام حتى لا يشتغل الى
الفتنة والفساد واختلال العباد وفي كلام الناصب اشعار بهذا ايضا ودفعه ظاهر لان نظام الامور
على الوجه المخالف للشريعة ليس مطلوبا للشارع فيجب ان يكون الامام معصوما والا لكان نظام
الامور مع وجوده على الوجه الشرعي ولا اقل من جهة معصيته فيحتاج الى آخر يحصل منه الانتظام
الشرعي ويتسلسل وثالثا انا نختار الشق الثاني ونقول ان اكثر ما ذكره من احكام الملكة
مخترع من عند نفسه سيما ما ذكره بقوله وصدور بعض الصغائر عنه في بعض الاوقات لا يبطل ملكة
العصمة فانه دعوى كاذبة باطلة وما استدل عليه بقوله ان الملكة كيفية راسخة في النفس يعني ان

الفصل الخ

الكذب منه وانما المذكور في الكتب المتداولة في تعريف الملكة ما اخذ فيه قيد الدوام والضبط قال العلامة
الدواني في رسالته الفارسية المشهورة المعمولة في تحقيق معنى العدالة ما هذه عبارته عدالت نفس متمرن بملكات
حكمت وعفت وشجاعت كردد بر وجهى كه على الدوام افعال بر قانونى مضبوط بى تعذر ازو صدور
يابد بحكم روبتى جديد وسمى شد ان ملكه عدالت باشد انتهى وقد عرف ابن الحاجب في مختصره وغيره
العدالة بانه كيفية راسخة تبعث المتصف بها على ملازمة التقوى والمروة والرسوخ والملازمة
تقتضيان الدوام وعدم التخلف كما لا يخفى وحمل قول من قال ان الكتابة اذا صارت ملكة لا ينافيها وقوع
الغلط فيها بعد ذلك بل الذي نقله هذا الناصب سابقا في شرح مسئلة عصمة الانبياء من تعريف الاشاعرة
بان لا يخلق الله فيهم ذنبا يقتضي الدوام واللزوم ايضا بل ما نقله من تعريف الحكماء ثمة يستدعي ذلك
فما ذكره من ان صدور خلاف مقتضى الملكة لا ينافي وجود الملكة مقدمة فاسدة مخالفة للعقل والنقل
وربما يقع خلاف ملكة العدالة لظاهر العارض كالمجبر بان اوجر الخمر في حلقه ذلك الملكة او كوجوب
الكذب لانقاذ النبي الذي قصده الاعداء فان ارتكاب الكذب ههنا انما هو لكونه اقل القبيحين وقد قال
الشارع عليه السلم من ابتلى ببليتين فليختر ايسرهما وحيث لا مخالفة للشرع حقيقة في هاتين الصورتين
بل بعد جدهما فلا يكون الاتيان بهما قادحا في ملكة العدالة ومن هذا الباب ما يصدر في حال التقية
الاعمى واما ثالثا فلان انكاره لما نسبه المص الى صحابه من تجويزهم امامة الفاسق والسراق جملة
ارباب ملاح ما افسده اسلافه فقد قال الاسفرايني الشافعي في كتاب الجنايات من الينابيع وينعقد
الامامة ببيعة اهل الحل والعقد من العلماء والرؤساء ووجوه الناس الذين يتيسر حضورهم الموصوفين
بصفات الشهود كامامة الصديق وباستخلاف من قبله ولو بعضهم كامامة الفاروق وبجعله شورى
كامامة عثمان بقبول المولى من عهد المولى اليه وبالقهر والاستيلاء ولو فاسقا او جاهلا او عجميا
وقد قال شارح العقائد النسفية انه لا يعزل الامام بالفسق والجور لانه قد ظهر الفسق وانتشر الجور
من الائمة والامراء بعد الخلفاء والسلف كانوا ينقادون لهم ويقيمون الجمع والاعياد باذنهم انتهى وقال
شارح الوقاية في فقه الحنفية لا يحد الامام حد الشرب لانه نائب من الله تعالى وانما تكلفوا هذه الخرافات
لتصحيح امامة معوية ويزيد وامثالهم ومن قال منهم ان الامام يشترط ان يكون من اهل العدالة
الظاهرة انه شرط استحسان عنده لا شرط لازم كما قال في المطول ان اعتقاد الثاني شرط حسن قصر
ب وقال عليه السلم لا صلوة الا بحضور القلب اى لا كمال الا بها فتدبر واما ما في النظم فيقابل بما قال
الشاعر اذا ما رأى فاضلا في الانام بفضله تنقدسه بلوث الطرف بما فضله رد
الصهبان ما انجمه قال المص رفع الله درجته البحث الثاني في ان الامام يجب ان يكون
افضل من الرعية اتفقت الامامية على ذلك وخالف فيه الجمهور فجوزوا تقديم المفضول على الفاضل
وهو اقتضى العقل ونص الكتاب فان العقل يقبح تعظيم المفضول واهانة الفاضل ورفع مرتبة المفضول
وخفض مرتبة الفاضل والقرآن نص على انكار ذلك فقال تعالى افمن يهدي الى الحق احق ان يتبع امن
لا يهدي الا ان يهدى فما لكم كيف تحكمون وقال الله تعالى هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون
انما يتذكر اولوا الالباب وكيف ينقاد الاعلم الازهد الاشرف حسبا ونسبا للادون في ذلك كله
قال الناصب خفضه الله اقول المراد من كون الامام افضل من الرعية ان كان كونه اكثر ثوابا
واشرف وانجع واعلم فلا يلزم وجوبه عقلا كما ادعاه على تقدير القول بالوجوب العقلي لان مرجع العقل

انجار دارد در دو ... [illegible]

[illegible]

والا فمن الشنا فضة كيف يقولون بذلك مع ان
الامامة تحصل عندهم بالبيعة وقد وقعت البيعة
مع معوية ويزيد واضرابهما اكثر من التقدم
من غيرهم وعدّ من شرطهم

فقط مردود

يحكم بان مدار الامامة على حفظ الحوزة والعلم بالرياسة وطريق التعيش مع الرعية بحيث لا يكون فظا غليظا
منفرا ولا سهلا ضعيفا يستولي عليه الرعية ويكون حامي الذمار ويكفيه من العلم ما شرطه القوم من الاجتهاد
وكذا الشجاعة والقرشية في الحسب والنسب وان يحدو حذوه من كان في هذه الخصال اتم ولا يكون مثله في
حفظ الحوزة فالذي يكون اعلم بتدبير حفظ الحوزة فالعقل يحكم بانه هو الاولى بالامامة وكثير من المفضولين
يكون اصلح للامامة من الفاضلين اذ المعتبر في ولاية كل امر والقيام به معرفة مصالحه ومفاسده وقوة القيام
بلوازمه ورب مفضول في علمه وعمله هو بالزعامة والرياسة اعرف وبشرائطها اقوم وعلى تحمل اعبائها اقدر
وان اراد بالافضل ان يكون اكثر ثوابا عند الله فهذا امر يحصل له الشرف والسعادة ولا تعلق له بالزعامة
والرياسة وان اراد بالافضل الاصلح للامامة لكونه اعلم بحفظ الحوزة وتدبيرات المملكة فلا نسلم انه اولى
ولا يجب التقديم اذ لحصول حفظ الحوزة بالادون بل الاولى والانسب تقديم هذا اذا لم يسبق له عقد بيعة
فان سبق وكان في تغييره مظنة فتنة فلا يجوز التغيير هذا جواب ما استدل به على هذا المطلب من لزوم
قبح العقلي مع انا غير قائلين به واما ما استدل به من الاية فهو يدل على عدم استواء العالم والجاهل وعدم
استواء الهادي والمهتدي والمضل والضال وهذا امر مسلم فذلك الفاضل الذي لم يصر اماما وصار المفضول
اماما يترجح على المفضول بالعلم والشرف ولكن المفضول اذا كان احفظ لمصالح الحوزة واصلح للامامة فهو احق
بالامامة والفاضل على فضله وشرفه ولا محذور في هذا ومن الاشاعرة من فصل في هذه المسئلة وقال
نصب الافضل ان اثار فتنة لم يجب كما اذا فرض ان العسكر والرعايا لا ينقادون للفاضل بل للمفضول
والا وجب انتهى واقول مراد الشيخ قدس سره انه يجب ان يكون الامام افضل واكمل من الرعية في جميع
اوصاف المحامد كالعلم والزهد والكرم والشجاعة والعفة وغير ذلك من الصفات الحميدة والاخلاق المرضية
وبالجملة يجب ان يكون اشرفهم نسبا واعلاهم قدرا واكملهم خلقا وخلقا كما وجب ذلك في النبي بالنسبة الى
امته وهذا الحكم متفق عليه من اكثر العقلاء الا ان اهل السنة خالفوا في اكثره كالاعلمية والاشجعية والاكرمية
لان ابا بكر لم يكن كذلك مع ان عمر وابا عبيدة نصباه اماما وكذا عمر لم يكن كذلك وقد نصبه ابو بكر اماما
ولم يتفطنوا بان هذه الاخبار التي قد وقع من واضعيه ومخادعيه من القوم حبا لجاه الخلافة وعداوة لامير
الكافرين كما يكشف عنه قول طلحة حين كتب ابو بكر وصية لعمر بالولاية والخلافة حيث قال يحلبها العمر وليشد
اسه لك اليوم الى غير ذلك من المكايد والحيل والخديعة التي استعملوها في غصب الخلافة عن اهلها وكذا
فرقة من المعتزلة منهم عبد الحميد بن ابي الحديد المدايني قالوا بجواز تقديم المفضول على الفاضل لمصلحة ما وقالوا ان
عليا عليه السلام افضل من ابي بكر وجاز تقديم ابي بكر عليه لمصلحة وهذا القول غير مقبول اذ يقبح من اللطيف
الخبير ان يقدم المفضول المحتاج الى التكميل على الفاضل الكامل عقلا ونقلا كما تقدم في النبوة وتشبثهم
في هذا التجويز بان النبي صلى الله عليه وآله قدم عمرو بن العاص على ابي بكر وعمر وكذا قدم اسامة بن زيد عليهما
مع انهما افضل من كل منهما والجواب بعد تسليم افضليتهما والتغاضي عن ان هذه الافضلية انما توهموها لاجل غصبهما
الخلافة انما قدمهما عليهما في امر الحرب فقط وقد كان اعلم منهما فيه قطعا كما دل عليه الاخبار والاثار هذا ان جعلنا
التقديم والتأخير منوطا باختيار الله تعالى وان جعلناه منوطا باختيار الامة كما هو مذهب جمهور الناس
فهو ايضا غير مقبول لانه يقبح في العقول ايضا ان يجعل المفضول المبتدي في الفقه مقدما على ابن عباس
ونحوه وذلك بين عند كل عاقل والمخالف فيه مكابر ومن العجايب ان ابن ابي الحديد نسب هذا التقديم الذي
ذهب اليه الى الله تعالى حيث قال في خطبة شرح نهج البلاغة وقدم المفضول على الفاضل لمصلحة اقتضاها التكليف وهذا القول

والاعمام منه

وغاية ما يكون

في غاية ما يكون من السخف لانه نسب ما هو قبيح عقلاً الى الله عز وجل مع انه عدلي المذهب فقد خالف مذهبه

واما حمل الشكايات الواردة من علي عليه السلم عن الصحابة والتظلم منهم في الخطبة الموسومة بالشقشقية وغير ذلك على

ولا يخفى ان الحمل على ذلك مما لا وجه سوى التحامل على علي عليه السلم لان هذا التقديم ان كان من الله تعالى لم يصح

من علي عليه السلم الشكاية مطلقا لان ذلك يكون ردا على الله والرد عليه على حد الكفر وان كان من الخلق فان كان

هذا التقديم لمصلحة المكلفين علم بها جميع الخلق غير علي عليه السلم فقد نسبه عليه السلم الى الجهل بما عرفه عامة الخلق

وان كان لا لمصلحة كان تقديما بمجرد التشهي فلم يكن الشكاية على الوجه الذي توهمه فلا وجه لحملها على غير ذلك

ثم اقول يمكن ان يستدل على عدم جواز تفضيل المفضول بقول ابي بكر اقيلوني فلست بخيركم وعلي

فيكم وهذا من خواص هذا التعليق فاحفظه فانه به حقيق ثم هذا الذي اجبنا به عن جانب الخصم اختيار للازم

من الاحتمالات التي ذكرها الناصب في ترديده الثلاثي وتنقيح صحته وافادته في المقصود عند القدح التفصيلي

في مقدمات ترديده المردود فنقول وبالله التوفيق ان ما ذكره الاعرف مع الاعلم في الشق الاول محل نظر لان ان اراد

به الاعلم بلزم الاستدلال وان اراد به الاعرف بقواعد الرياسة وحفظ الحوزة الخ فمردود بانا سلمنا ان المراد

من حفظ الحوزة لكن ذلك الحفظ يعتبر ان يكون على الوجه الشرعي الخالي عن شوائب الجور والظلم الذي لا يحصل الا

من اتصف بالعلم والعفة والزهد والشجاعة بل بالعصمة كما مر دون الوجه العرفي السياسي الحاصل من معونة

ابني وجروه يزيد والوليد الاموي الجبار العنيد الذي استهدف المصحف المجيد والحجاج الظالم الغاشم

الشديد والتيمي المتغلب وابني وغيرهم من كل شيطان مريد فانهم كانوا يدفعون الفتنة المتوهمة

على الحوزة بل على حصول سلطنتهم وجاههم بقتل كل متهم وصلب كل عدو متوهم واحراق بيوت اقوامهم و

جيرانهم وضرب اعناقهم الى غير ذلك من العذاب والنكال بلا ثبوت ذنب منهم على وجه شرعي وبالجملة

ان حفظ الحوزة على الوجه المشتمل على الانتظام الظاهري ودفع الهرج والمرج ودفع تطاول بعض

الآحاد على بعض قد يترتب على وجود الخلفاء الجائرة والملوك الجابرة بل بوجود الشحنة والعسس

بل ربما يحصل هذا القسم من الانتظام بهم دون غيرهم من الخلفاء الحقيقية فانهم بموجب سياساتهم

العرفية المذكورة ربما يدفعون تطاول آحاد الناس على غيرهم من العباد بوجه لا يتيسر لغيرهم

من الخلفاء الامجاد لكنهم انفسهم واولياء دولتهم يعملون مع ضعفاء العباد من يتأذون من الجور

والفساد ولو وقع خلل في احكام الدين القويم واعوجاج في اركان الطريق المستقيم عجزوا عن

الاصلاح والتقويم كما اشار اليه عبد الله بن المعتز في جملة قوله شعر شيب الشادي من ابنية ترثيها

وبالطف قتلى ما ينام حميمها وما ضيع الاسلام الا قبيلة تأمر نوكاها ودام نعيمها واضحت قناة الدين

في كف ظالم اذا اعوج منها جانب لا يقيمها ولنتأمل ذو الرأي السديد ان بما وقع ايام تغلب يزيد

بن المعتز ما بين يزيد من قتل الحسين عليه السلم شيء من حفظ حوزة الاسلام او في قتله لاهل المدينة

وافتضاض الف بكر من اولاد الصحابة والتابعين الكرام رعاية حقوق الانام او في رمي المناجيق على

الكعبة وتخريب بيت الله الحرام رعاية لما اختل من النظام او دعوة لمن دخلها الى دار السلام واما ما

اشترطه الناصب من عدم كون الامام فظا غليظا فيشكل بحال امامه عمر فانه كان مذكورا بالغلظة

الخشونة فيما بين الصحابة كما سيجيء بيانه واما كفاية اشتراط العلم الاجتهادي فقد مر ما فيه ويجيء بيان

خطايا الفاحشة الصادرة عن اجتهاد عمر التي اعترف بها بقوله لولا علي لهلك عمر وقوله كل الناس افقه

منهم حتى المخدرات في الحجال واما قوله وان وجد في رعيته من كان بعد الخصال لم يقوض بحال

عامل عليه كفر بالله بليغ ف

كما ذكر كون الشق الثالث فلا وجه لمنع وجوبه عقلا هنا وانا نقول هناك وانا نقول لان مرجح العقل يحكم بان مدار الامامة على حفظ الحوزة في ميم

كذا بالخالق كن ميرداد

معتبر بردار كردن ما وراه

شو بالفتح سيني شوان ست ملخ

تا مر وزمان بردار يكردن وراه

نوكاها جمع انوك
والنعيم الملك

متصفا

اذ لا يعقل كون الشخص متصفا بالاحسبية والانسبية والاشرفية والاصرفية والاعلمية والاشجعية ويكون غيره اعلم بحفظ الحوزة على الوجه المطابق للقانون الشرعي ولعلهم زعموا ان ابا بكر وعمر كانا كذلك بالنسبة الى علي عليه السلام وبطلانه ظاهر لما اشتهر من ان اكثر ما استعمله عمر من تدبير فتح العجم ونشر الاسلام في بلادهم انما كان باشارة علي عليه السلام ومن اعظم ذلك واشهره انه لما وصل الى المدينة المشرفة خبر انتكاس راية اهل الاسلام في مقابلة راية اهل العجم المسماة بالدرفش الكاوياني لخاصية ما كتب عليها بعض اهل الطلسمات من الجدول المشتمل على مائة بيت في مائة بيت رسم امير المؤمنين عليه السلام بقواعد علم الجفر المختص به على راية اهل الاسلام جدولا مشتملا على مائة وواحد في مائة وواحد حتى بطل خاصية ذلك الطلسم وانتكس راية العجم عند المقابلة في المرة الثانية عن الحرب نعم كان عليه السلام محترزا عن استعمال الغدر والمكيدة والحيلة والتدبيرات التي يعدها العرب مستفيدها من الدهاة وكانوا يصفون معوية بذلك فقد حكي انه لما بلغ عليا عليه السلام ان جماعة من عسكره يقولون ان معاوية صاحب الدهاء دون علي عليه السلام قال لهم لولا الدين لكنت من ادهى العرب وكذا الكلام في الشق الثاني من ترديده اذ لا يعقل ان يكون من هو اكثر تولا عند الله من جميع اهل عصره خاليا عن العلم بقوانين الامامة والرياسة مفضولا فيه عن سائر اهل عصره واما ما ذكره في الثالث من انه لا يجب التقديم اذا حصل حفظ الحوزة بالادون ففيه ان هذا عين الاعتراف بجواز تقديم المفضول من حيثية يصلح للامامة على الفاضل من تلك الحيثية وتقديم المفضول على الفاضل الذي انكره العقل والنقل وجعل المصنف شناعة على القائل به هو هذا فكان الواجب على الناصب ان يقر للشافعي مع نقده ويقول ان تفضيل المفضول جائز اذا انتظمت الرياسة بالمفضول ايضا ولا يغير باقي المقدمات لغوا ستدركا وايضا سيصرح الناصب المردود انه في هذا الجواب المردود بصدد المماشاة مع الخصم في المحافظة على قاعدة الحسن والقبح العقليين مع ان ما ذكره في هذا الشق مخالف لما ذكره اعقل الحكماء ابن سينا في الهيات الشفاء حيث قال بعد اشتراط النص والافضلية ونحوها من الصفات في الخليفة والمعول الاعظم العقل وحسن الايالة ومن كان متوسطا في الباقي بعد ان لا يكون غريبا في البواقي ولا يكون بمنزلته في هذين فيلزم اعلمهما ان يشارك اعقلهما ويلزم اعقلهما ان يعتضد به ويرجع اليه مثل ما فعل عمر وعلي انتهى ودعوى اعلميهما من عادته ان الغريب من العلم الصائر الى الجهل مع كونه عارفا بحسن الايالة وقانون العدالة لا ينبغي للخلافة وان الاعرف بالسياسة انما كان اولى من الاعلم اذا لم يكن الاعلم بمنزلته في العدالة والايالة فلا يكون عمر على تقدير كونه اعرف بالسياسة اولى من علي عليه السلام لان عليا عليه السلام كان في الامرين على منزلة رفيعة كما اعترف به الخصم ايضا هذا وفي تمثيل الشيخ لذلك بحال علي وعمر دقيقة ذكرناها في كتاب مجالس المؤمنين ولعل الناصب زعم ان مضمون هذا الشق منطبق على حال خلفاء الثلاثة وانهم كانوا مفضولين عن علي عليه السلام في العلم بحفظ الحوزة ايضا لكن المفضول في ذلك يكفي نصبه مع وجود الفاضل فيه وفيه انه لو كان لهم علم بحال الرياسة والقيادة لما امر النبي صلى الله عليه وآله عليهم عمرو بن العاص مرة وزيد بن حارثة مرة واسامة بن زيد اخرى وانما حصل ما حصل في زمان تغلبهم الخلافة من بعض النظام بمعاضدة غيرهم من اصحاب الاسرار كما لا يخفى على من تتبع الآثار والاخبار واما ما ذكره من ان هذا جواب ما استدل به على هذا المطلب من لزوم القبح العقلي مع انا غير قائلين به ففيه ان المصنف لم يستدل على ذلك بالحسن والقبح العقلي بالمعنى المتنازع فيه بل بمعنى من الملائمة والمنافرة والنقص والكمال كما تمسك الناصب سابقا في الفصل المتقدم لبيان تنزيه الانبياء عن

انتكاس نكوس سار شؤون عمر

ونحوه

ونحوه ولا ريب في ان الفاضلية والمفضولية من باب الكمال والنقص والملائمة والمنافرة التي يستقل
بادراكه العقل ويحكم بترجيح احدهما على الآخر واما ما ذكره من ان ما استدل به المص من الآية فهو
يدل على عدم استواء العالم والجاهل وعدم استواء الهادي والمضل الخ ففيه انه تغامض وتجاهل عن تتمة
الآية وهو قوله تعالى امن لا يهدي الا ان يهدى فانه صريح في ان من يحتاج في الهداية الى الغير
لا يليق بالاتباع وهذا هو محط استدلال المص بالآية فصار جل ما ذكره الناصب لغوا لا طائل تحته
ثم لا يخفى انه لو سلم دلالته على مجرد عدم استواء العالم والجاهل لكن نفي الاستواء يقتضي العموم كما تقرر [illegible]
يدل على عدم جميع وجوه المساواة فيلزم عدم استواء الجاهل مع العالم في الامامة ايضا وهو المطلوب لا يقال
المذكور في الاصول ان نفي المساواة في نحو قوله تعالى لا يستوي اصحاب النار واصحاب الجنة يقتضي العموم وكلمة
النفي غير موجودة فيما نحن فيه من الآية فلا يحصل المطلوب لانا نقول المراد من النفي ما هو اعم من المفهوم
من كلمة لا او معناه وكلمة هل في قوله تعالى هل يستوي الذين يعلمون الآية استفهام انكاري يدل على المبالغة
في النفي فضلا عن اصل النفي فافهم واما ما نقل من الاشاعرة في هذه المسئلة بما ذكره الناصب فالظاهر
انه اشار به الى ان عليا عليه السلام وان كان افضل واكمل لكن عساكر قريش وهم الصحابة في ذلك
الزمان لم يكونوا ينقادون له لما في قلوبهم من الاضغان الجاهلية والاحقاد البدرية الناشية من جلادة
ساعديهم واولادهم واخوانهم بسيفه عليه السلام ويؤل حاصل هذا الكلام الى انهم لم يستخلفوا عليا مع
احقاقه الخلافة لانهم لو استخلفوه لما انقادوا له واثاروا الفتنة كما اثاروها عند وصول الخلافة اليه بعد
الثلاثة وفساده ظاهر قال المص رفع الله درجته البحث الثالث في طريق تعيين الامام ذهبت الامامية
كافة الى ان الطريق الى تعيين الامام امران النص من الله او نبيه او امام ثبتت امامته بالنص عليه او ظهور
المعجزات على يده لان شرط الامام العصمة وهي من الامور الخفية الباطنية التي لا يعلمها الا الله تعالى وخالفت
السنة في ذلك واوجبوا طاعة ابي بكر على جميع الخلق في شرق الارض وغربها باعتبار مبايعة عمر بن الخطاب
له برضاء اربعة ابي عبيدة وسالم مولى حذيفة وبشر بن سعد واسيد بن الحضير لا غير وكيف يحل لمن
يؤمن بالله واليوم الآخر ايجاب اتباع من لم ينص الله ولا رسوله ولا اجتمعت الامة عليه على جميع الخلق
لاجل مبايعة اربعة نفر بل قد ذهب الجويني وكان من اكثرهم علما واشدهم عنادا لاهل البيت عليهم السلام
الى ان البيعة تنعقد بشخص واحد من بني هاشم اذا بايعه رجل واحد لا غير فهل يرضى العاقل لنفسه
الانقياد الى هذا المذهب وان يوجب على نفسه الانقياد وبذل الطاعة لمن لا يعرف عدالته ايضا ولا
يعرف حاله من الايمان وعدمه ولا عاشره ليعرف جيده من رديه وحقه من باطله لاجل ان شخصا
لا يعرف عدالته ايضا بايعه وهل هذا الا محض الجهل والحمق والضلال عن سبيل الرشاد نعوذ بالله من
اتباع الهوى وغلبة حب الدنيا ومن اغرب الاشياء واعجبها بحث الاشاعرة عن الامامة وفروعها
ومن الفقه وتفاصيله مع تجويزهم ان يكون جميع الخلق على الخطاء والزلل وان يكون الله قد قصد اضلال
العبيد بهذه الشرايع والاديان فانهم غير جازمين بصدق الانبياء [illegible] فان مع غلبة الاضلال و
الكفر وانواع العصيان الصادرة منه تعالى كيف يظن عاقل او يشك في صحة الشرايع بل يظن بطلانها
نظرا حملا على الغالب اذ الصلاح في العالم اقل من القليل ثم مع تجويزهم ان يحرم الله تعالى علينا تنفس
الهواء مع الضرورة والحاجة اليه وعدم المفاسد عنه من كل وجه ويحرم علينا شرب الماء النافع
مع شدة العطش وعدم الانتفاع بذلك الماء وعدم التضرر به وانتفاء المفاسد كلها كيف يحصل الجزم بانه

يتصل اللطف بالعبد والمصلحة في ايجاب اتباع هذا الامام انتهى قال الناصب خفضه الله اقول اعلم ان الشخص
بمجرد صلاحيته للامامة وجمعه لشرائطها لا يصير اماما بل لا بد في ذلك من امر آخر وانما يثبت بالنص من
الرسول ومن الامام السابق بالاجماع ويثبت ايضا ببيعة اهل الحل والعقد عند اهل السنة والجماعة والمعتزلة
والصالحية من الزيدية خلافا للامامية من الشيعة فانهم قالوا لا طريق الا النص لنا ثبوت امامة ابي بكر ببيعة
اهل الحل والعقد كما سياتي بعد هذا مفصلا ان شاء الله تعالى في محله واقول ما ذكر ان خلافة ابي بكر انعقدت
يوم السقيفة ببيعة عمر ورضاء اربعة لا غير فهذا امر باطل يكذبه النقول المتواترة والاجماع الامة فان
خلافة ابي بكر انعقدت يوم السقيفة بمحضر من ارباب الحل والعقد وهم كانوا ذلك اليوم جماعة الانصار
سيما الخزرج لان المراد من اهل الحل والعقد امراء العساكر ولم يتم امر الامارة والخلافة بغير رضاهم
وكانوا في ذلك الوقت جماعة الانصار اهل الحل والعقد بهذا المعنى وهذا لا يخفى على احد من زمان الصحابة
الى اليوم من ارباب التواريخ ان ابا بكر لم يفارق السقيفة حتى بايعه جميع الانصار الا سعد بن عبادة
وهو كان مريضا ومات بعد سبعة ايام فكيف يقول ان خلافته انعقدت ببيعة عمر ورضاء اربعة من الصحابة
وهل هذا الافتراء باطل يكذبه جميع التواريخ المثبتة في الاسلام ثم البادي في البيعة كان عمر بن الخطاب
وتابع الانصار وتابعه بعد التلجلج وتردد ومباحثة ولو كان الانصار سمعوا من رسول الله صلى الله
عليه وآله وسلم النص على خلافة علي كرم الله وجهه فلم لم يجعلوه حجة على ابي بكر ولم لم يدفعوا خلافته بحجة
النص الا كانوا يخافون من ابي بكر وعمر وهم كانوا في عقر دارهم وقد اجتمعوا لنصب الامام من قومهم و
كانوا زهاء الف او زيادة وقالوا بعد المباحثة منا امير ومنكم امير فلم لم يقولوا يا ابا بكر يا عمر ان العهد
لم يبطل وان رسول الله صلى الله عليه وآله في غدير خم نص بخلافة علي عليه السلام فلم تبطلون قول رسول الله
عليه السلام ولم لا تنقادون بقوله وكان اقل فائدة هذه المباحثة دفع البيعة عن انفسهم ولم يجترئ احد
من الامامية ان يدعي ان الانصار قالوا يوم السقيفة هذا القول فيا معشر العقلاء تاملوا هل يمكن وجود
النص بمحضر جميع الناس ولم يحضر الانصار وهل يمكن ان الانصار الذين نصروا الله ورسوله وتبوؤا الدار و
الايمان وارتكبوا عداوة العرب وقتل الاشراف في نصرة رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم كانوا ساكتين في وقت
المعارضة ولم يذكروا النص اصلا مع ان عمر وابا عبيدة الزموهم بقوله صلى الله عليه وآله الائمة من قريش فلم
لم يقولوا الائمة يعني بنص عن رسول الله صلى الله عليه وآله يوم غدير خم والعاقل المسلم المنصف اذا تامل
فيما قلنا من سكوت الانصار وعدم الاستدلال في دفع بيعة ابي بكر بالنص على علي كرم الله وجهه يجزم بعدم النص
من رسول الله صلى الله عليه وآله على احد ويعلم ان خلافة ابي بكر ثبتت ببيعة ارباب الحل والعقد ثم ما ذكره هذا
الرجل من ان الاشاعرة لا يقدرون على هذا البحث وتعجب عن بحثهم في الامامة لقولهم بان الله خالق
كل شيء وهذا شيء ذكره مرارا وهو لا يعرف غير هذا وتصوير المحالات على رايه الباطل الفاسد وقد بينا
ان شاء ما ذكره لا يلزم الاشاعرة وكثرة تكراره من شان الكودن لسالة انتهى واقول فيه وجوه من الجهل
وضروب من التجاهل اما اولا فلان قوله ان الشخص بمجرد صلوحه للامامة وجمعه شرائطها لا يصير اماما الخ
ان هذه المقدمة لا تفيد في اثبات مطلوبه لان مجرد استجماع الشرائط وان لا يوجب كون الشخص اماما لكن من
البين ان الشخص لا يصير اماما منصوصا عليه من الله تعالى ما لم يكن مستجمعا للشرائط والكلام في ان غير
علي عليه السلام هل كان مستجمعا ام لا فافهم واما ثانيا فلان حكمه ببطلان ما ذكره المصنف من ان امامة ابي بكر
انعقدت ببيعة عمر ورضاء اربعة لا غير جهل وتجاهل ظاهر لظهور انه حق جرى على لسان الملك

وهو صاحب المواقف وشارحه قدس سره الشريف على منع البحث قال واذا ثبت حصول الامامة بالاختيار والبيعة
فاعلم ان ذلك الحصول لا يفتقر الى الاجماع من جميع اهل الحل والعقد اذ لم يقم عليه اى على هذا الافتقار دليل
من العقل والسمع بل الواحد والاثنان من اهل الحل والعقد كاف في ثبوت الامامة ووجوب اتباع الامام
على اهل الاسلام وذلك لعلمنا بان الصحابة مع صلابتهم في الدين وشدة محافظتهم على امور الشرع
كما هو حقها اكتفوا في عقد الامامة بذلك المذكور من الواحد والاثنين كعقد عمر لابي بكر وعقد
عبد الرحمن بن عوف لعثمان ولم يشترطوا في عقدها اجتماع من في المدينة من اهل الحل والعقد فضلا
من اجماع الامة من علماء امصار الاسلام ومجتهدي جميع اقطارها هذا كما مضى ولم ينكر عليهم احد
عليه اى وعلى الاكتفاء بالواحد والاثنين في عقد الامامة انطوت الاعصار بعدهم الى وقتنا هذا انتهى
ومن العجب ان هذا الناصب اخذ جل ما ذكره في هذا القسم من الكتاب من المواقف وشرحه ولم يصل
هذا الذي نقلناه الى نظره ثم نقول على تقدير ان يكون اهل البيعة ناسا كثيرين لا خفاء في انهم لا يعرفون
بقرب الشرع منهم لا تصرف في نفس غيرهم من آحاد الامة وفي اقل منهم من مهماتهم فكيف يكون الغير على
النفس الخلائق منهم ومن غيرهم فان من لا يعقل له التصرف في اقل الامور لادنى الاشخاص كيف يكون
له قدرة على جعل الغير متصرفا في نفوس اهل الشرق والغرب وفي دمائهم واموالهم وفروجهم هذا على ان ادعاء
نقل المتواتر على دعواها الباطلة المذكورة ينافي ما سنذكره عند ذكرنا مناقب علي عليه السلام من انكار
وجود النقل المتواتر في العالم سوى واحد واما ثانيا فلان قوله اهل الحل والعقد كانوا اذ ذاك اليوم جماعة
الانصار يدل بظاهر الحصر المفهوم منه على ان عمر وابا عبيدة اللذين كانا عمدة اهل البيعة خارجان عن
اهل الحل والعقد غير متصفين بالاجتهاد وهذا ازراء بحال الرجلين عندهم كما لا يخفى ثم استدلاله
على هذا الحصر بقوله لان المراد من اهل الحل والعقد امراء العساكر الخ مدخول من وجهين احدهما ان تفسير
اهل الحل والعقد بامراء العساكر اختراع من الناصب لا يوجد في شيء من كتب اصحابه ولا غيرهم واما الذي
صرح به ابن الحاجب في مختصره والعضد الايجي في شرحه وغيرهما في غيرهما ان الاجماع اتفاق المجتهدين من
امة محمد صلى الله عليه وآله في عصر على امر ديني او دنيوي وثانيهما ان تفسير امراء العساكر حصرها في الانصار يوجب
خروج امير المؤمنين عليه السلام وابي بكر وعمر وعثمان واسامة بن زيد الذي كان اميرا على الثلثة وغيرهم عند
فوت النبي صلى الله عليه وآله فان هؤلاء كلهم امراء مهاجرون كما لا يخفى ثم قال بعض المحققين من اهل السنة
انه وان لم يتحقق الاجماع على خلافة ابي بكر يوم السقيفة لكنه بعد ذلك الى ستة اشهر قد تحقق اتفاق الكل على خلافته
ورضوا بامامته فتم الاجماع ح وفيه ان ذلك ايضا ممنوع بعدم بيعة علي واصحابه عليهم السلام له ولو بعد ستة اشهر
ولو سلم انه صفق على يده كما بصفقة اهل البيعة فلا ريب في ان سعد بن عبادة واولاده لم يتفقوا بعد ذلك ولم يبايعوا
ابا بكر ولا عمر كما سنبينه ولو سلم فنقول قد اعتبر في تعريف الاجماع اتفاق اهله على امر واحد في وقت واحد اذ لو لم يقع
ذلك في وقت واحد احتمل رجوع المتقدم قبل موافقة المتاخر فلا يتعين حصول الاجماع على خلافة ابي بكر بذلك وايضا
نقول ان ادعوا اتفاق الكل في وقت واحد على خلافة ابي بكر فهو خلاف الواقع بالاتفاق وان ادعوا حصول
الاتفاق في اوقات متعددة فاثباته اصعب من خرط القتاد كما عرفت والظاهر ان هذا الناصب معذور في الاسئلة
الكذب وكثرة من الافتراء على الكتاب والسنة والتاريخ كما عهد مع ظن ان كتابه هذا مما لا يمكن ان
يصل الى ايدى علماء الامامية ومن ضاهاهم من اهل العلم والبصيرة ولا يبعد ذلك لانه كتب هذا الكتاب في بلاد
كاشان ونواحي بلاد ما وراء النهر عند فراره عن السلطان الاعظم شاه اسمعيل الحسيني الصفوي انار الله برهانه [illegible]

ازرا خوار نمودن مراد

صفقه دست بر هم زدن تا آواز بر آید مراد

في اول الكتاب تحفا اثنى بكتابة شاه بيك خان والي تلك البلاد وقرئ على نفسه ان احدا من علماء الامامية
لا يمكن ان يوجد هنالك تحوفا عن الجدال الشديد لكون اهل ما وراء النهر لا معرفة لهم بما عدا فضلا عن جيفر
واصوله وطرف من ظاهر العربية فلا يطلع احد منهم ايضا على الاكاذيب المودعة في كتابه ولكن الله
قد اصاب المخطي في ذلك ولهذا قد رأيت في ظهر نسخة المشومة بخط بعض قضاة ما وراء النهر سطورا بالغ
فيها في مدح هذا الكتاب والثناء على مؤلفه قاتلهم الله واما رابعا فلان ما ذكره من ان ابا بكر لم يخرج من
السقيفة حتى بايعه جميع الانصار الا سعد بن عبادة فكاذب من وجوه كما يدل عليه كلام ابن عبد البر في
كتاب الاستيعاب في معرفة الاصحاب حيث قال في ترجمة ابي بكر انه بويع له بالخلافة في اليوم الذي قبض فيه
رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم في سقيفة بني ساعدة ثم بويع البيعة العامة يوم الثلثاء من غد ذلك اليوم و
تخلف عن بيعته سعد بن عبادة وطائفة من الخزرج وفرقة من قريش وكذا ما ذكره من ان سعد بن عبادة
مات بعد سبعة ايام من خلافة ابي بكر كذب صريح يكشف عنه ما ذكره ابن عبد البر في كتاب المذكور
وابن حجر العسقلاني في كتاب الاصابة في معرفة الصحابة حيث قالا ان سعدا لم يبايع احدا من ابي بكر و
ولم يقدروا على الزامه كالزامهم لغيره لكثرة اقوامه من الخزرج فاحترزوا عن فتنتهم ولما وصل حكومة اهل
الاسلام الى عمر مر ذات يوم سعد على سوق المدينة فوقع عليه نظر عمر وقال له ادخل يا سعد في بيعتنا او
اخرج من هذا البلد فقال سعد حرام علي ان اكون في بلد انت اميره ثم خرج من المدينة الى الشام وكان له قبيلة
كثيرة في نواحي دمشق كان يعيش في كل اسبوع عند طائفة منهم ففي تلك الايام كان يذهب يوما من قرية
الى اخرى فرموه من وراء بستان كان على طريقه بسهم فقتل رضي الله عنه وقال صاحب روضة الصفا
ما معناه ان سعدا لم يبايع ابا بكر وخرج من المدينة الى جانب الشام وقتل بعد مدة فيها بتحريك بعض
العظماء وقال البلاذري في تاريخه ان عمر بن الخطاب اشار الى خالد بن الوليد ومحمد بن مسلمة الانصاري
بقتل سعد فرماه كل واحد منهما بسهم فقتل ثم اوقعوا في اوهام الناس ان الجن قتلوه لاجل خاطر عمر ووضعوا
هذا الشعر على لسانهم شعر قد قتلنا سيد الخزرج سعد بن عباده * فرميناه بسهمين فلم نخط فؤاده * واما
خامسا فلان قوله ولو كان الانصار سمعوا الخ غير مسموع لانهم سمعوا ذلك النص وتذاكروه فيما بينهم لكنهم
لم يجعلوه ذلك اليوم حجة على ابي بكر بشبهة اوقعها اولياء ابي بكر وعمر في قلوب الناس من ان عليا عليه السلام
قد تقاعد عن تصدي الخلافة والتزم البيت واشتغل عن احياء هذا البيت فان المذكور في الغرر من كتب
السير والتواريخ انه لما توفي رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم واشتغل علي عليه السلام مع اصحابه
من بني هاشم وغيرهم بتجهيز النبي صلى الله عليه وآله وتعزيته معتقدا ان احدا لا يطمع في هذا الامر مع
وجوده عليه السلام اوقع بعض المخرجين من حق علي عليه السلام في قلوب الناس انه عليه السلام قد تقاعد عن تصدي
الخلافة لشدة ما اصابه من مصيبة النبي صلى الله عليه وآله وسلم وسكن في بيته مشتغلا بالحزن والتعزية
فجاء خزيمة بن ثابت الانصاري وقال للقوم من الانصار ما سمعه من حال علي عليه السلام وذكر ان الامر من
يلي هذا الامر وليس سواه من يليق بذلك فخاف الانصار ان يشتد عليهم البلية ويلي هذا الامر قريشي ممن
ينتقم منهم للثارات الجاهلية والاضغان البدرية فتوجهوا الى سعد بن عبادة سيد الانصار وعرضوا
ملتمسا منه قبول الخلافة فابى سعد من ذلك لما كان علي عليه السلام وانه المنصوص بالخلافة عن الله تعالى
ورسوله فلما سمع قريش بذلك كانوا مترصدين للفرصة دلسوا في الامر وعجلوا في البيعة لابي بكر وذهبوا
الى السقيفة لتسكين نائرة الانصار والتمسوا بيعة ابي بكر عنهم بالطوع والاجبار فقال لهم الانصار

قال في كتاب الاحتجاج قيل ان محمد بن مسلمة تولى بتحمل جبت ... وروى ان تولى ذلك مغيرة بن شعبة انتهى
منه ره

دلسوا الر

اذا تركتم

اذا امركم نص الله ورسوله فليس لاحد منا ومنكم بعد علي بن ابي طالب عليه السلام اولى من غيره
فتاليه ومنكم امير فابى ابو بكر واصحابه عن ذلك محتجين في ذلك بان الائمة من قريش وابى سعد من قبول
ائمتهم متمسكا بان النصوص لذلك التعيين حصر فاضطرب الحال الى ان مال قلب بشير بن سعد بن ثعلبة
الانصاري رغما لابن عمه سعد بن عبادة الى ترجيح جانب قريش وموافقتهم فتقوى امر قريش فبادر
الى الصفق بيده على يد ابي بكر مبايعا له هو وجماعة من اقرانه فلتة كما اخبر عمر بعد ذلك بقوله كانت
بيعة ابي بكر فلتة وقى الله شرها عن المسلمين وفي الكتاب المؤلف لمحمد بن جرير الطبري الشافعي عن ابي علقمة
عن سعد بن عبادة قال ابو علقمة قلت لابن عبادة وقد مال الناس الى بيعة ابي بكر الا تدخل فيما دخل فيه
المسلمون قال اليك عني فوالله لقد سمعت رسول الله صلى الله عليه وآله يقول اذا انا مت تضل الاهواء ويرجع
الناس على اعقابهم فالحق يومئذ مع علي وكتاب الله بيده لا نبايع احدا غيره فقلت له هل سمع هذا الخبر احد غيرك
من رسول الله صلى الله عليه وآله فقال اناس في قلوبهم احقاد وضغائن قلت هل نازعتك نفسك ان يكون
هذا الامر لك دون الناس كلهم فحلف انه لم يهم بها ولم يردها وانهم لو بايعوا عليا عليه السلام كان اول من بايع
سعد انتهى وروى الشيخ الفاضل ابو السعادات الحلي رحمة الله عليه في شرح دعاء صنمي قريش انه اجتمع ابو بكر وعمر
وابو عبيدة واخوانهم في سقيفة بني ساعدة يطلبون الحكم والبيعة من غير اكتراث باهل البيت وبني هاشم وكل
واحد من هؤلاء الثلاثة يرجو الامر والحكم لنفسه ويعلقه على صاحبه فانكر عليهم الانصار وامروا على الدفاع
والنزاع واحتجوا عليهم بما قال رسول الله صلى الله عليه وآله في علي عليه السلام من التوكيد في امامته في مواطن شتى
وامرهم بالتسليم عليه بامرة المؤمنين فقال ابو بكر قد كان ذلك لكن نسخه النبي صلى الله عليه وآله
بقوله انا اهل بيت اكرمنا الله واصطفانا بالنبوة ولم يرض لنا بالدنيا وان الله لا يجمع لنا النبوة والخلافة
فصدقه عمر وابو عبيدة في ذلك وصدقهم قوم وعلي عليه السلام في بيته والاشتغال بتجهيز النبي صلى الله عليه وآله
دون التصدي لامر الخلافة بعده بتحويل الامر عنه فقالت الانصار اذا الامر [illegible] علينا منا امير
ومنكم امير فذكروا عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم الائمة من قريش وشهدوا الامر على الانصار وسائر
الامة وقطعوا بذلك حجتهم واخذوا بيعتهم ولما فرغ علي عليه السلام واصحابه من تجهيز النبي صلى الله عليه وآله ودفنه
وتكلموا في ذلك اعتذروا اليه تارة بان الناس بايعوا ولم يكن لهم علم بانك تنازعهم في الامر ونكث البيعة الواقعة
يورث فسادا بين المسلمين وخللا في اركان الدين وتارة بانهم ظنوا انك لشدة مصيبة النبي صلى الله عليه وآله
فرغت عن الخلافة والامارة فاتفق اصحاب رسول الله صلى الله عليه وآله على تفويض الامر الى ابي بكر الى غير ذلك
من الاقوال الذي سيجيء مع جوابها في الموضع اللائق بها ومما يقطع عذر انكارهم ويوضح رجوعهم على ادبارهم
ما رواه ابن قتيبة وهو من اكبر شيوخ اهل السنة وله عدة مصنفات في امامة ابي بكر وعمر وهو صاحب الكتب قال
في كتاب السياسة في باب امامة ابي بكر واباء علي عليه السلام عن بيعته ما هذه صورته وذكروا ان عليا
عليه السلام اتي به ابو بكر وهو يقول انا عبد الله واخو رسوله فقيل له بايع ابا بكر فقال انا احق بهذا الامر
منكم لا ابايعكم وانتم اولى بالبيعة لي اخذتم هذا الامر من الانصار واحتججتم عليهم بالقرابة من النبي صلى الله عليه وآله
وتاخذونه منا اهل البيت غصبا الستم زعمتم للانصار انكم اولى بهذا الامر لما كان محمد منكم فاعطوكم المقادة
وسلموا اليكم الامارة فانا احتج عليكم بمثل ما احتججتم به على الانصار نحن اولى برسول الله صلى الله عليه وآله حيا
وميتا فانصفونا ان كنتم تخافون من انفسكم والا فبوؤوا بالظلم وانتم تعلمون فقال له عمر انك لست متروكا حتى
تبايع فقال له علي عليه السلام احلب حلبا لك شطره اشدد له اليوم يرده عليك غدا ثم قال والله يا عمر لا اقبل قولك

[illegible]

كان الامر فلتة اي فجأة من غير تردد وتدبر ف[illegible]

[illegible]

ويدل على ما ذكره سعد رحمه الله ان اكثر العرب كانوا يرفعون
سعد على غيره [illegible] بعد وفات النبي صلى الله عليه وآله وقد نطق
بذلك ما ذكره ابن اعثم في الفتوح في باب [illegible]
وما جرى بين زياد بن حبيد الانصاري عامل الصدقات
في اول خلافة ابي بكر وبين حارث بن سراقة وبعد ذلك
بينه وبين [illegible] وما جرى بين ابي بكر ومالك بن نويرة
الحنفي الى غير ذلك منه رحمه

ولا ابايعه فقال له ابو بكر فان لم تبايعني فلا اكرهك فقال علي عليه السلام يا معشر المهاجرين الله الله لا تخرجوا

سلطان محمد في العرب من داره وقعر بيته الى دوركم وقعور بيوتكم وتدفعوا اهله عن مقامه في الناس وحقه فوالله

يا معشر المهاجرين لنحن اهل البيت احق بهذا الامر منكم ما كان فينا القارئ لكتاب الله الفقيه في دين الله العالم بسنن

رسول الله صلى الله عليه وآله انتهى ما قصدنا ايراده من كلامه وفيه كما قال بعض الفضلاء عدة شواهد على

على ما يدعيه الشيعة من قوله انا احق بهذا الامر منكم وقوله تاخذونه منا اهل البيت غصبا وقوله نحن اولى

برسول الله حيا وميتا وقوله لا تخرجوا سلطان محمد في العرب من داره وقعر بيته وتدفعوا اهله عن مقامه في

الناس وحقه فوالله لنحن اهل البيت احق بهذا الامر منكم ونحن معاشر الامامية نقول صدق عليه السلام في جميع

ذلك والنواصب يلزمهم ان يقولوا كذب وليت شعري اين محبتهم لاهل البيت وكيف يجعلونه كاذبا في جميع

ذلك وهو عندهم امام ام كيف يجعلونه صادقا فيلزم تكذيب امامهم الاول وكيف يجمع ابن قتيبة بين هذا

الحديث وبين قوله بايهم اقتديتم اهتديتم يهدي الله لنوره من يشاء والله متم نوره ولو كره الكافرون

واما سادسا فلان ما ذكروه من قوله صلى الله عليه وآله الائمة من قريش صحيح وكذا قوله عليه السلام

في صحاح الاحاديث ان الاسلام لا يزال عزيزا ما مضى فيهم اثنا عشر خليفة كلهم من قريش وكان المراد من

الخليفة الاول القرشي علي عليه السلام لكن لما اوقعوا في القلوب انه عليه السلام تقاعد عن تصدي الخلافة

كما ذكرنا سابقا توهموا ذلك بجواز العدول الى قرشي آخر واما سابعا فلان قوله فلم لم يقولوا الامامية لعلي

عليه السلام نفس رسول الله صلى الله عليه وآله الخ مدفوع بما مر وسيجيء من انهم قالوا ذلك لكن شبهوا الامر على الناس

بتقاعد علي عليه السلام ومع هذا قد اصر واعرض اهل السقيفة في التخلف عن بيعة ابي بكر وقالوا لا نبايع احدا

غير علي بن ابي طالب عليه السلام كما مر ايضا وقد صرح به شيخ المحدثين في روضة الاحباب ومما قررناه يعلم ايضا

بطلان ما ذكره الناصب آخرا من سكوت الانصار واما ثامنا فلان ما ذكره ان شيئا مما ذكره المصنف لا يلزم الا ان

حقه وسبق لكن من حيث انهم ذهبوا الى ان الله تعالى خالق كل شيء فانه يلزم نسبة هذه الاثم الى الله على مذهبهم فتنبه لهذا

فانه لطيف جدا قال المصنف رفع الله درجته

البحث الرابع

في تعيين الامام ذهبت الامامية كافة الى ان

الامام بعد رسول الله صلى الله عليه وآله هو علي بن ابي طالب عليه السلام وقالت السنة انه ابو بكر بن ابي قحافة

ثم عمر بن الخطاب ثم عثمان بن عفان ثم علي بن ابي طالب عليه السلام وخالفوا المعقول والمنقول اما المعقول

فمن الادلة الدالة على امامة امير المؤمنين من حيث العقل وهي من وجوه الاول الامام يجب ان يكون معصوما

على ما تقدم وغير علي من الثلاثة لم يكن معصوما بالاجماع فتعين ان يكون هو الامام الثاني شرط الامام ان لا يسبق

منه معصية على ما تقدم والمشايخ قبل الاسلام كانوا يعبدون الاصنام فلا يكونوا ائمة فتعين علي عليه السلام الوجه

الثالث الامام يجب ان يكون منصوصا عليه على ما تقدم وغير علي عليه السلام لم يكن كذلك فتعين هو

الرابع الامام يجب ان يكون افضل من الرعية وغير علي من الثلاثة لم يكن كذلك فتعين علي عليه السلام الخامس الامام

ربانيا مدلا انما يتحقق باوصاف الزهد والعلم والعبادة والشجاعة والايمان وسيأتي ان عليا عليه السلام

هو الجامع لهذه الصفات على الوجه الاكمل الذي لم يلحقه غيره فيكون هو الامام انتهى وقال الناصب خفضه الله

مذهب اهل السنة والجماعة ان الامام بالحق بعد رسول الله صلى الله عليه وآله ابو بكر الصديق وعند الشيعة علي

كرم الله وجهه ورضي عنه ودليل اهل السنة وجماعة الاول ان طريق ثبوت الامامة اما النص او الاجماع

بالبيعة اما النص فلم يوجد لما ذكرنا ولما سنذكره ونفصل بعد هذا ان شاء الله تعالى واما الاجماع فلم يوجد

غير ابي بكر اتفاقا من الامة الوجه الثاني ان الاجماع منعقد على حقية امامة احد الثلثة ابي بكر وعلي والعباس ثم انهما

لعله وفيما لم توجد في نسخة صاحب الصحاح منه

اصر

لم ينازعا

لم ينازعا ابا بكر ولو لم يكن على الحق لنازعاه كما نازع علي معوية لان العادة تقضي بالمنازعة من مثل
ذلك ولان ترك المنازعة مع الامكان مخل بالعصمة اذ هو معصية كبيرة يوجب انثلام العصمة وانتم توجبونها
في الامام وتجعلونها شرطا لصحة امامته فان قيل لا نسلم الامكان اى امكان منازعتهما ابا بكر قلنا قد علم
ومسلم ان عليا عليه السلم كان اشجع من ابي بكر واصلب منه في الدين والكثرة قبيلة واعوانا واشرف
نسبا واتم منه حسبا والنص الذي تدعونه لا شك انه كان بمرآ من الناس وبمسمع منه والانصار
لم يكونوا يحبون ابا بكر على علي عليه السلام والنبي صلى الله عليه وآله اوصى للانصار بكرة آخر عمره على
المنبر وقال ان الانصار كرشي وعيبتي وهم كانوا الجند الغالب والعسكر وكان ينبغي ان النبي صلى الله عليه وآله
اوصى الانصار بامداد علي في قيام الخلافة وان تحاربوا من يخالف نصه في خلافة علي ثم ان فاطمة عليها السلام
مع علو منصبها زوجته والحسن والحسين عليهما السلام مع كونهما سبطي رسول الله صلى الله عليه وآله ولداه
والعباس مع علو منصبه معه فانه روي انه قال امدد يدك ابايعك حتى يقول الناس بايع عم رسول الله
ابن عمه فلا يختلف فيك اثنان والزبير مع شجاعته كان معه حتى قيل انه سل السيف وقال لا ارضى
بخلافة ابي بكر وقال ابو سفيان ارضيتم يا بني عبد مناف ان يلي عليكم تيمي والله لاملان الوادي خيلا
ورجالا وكره الانصار خلافة ابي بكر فقالوا منا امير ومنكم امير كما ذكرنا ولو كان على امامة علي نص
جلي لظهر قطعا ولامكنهم المنازعة جزما كيف لا وابو بكر عندهم شيخ ضعيف جبان لا مال له ولا رجال
ولا شوكة فانى يتصور امتناع المنازعة معه وكل هذه الامور يدل على ان الاجماع وقعت على خلافة ابي بكر
ولم يكن نص على خلافة غيره وبايعه علي ارضى حيث رآه اهلا للخلافة فلا يصور ابدا بانا نشتغل الكلام
ولكن غرض بين الصحابة لاجل السلطنة والزعامة بل غرضهم كان اقامة الحق وتقويم الشريعة ودليل
الناس كافة في دين الاسلام وقد كان يحصل هذا من خلافة ابي بكر فسلموا اليه الامر وكانوا اعلم الخلق
بالمصالح هذا هو المذهب الصحيح والحق الصريح الذي عليه السواد الاعظم من الامة وقد قال رسول الله
صلى الله عليه وآله عليكم بالسواد الاعظم واما ما استدل به من الوجوه العقلية على خلافة علي فالاول وجوب
كون الامام معصوما وقد قدمنا عدم وجوبه لا عقلا ولا شرعا وجواب الثاني عدم اشتراط ان لا يسبق
منه معصية كما قدمنا وجواب الثالث عدم وجوب النص لان الاجماع في هذا كالنص وجواب الرابع عدم
وجوب كون الامام افضل من الرعية كما ذكر اذا اثبت افضلية علي كرم الله وجهه وجواب الخامس ان
التحلي بالزهد والعلم والعبادة والشجاعة والايمان كانت موجودة في المشايخ الثلثة واما الاحاطة
بهذه الاوصاف فغير لازمة اذ كانوا احفظ للحوزة انتهى واقول مواقع الايراد في كلامه مما لا يحصى
ثانيا ولا فلان انكاره للنص باطل بما ذكرناه وسنذكره ان شاء الله مفصلا واما ثانيا فلان انعقاد
الاجماع على امامة ابي بكر ممنوع بل المحقق العدم كما مر بيانه ونزيد عليه ههنا ونذكر ملخص ما افاده
بعض اعلام علمائنا قدس الله روحهم من ان الاجماع على ما في منهاج البيضاوي ومختصر ابن الحاجب
وشروحه عبارة عن اتفاق جميع اهل الحل والعقد يعني المجتهدين وعلماء المسلمين على امر من الامور
في عصر واحد والجمهور انفسهم قد تكلموا في تحقيق الاجماع وشرائطه ذكروه في شرح العضدي وغيره بان
الاجماع امر ممكن او محال وعلى تقدير امكانه هل له تحقق او لا وعلى انعقاده بحيث يكون هل هو حجة
ودليل على شيء ام لا وعلى تقدير كونه حجة ودليلا هل هو كذلك ما لم يصل بنقله الينا حد التواتر او لا وفي
كل ذلك اختلاف بين علمائهم فلا بد لهم من اثبات ذلك كله حتى يثبت امامة ابي بكر وليت شعري ان من

لم ينقل منهم بذلك كله كيف يدعى حقية امامة ابى بكر و يسمى لاثباتها ثم بعد ذلك بخلاف آخر و هو انه هل
يشترط فى حجية الاجماع ان لا يتخلف و لا يخالف احد من المجتهدين الى ان يموت الكل و ايضا قد اختلفوا
ان الاجماع وحده حجة او لا بد له من سند هو الحجة حقيقة و السند الذى قد ذكروه فى دعوى الاجماع على
خلافة ابى بكر هو قياس فقهى فاسد فقالوا ان النبى صلى الله عليه و آله فى مرضه امر ابا بكر ان يصلى بالناس
الجماعة و اذ جعله اماما فى امر الدين و رضى به فيكون ارضى لامامته فى امر الدنيا و هو الخلافة فقاسوا
امر الخلافة على امامة الصلوة و جعلوه سندا و قد عبروا عن ذلك بعبارات متقاربة مذكورة فى شرح التجريد
و المواقف و الطوالع و الكفاية للصابونى الحنفى و الصواعق المحرقة لابن حجر المتأخر الشافعى و الرسالة الفارسية
فى العقائد لاحمد الجندى الحنفى و غيرها اشهرها ما ذكرناه و لا يخفى فساده على من له ادنى معرفة بالاصول
لان اثبات حجية القياس فى غاية الاشكال و علماء اهل البيت عليهم السلام و الظاهرية من اهل السنة و جمهور
المعتزلة ينفون حجيته و يقيمون على قولهم حججا عقلية و نقلية سيجئ بعضها فى بحث القياس من مسائل
اصول الفقه و لغيرهم ايضا فى اقسامه و شرائطه اختلاف كثير و على تقدير ثبوت ذلك الذى هو حجة القائل
انما يكون القياس فيما اذا كان هناك علة فى الاصل و يكون الفرع مساويا للاصل فى تلك العلة و هنا العلة
مفقودة بل الفرق ظاهر لان الصلوة خلف كل بر و فاجر جائزة عندهم بخلاف الخلافة اذ شرطوا فيها العدالة
و الشجاعة و القرشية و غيرها مما يشترط عندهم فى الخلافة فانها لما كانت سلطنة و حكومة فى جميع امور الدين
و الدنيا يحتاج الى علوم و شرائط كثيرة لم يكن شئ منها موجودا فى ابى بكر و لحويه فلا يصح قياس هذا بذاك
و قول بعضهم ان الصلوة من امور الدين و الخلافة من امور الدنيا غلط ظاهر لان المحققين منهم كصاحب
التجريد للتجريد يعرفون الامامة بالحكومة العامة فى الدين و الدنيا و ظاهر انه كذلك مع ان الاصل ليس بثابت لانهم
ينكرون ذلك كمال الانكار و يقولون ان النبى صلى الله عليه و آله امر الناس فى مرضه بالصلوة فقالت عائشة
لبلال انه صلى الله عليه و آله امر ان يؤم ابو بكر الناس فى الصلوة فلما اطلع النبى على هذا الحال المورث للفساد وضع يده
المباركة على منكب على عليه السلام و الاخرى على منكب عباس خرج الى المسجد و نحى ابا بكر عن المحراب فصلى بالناس حتى يبطل
امامة ابى بكر موجبا للخلل فى الدين و يعضد ذلك ما رواه البخارى باسناده الى عروة فوجد رسول الله صلى الله عليه و آله
من نفسه خفة فخرج الى المحراب فكان ابو بكر يصلى بصلوة رسول الله صلى الله عليه و آله و الناس يصلون بصلوة ابى بكر
انتهى و لقد ضحك السيد الشريف الجرجانى على لحية القوم فى شرحه للمواقف فانه ذكر هذه الرواية بحيث
رأى انها مخالفة للاصل ما وضعوه و اخترعوه من رواية ائتمام الناس بابى بكر فضلا عن رواية ائتمام النبى
صلى الله عليه و آله به حملها على انه كان فى وقت آخر و فيه ما فيه و ايضا لو كان خبر تقديم ابى بكر فى الصلوة
صحيحا لكان عمرا و كان مع مخبر دال على امامته لكان ذلك نصا من النبى صلى الله عليه و آله بالامامة و متى حصل
النص لا يحتاج معه الى غيره فكيف لم يجعل ابو بكر و اصحاب السقيفة ذلك دليلا على امامة ابى بكر و كيف لم يحتجوا به على
الانصار و كيف بنوا الخلافة على البيعة التى حصل عليهم منها الاختلاف و الاحتياج الى انتهاب السيوف و عدلوا عن
الاحتجاج بالنص المذكور مع ظهور ان العاقل لا يختار الاصعب مع وجود الاسهل الا لعجزه عنه فعلم ان ذلك
ليس بحجة اصلا و ايضا الظاهر ان الامامة من الاصول و لهذا ذكرت فى الاصول و قد مر الكلام فى اصالته مستوفى
فلا يصح اثباته بالقياس على تقدير تحقق القياس الصحيح لان القياس الفقهى انما يجرى فى الفروع عند الاكثر و ما ذكروه فى
من نفى كون الامامة من الاصول ظاهر البطلان و كيف يكون ذلك مع انه منصب النبوة كما مر و لو كان ظن المجتهد كافيا
فى مسئلة الامامة كما فى سائر الفروع الفقهية فيكون للخطأ المجتهد الذى ظن ان ابا بكر لم يكن اماما بالحلال و كان تقليد
مجتهد

ذلك المجتهد

للمجتهد بمجتهد جاز ايضا مع انه لو قال احد عندهم اذا اعتقد امامة علي عليه السلام لمن غلب على ظنه او تقليدا للمجتهد الفلاني
يحكمون بكفره بل يقتلونه وايضا الاستخلاف لا يقتضي الدوام اذ الفعل لا دلالة على التكرار والدوام ان ثبت خلافته بالفعل
وان ثبت بالقول فكذا كيف وقد جرت العادة بالتبقية مدة غيبة المستخلف والانعزال عند مجيئه وايضا ذلك معارض بانه
صلى الله عليه وآله استخلف عليا عليه السلام في غزوة تبوك في المدينة وما عزله واذا كان خليفة على المدينة كان خليفة
في جميع الامة لانه لا قائل بالفصل والترجيح معنا لان استخلافه عليه السلام على المدينة اقرب الى الامامة الكبرى
المتضمنة لامور الدين والدنيا بخلاف الاستخلاف في الصلوة كما مر وبعد تسليم ذلك كله نقول ان اجماع الامة
على امامة ابي بكر لم يتحقق في وقت واحد وهذا واضح جدا مع قطع النظر عن عدم حضور اهل البيت عليهم السلام
وسعد بن عبادة سيد الانصار واولاده واصحابه ولهذا اطوى صاحب المواقف دعوى ثبوت خلافة ابي بكر بالاجماع
بل قال انها بالبيعة كما مر والحاصل ان النواصب واصحابه ان ارادوا به وقوع الاجماع على خلافة ابي بكر وحصول
الاتفاق على ذلك بعد النبي صلى الله عليه وآله بلا فصل او في زمان قليل فهو معلوم البطلان بالاتفاق وان ارادوا
بعد تطاول المدة فهو وان كان مخالفا لما اعتبر في حقيقة الاجماع من اتحاد الوقت كما مر ممنوع ايضا لما مر
انهم لم يجتمعوا الا اذا دخل الباقون طوعا اما اذا استظهر الاكثر على الاقل ودخل فيما دخل فيه الاكثر خوفا وكرها
فلا اجماع والحال كذلك فان بني هاشم لم يبايعوا اولا ثم لما بايعوا بعد ستة اشهر وامتنع علي عليه السلام
من بيعته ولم يخرج اليهم في جمعة ولا جماعة الى ان وقع ما نقله اهل الاحاديث والاخبار واشتهر كالشمس في رابعة
النهار حتى ان معاوية بعث الى علي عليه السلام في كتاب كتبه اليه يقول فيه انك كنت تقاد كما يقاد الجمل
المخشوش حتى تبايع بغيره ويوبخه بانه لم يبايع طوعا ولم يرض ببيعة ابي بكر حتى استكره عليها خاضعا
ذليلا كالجمل اذا لم يعبر على قنطرة وشبهها فانه يكره ويخش بالرماح وغيرها ليعبر كرها فكتب اليه
امير المؤمنين ما ذكر في نهج البلاغة المتواتر نقله عنه عليه السلام وهذا لفظه عليه السلام وقلت اني اقاد كما يقاد
الجمل المخشوش حتى ابايع ولعمر الله لقد اردت ان تذم فمدحت وان تفضح فافتضحت وما على المسلم من غضاضة
في ان يكون مظلوما ما لم يكن شاكا في دينه او مرتابا في يقينه وهذه حجتي الى غيرك واوضح من هذا ما ذكر في خطبته
الموسومة بالشقشقية المذكورة في النهج ايضا وهي التي خطبها بعد ما بايعه الناس له وهي مشهورة وسيذكرها المصنف
في هذا الكتاب وقال ابن ابي الحديد المعتزلي في شرحه للنهج عند عد فضائل عمر ان عمر هو الذي وطأ الامر لابي بكر
وقام فيه حتى انه وقع في صدر المقداد وكسر سيف الزبير وكان قد شهره عليهم وهذا غاية الاكراه ومما يدل
على ذلك ويسد باب الانكار على الخصم ويدل على ان بيعة علي عليه السلام كانت كرها ما رواه الحميدي في سادس حديث من
المتفق عليه من صحيح البخاري ومسلم من مسند ابي بكر قال ومكثت فاطمة عليها السلام بعد وفاة رسول الله صلى الله عليه وآله
ستة اشهر ثم توفيت قالت عائشة وكان لعلي عليه السلام وجه بين الناس في حيوة فاطمة عليها السلام فلما توفيت
فاطمة عليها السلام انصرفت وجوه الناس عن علي عليه السلام وفي جامع الاصول قالت عائشة وكان لعلي عليه السلام
وجه بين الناس حياة فاطمة عليها السلام فلما توفيت فاطمة عليها السلام انصرفت وجوه الناس عن علي عليه السلام ومكثت فاطمة
بعد رسول الله صلى الله عليه وآله ستة اشهر ثم توفيت فلما رأى علي انصراف وجوه الناس عنه ضرع الى مصالحة ابي بكر
وارسل اليه ائتنا ولا يأتنا معك باحد وكره ان يأتيه عمر لما علم من شدة عمر فقال عمر لا تأتهم وحدك
فقال ابو بكر والله لآتينهم وحدي وما عسى ان يصنعوا بي فانطلق ابو بكر ودخل على علي عليه السلام وقد جمع
بني هاشم عنده الى آخر الحديث وفيه وجوه من الدلالة على ما ادعيناه كما لا يخفى على المتأمل وذكر الواقدي
ان عمر جاء الى علي عليه السلام في عصابة منهم اسيد بن الحصين وسلمة بن اسلم الاشهلي فقال اخرجوا

مخشوش شتر مهار کرده در بینی که شده مراد
بانی ... رسن و ...
فتطر بلند ... مراد
غضاضة نقصان شدن از قدر کسی ... مراد

ضرع ای خضع وذل ف

عصابه بالكسر گروه از مردم مراد

او لنحرقنها عليكم وذكر ابن حنزابه في غرره قال زيد بن اسلم كنت ممن حمل الحطب مع عمر الى باب فاطمة حين امتنع
علي واصحابه عن البيعة فقال عمر لفاطمة اخرجي من البيت والا احرقته ومن فيه قال وفي البيت علي والحسن و
الحسين وجماعة من اصحاب النبي صلى الله عليه وآله وسلم فقالت فاطمة عليها السلم افتحرق على ولدي فقال اي والله
او ليخرجن وليبايعن وفي هذا كفاية وقد ذكر مؤلف كتاب الملل والنحل ما في معناه وروى عن النظام و
الملخص انه قد تقرر في علم الميزان انه اذا قام الاحتمال بطل الاستدلال وقد قام احتمال الاكراه والرهبة
في هذا الاجماع الناقص فيكون باطلا وما ظنك بامر يقع فيه صدور المهاجرين لابي بكر سيوفهم وتشهر
فيه السيوف على رؤس المسلمين ويقصد احراق بيوت سادتهم الى غير ذلك وكيف لا يكون ذلك اكراها ولا
عمى الافئدة فانها لا تعمى الابصار ولكن تعمى القلوب التي في الصدور واما ثالثا فلان الاجماع الثلاثي
الذي ذكره باطل كالتثليث فان ما سيجيء من آية اولي الارحام نص في بطلان خلافة عباس وابي بكر
كما سنبينه هناك ان شاء الله تعالى وايضا القول بامامة عباس مما حدث لاحد تدلي الجاحظ في زمان خلافة
العباسية تقربا اليهم كما صرح به اهل البصيرة بالاحساب واما رابعا فلان قولكم انهم لم ينازعوا ابا بكر
ممنوع بل هو اول النزاع وقد بينا ذلك قبل هذا بما فيه كفاية فلا حاجة الى الاعادة واما خامسا
فلان قوله ترك المنازعة مع الامكان مخل بالعصمة مسلم لكن لم يكن للنزاع بالحرب والقتال في تمام
الامكان لما ذكرنا من اتفاق ساير قريش على ذلك مع اسمالتهم لاكثر الانصار واما سادسا ولان قوله لم
يكن منهم نكير يوجب انثلام العصمة ينافي ما حققنا سابقا من ان صدور المعصية لا يوجب الخلل في ملكة العصمة
وتدبر واما سابعا فلان قوله قلنا قد ذهب وسلم ان عليا عليه السلم كان اشجع من ابي بكر واصلب منه في الدين
قيل الخ مدخول بانا قلنا انه اشجع من نفس ابي بكر والآحاد من شجعان الدنيا لا من جميع الناس بجمعهم ولم ير
عليه والا لزم انثلام عصمة النبي صلى الله عليه وآله في عدم قتل الكفار في اول الاسلام وفي عام الحديبية حين صالح
معهم مع وجود من معه من علي عليه السلام وخلق كثير من الناس والصحابة حتى ابي بكر الشجاع وعمر الفاروق
والجواب الجواب بل كان توقف علي عليه السلم عن الحرب مع هؤلاء المتظاهرين بالاسلام اظهر في الصواب
كما لا يخفى على اولي الالباب وكذا قلنا ان بني هاشم كانوا اكثر قبيلة من تيم لا من جميع طوايف قريش الذين
اجتمعوا على خلافة ابي بكر عداوة لعلي عليه السلام حتى روي انه لهذه العداوة كان مع علي منهم في حرب صفين
خمس نفر من قريش هم محمد بن ابي بكر ربيبه وجعدة بن هبيرة المخزومي ابن اخته وابو الربيع بن ابي العاص
بن ربيعة المشهور بانه كان صهرا للنبي صلى الله عليه وآله ومحمد بن ابي حذيفة بن عتبة ابن اخت معوية
وهاشم بن عتبة بن ابي وقاص ابن اخ سعد بن ابي وقاص مع معاوية ثلث عشر قبيلة منهم مع اصلهم وعالم
ولقد قال عليه السلم في بعض خطبه اظهار التظلم عنهم اللهم اني استعديك على قريش فانهم قد قطعوا رحمي
واكفاوا انائي واجمعوا على منازعتي حقا كنت اولى به من غيري وقالوا الا ان في الحق ان تاخذه وفي الحق ان
تمنعه فاصبر مغموما او مت متاسفا فنظرت فاذا ليس لي رافد ولا ذاب ولا مساعد الا اهل بيتي فضننت
بهم عن المنية فاغضيت على القذى وجرعت ريقي على الشجى وصبرت من كظم الغيظ على امر من العلقم والم
للقلب من حز الشفار انتهى كلامه عليه السلام وكذا قلنا ان النص كان بمرأى من الناس وبمسمع منهم
لكن لم نقل انه لم يمكنهم ان يشتبهوا الامر على الناس وعلى الانصار بالوجوه التي وقع عليها الاشعار
قولكم والانصار لم يكونوا ابن يجعلون ابا بكر على علي عليه السلم فغير دليل واصح على ان ترجيح قريش لابي بكر على
علي عليه السلم كان من محض العداوة والعناد واما ما ذكره من ان الانصار كانوا الجند الغالب فغير

ولو سلم

لا يبعد من عاقل بل جاهل من امته فضلا عنه عليه السلام وعلى الثالث والرابع يلزم المطلوب وهو ان الامامة مما لا ينالها من
كان ظالما في الجملة ولو في بعض ايام عمره وان قيل ان بعضا من المفسرين حمل العهد في الاية على عهد النبوة وحينئذ لا دلالة في الاية على اشتراط
عدالة الامام في جميع عمره وايضا ان ههنا شكا مشهورا فلا بد من اخذه في الاستدلال وذلك لجواز ان يكون ابرهيم عليه السلام قد علم
ذلك البعض من ذريته الذين سال لهم الامامة سيكونون متصفين بالاسلام والعدالة وقد كان ذريته عدولا في جميع افراد ذلك البعض
وان بعضهما ما كان فالمنفي في نفس الامر وانما اجابه تعالى بان عهده الامامة مما لا يناله الظالمون تنبيها على بطلان [illegible]
وحينئذ لا يلزم سوال ما لا يليق بشان النبوة ولا عدم مطابقة الجواب للسوال فلا يثبت الاشتراط قلت في الجواب عن الاول انه يكفي
في دلالة الاية على ما ذكرناه حجية على الخصم تصريح بعض الاخر بل اكثرهم ومنهم صاحب الكشاف وامثاله من اكابر المفسرين على
ان المراد بالعهد عهد الامامة وهو الظاهر ايضا من سياق الاية على ان نقول يلزم من اشتراط ذلك في النبي اشتراطه في الامام
بطريق اولى لعدم تاييده بالوحي العاصم عن الخطا وقد مر تحقيق الكلام في وجوب عصمتهم عليهم السلام وعلى الثاني ان علم
[illegible] ببعض من جماعة انما يتصور اذا كان ذلك البعض موجودا متعينا يمكن ان ينظر في سلامة احواله واختلالها واذا كانت
ذريته في الجملة بانهم من يتصفوا وسيتصفوا بالكفر والضلال ومن البنين الموجودين في زمان ابرهيم عليه السلام من ذريته كاسمعيل
واسحق كانوا معصومين لا مجال لزعم الباطل فيهما ومن وجد بعده عليه السلام من ذريته الى يومنا هذا كان بعض منهم انبيا
معصومين اجيا وبعضهم اولياء مرحومين وبعضهم من فساق المسلمين وبعضهم من الكفار المردودين كما اخبر الله تعالى عن ذلك
في [illegible] بقوله وباركنا عليه وعلى اسحق ومن ذريتهما محسن وظالم لنفسه مبين الاية ولا اريد في انه عليه السلام اذا
طلب الامامة لبعض ذريته المعدومين لا بد يقتضي بشان نبوته وقرينة تخصيصه بالبعض ان يكون طلبه لمن لم يتصف الا
بالاسلام والعدالة [illegible] في الجملة ولما احتمل ان يكون بعض من ذريته المعدومين مسلمين عادلين في الواقع ولم يكونوا معينين
عنده حتى ينظر في حالهم ويزعم فيهم ما ليسوا عليه في نفس الامر صار احتمال كون ذلك لبعض الذي خصهم بسوال الامامة ممن
[illegible] فهم عليه السلام [illegible] اصله وقد منع بعض القاصرين لزوم عدم مطابقة الجواب للسوال [illegible] ان الله تعالى
[illegible] عن جواب سوال ابرهيم عليه السلام الى الاخبار بعدم نيل الظالم العهد الامامة فكانه اجاب دعاه مع زيادة وهي تنبيه المراد
[illegible] تصحيح الكلام فضلا عن كلام الملك العلام ان يسكت راسا عن جواب ما ذكر في السوال ويقال في مقام الجواب ما لم يسال
عنه اصلا اذا كان السوال مما لا يستحق الجواب كما قاله ائمة البيان في اسلوب الحكيم وما نحن فيه ليس كذلك على ان هذا التوجيه
[illegible] في كل مقام يعترض فيه بان الجواب ليس مطابقا للسوال فلو صح لزم ان لا يكون يرد هذا القسم من الاعتراض [illegible]
[illegible] فضلا عن ان يكون واردا ومستوجبا للتوجيه وكذا الكلام فيما قدمنا من جواب الدليل الرابع والخامس واشتراط
الاهلية والافضلية فتذكر قال المصنف رفع الله درجته واما المنقول فالقرآن والسنة المتواترة اما القرآن فايات الاولى
انما وليكم الله ورسوله والذين آمنوا الذين يقيمون الصلوة ويؤتون الزكوة وهم راكعون اجمعوا على نزولها في علي عليه السلام
وهو مذكور في الصحاح الستة لما تصدق بخاتمه على المسكين في الصلوة بمحضر من الصحابة والولي هو المتصرف وقد اثبت الله
تعالى الولاية لذاته وشرك معه الرسول وامير المؤمنين عليهم السلام وولاية الله تعالى عامة فكذا النبي والولي عليهما السلام
وقال الناصب خفضه الله اقول جوابه ان المراد من الولي في الاية الناصر والولي لفظ مشترك يقال للمتصرف والناصر و
والاولى بالتصرف كولي الصبي والمراة والمشترك اذا تردد بين معانيه يلزم وجود القرينة لتعيين المطلوب منه وههنا الكلام
[illegible] ان يكون هذا نصا على امامته حتى يبطل الاستدلال به واما القرائن على ان المراد بالولي الناصر في الاية لا الاولى بالتصرف لانه لو
اريد هذا لكان غير مناسب لما قبلها وهو قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا لا تتخذوا اليهود والنصارى اولياء بعضهم اولياء بعض
فان الاولياء ههنا بمعنى الانصار لا بمعنى الاحقين بالتصرف وغير مناسب لما بعدها وهو قوله ومن يتول الله ورسوله والذين
آمنوا فان حزب الله هم الغالبون فان التولي ههنا بمعنى المحبة والنصرة فوجب ان يحمل ما بينهما على النصرة ايضا ليلائم اجزاء

والاحق
اولياء

الكلام انتهى وأقول فيه نظر من وجوه أما أولاً فلأن القرينة على أن المراد بأولى الأولى بالتصرف دون المعاني الأخر موجودة
وإن حصر أولياء المؤمنين الموصوفين في الآية بإيتاء الزكاة حال الركوع يدل على عدم إرادة معنى النصرة وإلا لزم بعد تسليم الحصر
أن يكون من شرط ولاية المؤمن مطلقاً إيتاء الزكاة حال الركوع وفساده ظاهر والحاصل أنه إن أريد بأولى الناصر وبالذين
آمنوا جماعة من المؤمنين الذين يمكن اتصافهم بالنصرة فيستقيم الحصر وحينئذ لكن لا يستقيم الوصف بإيتاء الزكاة حال الركوع
وإن أريد به الناصر وبالذين آمنوا علي عليه السلام يبطل الحصر وإن أريد به الأولى بالتصرف وبهم علي عليه السلام يستقيم الحصر
والوصف معاً لأن كون إيتاء الزكاة حال الركوع من شأن الإمام الأولى بالتصرف في أحكام المؤمنين غير مستبعد بل روي أنه تكرر
هذه المكرمة من بني الأئمة المعصومين عليهم السلام وأما ثانياً فلأن الولاية بمعنى الإمامة والتصرف في أمور المؤمنين ولاية بمعنى
النصرة والمحبة فنفي الولاية بمعنى الإمامة مفيد لنفي الولاية المنفية عن اليهود والنصارى في الآية الأولى على ترتيبه لأن نفي العام
نفي الخاص مع الزيادة فيوافق الترتيب ويكون المناسبة حاصلة وكذا الكلام فيما بعد الآية وأيضاً العطف دال على تشريك التابعين
مختصاً بمن الولاية بمعنى كان بهم ولا خفاء في أن نصرة الله ورسوله للمؤمنين مشتملة على التصرف في أمرهم على الوجه وكذلك
الذين آمنوا في آية الأمر بالتصرف في أمرهم مفهوم مشكك يختلف بالأولية والأولوية والأشدية بل تحقق أن جميع المعاني العشر
التي ذكروها للولي مرجعها إلى الأولى بالتصرف لأن مالك الرق وهو أحد تلك المعاني أولى برقه والرق أولى به وكذا المعتق
بمعتقه والعكس وكذا الجار بالجار والحليف بالحليف والناصر بالمنصور وابن العم بابن العم فإن كلاً من هذه المذكورات وما لم يذكره
بصاحبه من الذي ليس له تلك الولاية كما لا يخفى على من تأمل بالإنصاف وأما ثالثاً فلأن تواتر الآيات إنما يصح إذا لم يقع بينها
وتقريباً عدم صحة حمل الولي ههنا على الناصر والمحب ونحوهما وأيضاً هذه الآيات الثلاث لو نزل دفعة حتى يلزم أن يكون الولي في
جميعها بمعنى واحد بل نزلت تدريجاً والصحابة جمعوها بمعنى واحد بل نقول لو سلم عدم الملائمة على التقدير المذكور فغير قادح لأنه
يرد في الصحيفة على الخليفة ثم عثمان حيث جمع المصاحف على مصحف واحد وحرف الكلم عن مواضعها ولم يرتب الآيات كما هو حقها
وكان لهم في ذلك أسرار ليس يخفى على أولي النهى وأما رابعاً فلأن تفريع الوجوب في قوله فيجب أن يحمل الولي على ما يناسب قبله
وقوله لئلا يلزم تجزئة الكلام لا يدل على الوجوب خصوصاً إذا دل الدليل على أنه لا يصح إرادة الناصر فتأمل هذا واعترض شارح المقاصد
على احتجاج الشيعة بالآية المذكورة بأن الحصر إنما يكون فيما فيه تردد ونزاع ولا خفاء في أن النزاع في الولاية والإمامة لم يكن عند
نزول الآية ولم يكن في تلك الزمان إمام محتاج يكون نفي المتردد والجواب عنه من وجوه أما أولاً فيستفاد من كلام صاحب
التلخيص في بحث القصر حيث قال إن اعتقاد المخاطب ثبوت ما نفاه المتكلم قطعاً أو احتمالاً مختص بالقصر غير الحقيقي لا يعم
الحقيقي بصحة ما في الدار إلا زيد قصراً حقيقياً مع أنه ليس رداً على من اعتقد أن جميع الناس في الدار والحاصل أنه يجوز أن يكون
هذا القصر قصر الصفة على الموصوف قصراً حقيقياً ودفع التردد والنزاع ورد الخطأ إنما يشترط في القصر الإضافي وأما ثانياً
فلأنه يجوز أن يكون قصراً إضافياً فإنه تعالى عالم بجميع الأشياء فلما علم اعتقادهم أو لبعضهم غير من في الاستقبال كما يدل عليه حديث
الشكوى الذي من جابر وأبو ... تم علي مولاكم فاعلين إلى الحق والحصر على ... وحده وأكده إنما وليكم الله تتميماً للحجة ...
فلأنه يجوز أن يكون الحصر لدفع التردد كما وقع من بعضهم عند نزول الآية بين انحصار الولاية في الله ورسوله والمشاركة
بين غيرهما أو أن يكون القصر لتعيين الاشتراك كما أن القصر في قوله تعالى وما أرسلناك إلا كافة للناس من قصر القلب لتحقق
الرسالة عموماً لجميع الناس ورد اختصاصها بالعرب كما زعم اليهود والنصارى وأما رابعاً فلأن حاصل كلام المعترض هو
الله تعالى ونسبة القول إليه إنما يحصل لأن النزاع في خلافة الثلاثة وولايتهم إنما وقع بعد النبي صلى الله عليه وآله فالحصر لا يدفعه
ما اعتقدوهم لم يكن في حياة النبي صلى الله عليه وآله وسلم إمام وخليفة وتردد في خلافة أحد فيكون الحصر لغواً
فلأن الحصر يدل على نفي إمامة من ينازعه مطلقاً إلا أن ينازع في ذلك الوقت والأزمان يكون كلام التوحيد لغواً لأن الوحدانية
الوقت ووقت نزولها الإطلاق وهو ظاهر الفساد هذا وقد اعترض أيضاً بعض المتعصبين على الاحتجاج بهذه الآية وقال

حليف هم سوكند مراد

ما رتب جمع ما رتبه بعضهم از صحابة مراد

تقولون ان عليا عليه السلام في حال صلاته كان في غاية ما يكون من الخضوع والخشوع والاستغراق بجميع حواسه وتوجهه توجها تاما الى
من حكم بانهم يقولون كان اذا اريد اخراج السهام والنصول من جسمه الواقعة فيه في الحرب تركوها الى وقت صلاته فيخرجونها
منه وهو لا يحس بذلك لاستغراق نفسه وتوجهها الى الحق فكيف مع ذلك احس بالسائل حتى اعطاه خاتمه في حال صلاته وجوابه
منه بعض علمائنا فقال شعر يعطي ويمنع لا تلهيه سكرته عن النديم ولا يلهو عن الكاس اطاعه سكره حتى تمكن من فعل
الصحاة هذا افضل الناس وحاصل الجواب انه عليه السلام في تلك الحالة وان كان كما ذكر السائل لكنه حصل منه الالتفات الى
السائل وسؤاله ولا يلزم منه الغفلة الى غير الحق لانه فعل فعلا يعود نفعه الى الحق فكان كالشارب الذي تعاطى بسكره فعلا
من افعال الصحاة ولم يلهه ذلك عن نديمه ولا عن كاسه ولا اخرج بذلك الفعل عن سكرته فتامل وقوله في الجواب ايضا
[illegible] الامر فذلك ان يكون في مرتبة ما يحصل للاولياء من الوحدة في الكثرة والخلوة في الجلوة وقد اثبت النقشبندية من
متصوفة اهل السنة هذه المرتبة لانفسهم واشتهر منهم انهم يقولون خلوت در انجمن سيد ادريم ثم لا ينبغي ان ينازع مع
علي عليه السلام في حصول نظير هذه المرتبة له اللهم الا ان يقال ان النقشبندية قد نسبوا انفسهم في التصوف الى ابي بكر فاراد تحصيل
من بركات ابي بكر مرتبة لا تحصل لعلي عليه السلام فان هذا كلام لا دافع له الا غضب الله تعالى قال المصنف رفع الله درجته الثاني
قوله تعالى يا ايها الرسول بلغ ما انزل اليك من ربك نقل الجمهور انها نزلت في بيان فضل علي عليه السلام يوم غدير خم فاخذ
رسول الله صلى الله عليه وآله بيد علي عليه السلام وقال ايها الناس الست اولى منكم بانفسكم قالوا بلى يا رسول الله قال من كنت
مولاه فعلي مولاه اللهم وال من والاه وعاد من عاداه وانصر من نصره واخذل من خذله وادر الحق معه كيف ما دار والمولى
يراد به الاولى بالتصرف لتقدم الست اولى ولعدم صلاحية غيره ههنا انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول ان ما
ذكر من اجماع المفسرين على ان الآية نزلت في علي فممنوع لان المفسرين لم يجمعوا على هذا واما ما روي من ان رسول الله
صلى الله عليه وآله ذكره يوم غدير خم حين اخذ بيد علي وقال الست اولى فقد ثبت هذا في الصحاح وقد ذكرنا شرح هذا في ترجمة
كتابنا في معرفة الائمة ومجمله ان واقعة غدير خم كانت في مرجع رسول الله صلى الله عليه وسلم حجة الوداع وغدير خم محل
تفرق قبائل العرب وكان النبي صلى الله عليه وآله يعلم انه اخر عمره وانه لا يجتمع العرب بعد هذا عنده مثل هذا الاجتماع فاراد
ان يوصي العرب بحفظ محبة اهل بيته وقبيلته ولا شك ان عليا كرم الله وجهه كان بعد رسول الله صلعم سيد بني
هاشم واكبر اهل البيت فذكر فضائله وساواه بنفسه في وجوب الولاية والنصرة والمحبة معه ليأخذ العرب سيد اهل بيته
ويكرموه ولينصف المنصف من نفسه لو كان يوم غدير خم صرح رسول الله صلى الله عليه وآله بخلافة علي عليه السلام كيف
يحتمل خلاف المقصود الا ترى العرب مع جلافتهم وكفرهم بعد رسول الله صلى الله عليه وآله وجعلهم الانبياء فيهم مثل مسيلمة
وسجاح وطليحة كانوا يسكتون على خلافة ابي بكر وكانوا لا يسكتون بنبائس في امر خلافته على ما [illegible] رسول الله صلى الله عليه و
سلم اخذ على المنبر بعضد جميع قبائل العرب ان ينصف المتامل العاقل علم انه لا نص ههنا انتهى واقول اولا ان المصنف لم يدع اجماع
المفسرين بل قال نقل الجمهور والمعني بالجمهور اكثرهم وبالجملة مراد المص من ذلك موافقة جماعة من مفسري الجمهور مع مفسري
الامامية فيما ذكر ولا يعتنا بالنفاق كانهم في ذلك اذ ما ذهب اليه بعض من طائفة ووافق فيه اخرون من خصامهم يكون
مجمعا عليه بين تلك الطائفة ولهذا ترى ان علماء الشيعة يحتجون على جمهور اهل السنة بان ابا حنيفة قال كذا او الغزالي قال كذا
ونحو ذلك من احاد علمائهم وكذا العكس كما وقع عن هذا الناصب في خطبة كتابه حيث احتج على الامامية بما كتب الحاكم
ابو عبد الله روى كذا وهو شيعي امامي وصدور المخالفة عن بعض اهل السنة خصوصا المتاخرين منهم لا يقدح في ذلك
لان الدليل على انهم بعد ما صاروا قيام حجة الشيعة عليهم بذلك تصدوا للمخالفة بوضع الرواية المنافية لخفاء الحق و
[illegible] ليس من البطلان كما فعله الناصب في الاية الاتية بل نقول ان الاجماع واقع على حقيقة ذلك ولا ظهور الخلاف
حدث بعد الاجماع للاغراض المذكورة والذي يدل على ذلك ان المفسرين الذين رووا خلاف ذلك كانوا متاخرين عن

الهاء مشغول كردن لهو روى كردانيدن از چيزى صراح

كلمه

نبس بتقديم النون على الباء الموحدة سخن گفتن و در نفى استعمال كنند يقال ما نبس بكلمة اى ما تكلم صراح

ركون ميل كردن بچيزى صراح

الثعلبي ومن بعده وغيرهما من فضلاء من قدمنا المفسرين من الصحابة والتابعين وطائفة من فحول علماء القوم وفضلائهم وقد اتاهم
انهم اذا وجدوا آية نازلة في فضائل اهل البيت ومناقبهم وقد استدل به الشيعة على افضليتهم واحقيتهم فانهم يرددون فضائل
ذلك في كتبهم يردونه حينئذ تارة باحاديث مختلفة وتارة بتضعيف الراوي وتارة بالتخصيص وتارة بالتعميم وتارة بالتأويل كأنهم شركاء
في وضع الدين ويكونون في تشريع الشرائع لسيد المرسلين ولم يسمعوا كلام رب العالمين حيث قال فيمن [illegible] الذين هم [illegible]
ساهون والذين يكتمون ما انزلنا من البينات والهدى من بعد ما بيناه للناس في الكتاب اولئك يلعنهم الله ويلعنهم اللاعنون
ومع ذلك كله لا يعتمدون برواية كبار اسلاف الذرية الاطهار والخلاف اهل بيت النبي المختار مثل زين العابدين وباقر علوم الدين
والامام الصادق وباقي الائمة الطاهرين صلوات الله عليهم اجمعين ومن شايعهم من الصلحاء المؤمنين ووالاهم وتابعهم من الغرر
المؤمنين ويطعنون بالغلو وامثاله من اهل الحق واليقين حيث لا يجدون من كلامهم مطابقا لمرامهم فاذا احبابهم وكثر اعدادهم في خبرة
ذلك السلف واي جميل يرتجي من هذا الخلف لا يرحمهم الله ولا يزكيهم ولهم عذاب اليم وقد تضمن هذا الناصب الشقي العتل الزنيم تحت
ذلك تحريف آيات الكتاب العظيم واحاديث الرسول الكريم سيما ما اتى به في مسألة اجماع العترة الطاهرة من تفسير آية التطهير
من الآية الحاكمة عليه بالتكفير فضلا من عن اثر مثل الغدير على انه روى الحديث في صحاح القوم كالبخاري وروى احمد بن حنبل امامهم
في مسنده بطرق متعددة على الوجه الذي ذكره المص وكذا رواه الثعلبي في تفسيره وابن المغازلي الشافعي في كتاب المناقب من طرق
شتى وابن عقدة في مائة وخمسين طريقا وذكر الشيخ ابن كثير الشامي الشافعي عند ذكر احوال محمد بن جرير الطبري الشافعي انه رأى له كتابا
جمع فيه احاديث غدير خم في مجلدين ضخمين وكتابا جمع فيه طرق حديث الطير ونقل عن ابي المعالي الجويني انه كان يتعجب ويقول
شاهدت مجلدا ببغداد في يد صحاف فيه روايات هذا الخبر مكتوبا عليه المجلدة الثامنة والعشرون واثبت الشيخ ابن الجوزي الشافعي
في رسالته الموسومة باسنى المطالب في مناقب علي بن ابي طالب تواتر هذا الحديث من طرق كثيرة ونسب منكره الى الجهل والعصبية
وبالجملة قد بلغ هذا الخبر في الاشتهار الى حد لا يوازي به خبر من الاخبار وتلقته محققوا الامة بالقبول والاعتبار فلا يرده الا
جاهل او من لا اطلاع له على كتب الحديث والآثار وفي اثبات ما سرد في بيان سر الذي زعم كونه [illegible] في صوب نصوصه
مدحوض بان فضائل علي عليه السلام وكماله وعلمه وجوده وشجاعته وقربه من النبي صلى الله عليه وآله بكونه صهره وابن عمه وكذلك
كانت ظاهرة على كافة العرب سيما قريش الذين كانت الوصية اليهم اهم وقد نطق القرآن بوجوب محبتهم قبل ذلك بقوله تعالى قل لا اسألكم
عليه اجرا الا المودة في القربى وقال النبي صلى الله عليه وآله في شأنهم اني تارك فيكم الثقلين كتاب الله وعترتي اهل بيتي وحديث
اذكركم الله في اهل بيتي مرتين كما ذكره ابن حجر في صواعقه الى غير ذلك من الاحاديث الكثيرة المتضمنة للترغيب على حبهم ومودتهم
وتعظيمهم والتحذير عن بغضهم كما فصل في كتب الحديث سيما المناقب وقد ذكر المص قدس سره شيئا منها في هذا الكتاب فلم يبق
حاجة بان يرد النبي صلى الله عليه وآله وسلم في زمان ومكان لم يكن نزول المسافرين فيه متعارفا فيهما حيث كان الهواء في غاية
الحرارة حتى كان الرجل يستظل بدابته ويضع الرداء تحت قدميه من شدة الرمضاء والمكان مملوا من الاشواك ثم صعوده صلى الله عليه
وآله على منبر من الاقتاب والدعاء لعلي عليه السلام على وجه يناسب شأن الملوك والخلفاء وولاة العهد لم يكن الا لتبليغ الحكم الجليل
الموجب للمذكور وفي ذلك الزمان لاستدراك امر عظيم الشأن جليل القدر يختص بمنصوص علي عليه السلام دون سائر اهل البيت
لمنصب الخلافة لا مجرد طلب المحبة والنصرة ونظائرهما سيما وقد تقدم الى ذلك ما لا يحتمل الا من الاحتمال الذي توهمه الناصب الشقي من قوله
الست اولى بكم من انفسكم فانه نص صريح في ارادة رياسة الدين والدنيا لما دل على ان الاولى بنفس الامة منهم هو النبي والامام عليهما السلام كما
اشار اليه في تحقيق الآية السابقة وقد فهم هذا المعنى من الفصحاء السامعين لذلك العارفين بمدلول الكلام العربي عمر بن الخطاب
وحسان بن ثابت والحارث بن نعمان الفهري اما عمر فلما تواتر من انه هنأ عليا هناك بقوله بخ بخ لك يا ابن ابي طالب اصبحت مولاي
ومولى كل مؤمن ومؤمنة قال الغزالي في كتاب السر المكتوم سر العالمين في مقالته الرابعة التي وضعها لتحقيق امر الخلافة بعد عدة من الابحاث
ذكر الاختلاف ما هذه عبارته لكن اسفرت الحجة وجهها واجمع الجماهير على متن الحديث من خطبته صلوات الله عليه في يوم غدير

وقاحت بيشرم شدن
صراح

[illegible]

تور
ويطعنون

عتل بضمتين وتشديد مرد درشت
اكول [illegible] سخت كوش صراح

زنيم [illegible]
صراح

الزنيم اللئيم المعروف
بلومه او شره ق

سر دو در زده خشن ابو را
[illegible] وزربا [illegible]
صراح

[illegible]
صراح

استظلال سايه جستن
بسايه صراح

قتب بالتحريك پالان
اقتاب جماعة صراح

بخ كلمة يقال عند المدح والرضا
عند الشيء ويكرر للمبالغة صراح

اسفار روشن وتابان شدن صراح

بالفتى الجمع وهو يقول من كنت مولاه فعلي مولاه فقال عمر بخ بخ يا ابا الحسن لقد اصبحت مولاي ومولى كل مؤمن ومؤمنة وفي هذا
تسليم ورضاء وتحكيم ثم بعد هذا غلب الهوى بحب الرياسة وحمل عمود الخلافة وعقود البنود وخفقان الهوى في قعقعة الرايات و
اشتباك ازدحام الخيول وفتح الامصار سقاهم كاس الهوى فعادوا الى الخلاف الاول فنبذوا الحق وراء ظهورهم واشتروا به ثمنا
قليلا فبئس ما يشترون انتهى واستحسان ما انه انشد في مدحه عليه السلم الابيات المشهورة الصريحة فيما ذكرناه فاستحسنها النبي
صلى الله عليه وآله وسلم واثنى عليه واما حارث فلما رواه الثعلبي وغيره من مفسري اهل السنة في شان نزول قوله تعالى سأل سائل
بعذاب واقع انه بلغ من انه لما كان رسول الله صلى الله عليه وآله بغدير خم نادى الناس فاجتمعوا فاخذ بيد علي عليه السلام فقال من
كنت مولاه فعلي مولاه فشاع ذلك وطار في البلاد فبلغ الحارث بن نعمان الفهري فاتى النبي صلى الله عليه وآله وسلم على ناقته
الابطح فعقل ثم اتى النبي صلعم وهو في ملاء من اصحابه فقال يا محمد امرتنا عن الله تعالى ان نشهد ان لا اله الا الله وانك رسول
الله وامرتنا ان نصلي خمسا فقبلناه وامرتنا ان نصوم شهر رمضان فقبلناه ثم لم ترض بهذا حتى رفعت بضبعي ابن عمك وفضلته
علينا وقلت من كنت مولاه فعلي مولاه اهذا شيء منك ام من الله فقال النبي صلى الله عليه وآله والذي لا اله الا هو انه من الله فولى الحرث
بن نعمان يريد راحلته وهو يقول اللهم ان كان ما يقول محمد حقا فامطر علينا حجارة من السماء او ائتنا بعذاب اليم فما وصل اليها
حتى رماه الله بحجر فسقط على هامته وخرج من دبره وقتله وانزل الله تعالى سأل سائل بعذاب واقع للكافرين ليس له دافع من الله
ذي المعارج انتهى فبعد تواتر الحديث كما اعترف به اكابر اهل السنة ووضوح حجيته وصراحة مدلوله على ما قررناه فهم [illegible]
اليه ارتكاب القدح والمنع عليه او تاويله على وجه ينقبض عنه العقل السليم ليس الا من اعوجاج الفطرة وسوء الاستعداد والتعصب
والعصبية والعناد ولو كان باعث اتيان النبي صلى الله عليه وآله بتلك الخطبة في ذلك الزمان والمكان خوف افتراق وتبديل
امر بكما زعم الناصب الشقي دون نزول الوحي بالامر الفوري كما يرويه الشيعة عن ائمتهم لكان النبي صلى الله عليه وآله قرر في نفسه
قبل وصول الى ذلك المقام قراءة تلك الخطبة عند اجتماع الناس في ذلك اليوم ولكان الظاهر حينئذ ان يلبث بمنى في صباح ذلك
اليوم لا يصبر الظهر واثناء الارتحال بل كان الظاهر على ذلك التقدير ان يخطب به في ايام الحج حتى يسمعه كل من حضرها لظهور ان جميع
من حضر الحج من العرب وغيرهم لم يصحبوا النبي صلعم من مكة الى غدير خم بل بعضهم بقي في مكة ومن كان من اهل اليمن وما والاها
[illegible] ومن مكة الى ما [illegible] فاضطرار الاعلام بذلك في ذلك الوقت والمكان لم يكن من عند النبي صلى الله عليه وآله [illegible]
بل كان بالوحي الالهي ولاجل ان مقاسات المشقة عند استماع مضمون الخطبة في ذلك الزمان والمكان كان ادعى الى عدم
نسيانه كما قيل ان في الكتابات اعتمال قلما تنسى ولان ذلك ادل على كون ذلك مقتضى الحكم الالهي دون اجتهاد النبي صلعم كما
يزعم القوم عليه الى غير ذلك من الحكم الظاهرة والآيات الباهرة ومما يدل على ان الخلافة صريحة ان الابلاغ محبة اهل البيت ونصرتهم [illegible]
[illegible] الناصب بعد ما سبق ابلاغه بما نص عليه عليه السلام مكررا لا يوجب التاكيد والمبالغة من الله تعالى في ذلك بحيث [illegible]
[illegible] فبغير ذلك كان يمكن ان يبلغ شيئا من احكامه تعالى فتعين ان يكون المراد ابلاغ حكم يتحقق بابلاغه ابلاغ مجموع الاحكام
وبكمال الدين واتمام النعمة وانه هو الحكم الذي كان صعبا ثقيلا على الاقوام من تعيين مصداق الاصل الخامس من اصول دين
الاسلام بنصب علي عليه السلام واظهار امامته ووجوب طاعته على الانام لما علم ان قلوب القوم كانت مملوة من بغض علي عليه السلام
لقتله اباءهم واخوانهم واولادهم واقاربهم في غزوات النبي عليه الصلوة والسلام كما تضمنته الرواية السابقة من الثعلبي وغيره من الاعلام
فكانه تعالى قال بلغ ما انزل اليك من الامر الايجابي الفوري في تعيين علي للامامة فان لم تفعل واهملت فيه فكانك لم تبلغ الكل [illegible]
[illegible] المكلف جميع ما جاء به النبي صلى الله عليه وآله ولم يؤمن بجميع ما جاء به وآمن بالبعض دون البعض الامر كان [illegible]
[illegible] ثم انه علم ان ذلك الخطب كان صعبا على النبي صلى الله عليه وآله حذرا عن تشنيعات القوم قال لتوطين النبي
وتسليته وعدم مبالاته منهم والله يعصمك من الناس فقدم ثم النفر واندفع الاحتمال الذي قصده الشيخ الخناس الوسواس في صدر
عوام الناس وثالثا ان ما اشار اليه الناصب بقوله وسائر الاقوى وجوب الولاية والنصرة والمحبة اليهم من ان الاولى ليس بمعنى

الاولى بالتصرف بل بمعنى المحبة والنصرة يرجع الى منع المقدمة التي استدل عليها المصنف بقوله الست اولى بكم فلا يكون سوقها لنفي
عارض ذلك صاحب المواقف بما في اخر الحديث من قوله صلى الله عليه وآله اللهم وال من والاه وبان مفعل بمعنى افعل لم يذكره احد
من ائمة العربية وبان الاستعمال ايضا يدل على ان المولى ليس بمعنى الاولى لجواز ان يقال هو اولى من كذا دون مولى من كذا ويقال اولى الرجلين
واولى الرجال دون مولى الرجلين ومولى الرجال وان سلم ان المولى بمعنى الاولى فاين الدليل على ان المراد الاولى بالتصرف والتدبير
بل يجوز ان يراد الاولى في امر من الامور كما قال تعالى ان اولى الناس بابرهيم للذين اتبعوه واراد الاولوية في الاتباع والاختصاص
به والقرب منه لا في التصرف فيه انتهى واقول فيه المنظور ان ما ذكره من ان استعمال اخر الحديث يراد المحبة والنصرة لا يلزم
منه ان اللفظ بعد ما اطلق على احد معانيه لا يناسب ان يطلق ما يناسبه ويلائمه في الاشتقاق على معنى اخر وليس كذلك
بل قد يعد ذلك من وجوه المحسنات البديعية فالاشعار بذلك ممنوع خصوصا مع المقدمة المتواترة وايضا مؤخر الخبر
دعاء وجملة مستأنفة ليس ارتباطه بوسط الحديث كارتباط المقدمة به فالمشعر بذلك لا يعارض اشعار المقدمة بخلافه كما لا يخفى
مع ان هذا ليس الاستدلال على تعيين المراد بمجرد تناسب المقدمة بل العمدة فيه ما ذكرناه من دلالة عليه بمعونة المقام وانما
المقدمة ضميمة الاستدلال ثم اقول مترتبا على ذلك ان مؤخر الخبر انما على الاكد دلالة على ما قلنا اولى من دلالته على ما ذكره
الخصم لان قوله صلى الله عليه وآله اللهم وال من والاه وعاد من عاداه وانصر من نصره واخذل من خذله لا يليق الا بمن كان اولى
وامام معصوم يحتاج الى النصرة ويحذر من الخذلان ولا يكون كذلك الا السلطان والامام كما لا يخفى وبان مجيء مفعل بمعنى افعل
المبرد المبرز بن ابي عبيدة من ائمة اللغة وانه فسر قوله تعالى مولاكم النار باولاكم وقال النبي صلى الله عليه وآله ايما امرأة نكحت بغير اذن
مولاها اي الاولى بها والمالك لتدبيرها ومثله في الشعر كثير وبالجملة استعمال المولى بمعنى المتولي والمالك للامر والاولى بالتصرف
شايع في كلام العرب منقول عن ائمة اللغة والمراد انه اسم لهذا المعنى لا صفة بمنزلة الاولى ليعترض بانه ليس من صيغة اسم التفضيل
وانه لا يستعمل استعماله وايضا كون اللفظين بمعنى واحد لا يقتضي صحة اقتران كل منهما في الاستعمال بما يقترن به الاخر من الصلات
لان صحة اقتران اللفظ باللفظ من عوارض الالفاظ لا من عوارض المعاني ولان الصلوة مثلا بمعنى الدعاء والصلوة انما تعدى
بعلى والدعاء باللام يقال صلى عليه ودعا له ولو قيل دعا عليه لم يكن بمعناه وقد صرح الشيخ الرضي بمرادفة العلم والمعرفة مع ان العلم
الى مفعولين دون المعرفة وكذا لا يقال انك عالم ولا يقال انت عالم مع ان المتصل والمنفصل ههنا مترادفان كما صرح به
ذلك كثير ومنها ان التقييد بقوله صلى الله عليه وآله من انفسهم قد دل على ان المراد من الاولى هو الاولى بالتصرف دون الاولى
في امر من الامور وذلك لانه لا معنى للاولوية من الناس بنفس الناس الا الاولوية في التصرف نعم لو لم يوجد القيد المذكور لتوجه
واستشهاده بقوله تعالى ان اولى الناس بابرهيم وانه لو كان نظم الاية مثلا ان اولى الناس بابرهيم من نفسه لكان المراد الاولى
بالتصرف وقس عليه نظائره ولعل ان ما حمد ده بقوله فليتصف المنصف الخالي عن معنى الانصاف مشتمل على
التعصب والاعتساف اذ لا يخفى ان عمدة العرب من اركان الدين وانساب سيد المرسلين وسادة العرب اجمعين انما كانوا
طوائف قريش الحاملين بمهبط الوحي والنبوة من مكة والمدينة وقد مر انهم كانوا منحرفين عن علي عليه السلم لما في صدورهم من ضغاين
تارات الجاهلية كما اعترف به هذا الناصب الشقي فيما بعد وباقي طوائف العرب كانوا اعرابا لا يرعون ذمة
لا سابقة لهم في الاسلام ولا ممارسة لهم في الاحكام فلا يتوجه اليهم تلك الخطابات ولا يعتبر منهم امثال ذلك ولا ارتكاب
عاقبة طوائف العرب الذين منعوا ابا بكر في ايام خلافته من الزكوة حتى سماهم باهل الردة انما كان اعتقادهم حقية خلافة
اهل البيت عليهم السلم وقدحهم في خلافة ابي بكر كما ذكر صاحب كتاب الفتوح من بني حنيفة وبني كندة وغيرهم
كتابنا الموسوم بمجالس المؤمنين ويعضده ما ذكره ابن حزم في مسئلة احكام المرتدين من كتابه الموسوم بالمحلى حيث قال ان اهل
الردة قسمين قسم لم يؤمن قط كاصحاب مسيلمة وسجاح فهولاء حربيون لم يسلموا قط لا يختلف احد في انه يقبل توبتهم واسلامهم وقسم
قوم اسلموا ولم يكفروا بعد اسلامهم لكن منعوا الزكوة من ان يدفعوها الى ابي بكر فعلى هذا قوتلوا ولم يختلف الحنفيون والشافعيون

بسم الله الرحمن الرحيم

في ان هؤلاء ليس لهم حكم المرتد لاسلامهم وهم قد خالفوا فعل ابي بكر فيهم ولا نسبتهم اهل ردة وقيل ايضا في ذلك من شعر الحطيئة المشهور الذي يقول فيه

شعر اطعنا رسول الله ما كان بيننا ❊ فيا لعباد الله ما لابي بكر ❊ ايورثها بكرا اذا مات بعده ❊ فتلك لعمر الله قاصمة الظهر

وان الذي سألوكم فمنعتم ❊ لكالتمر او احلى اليهم من التمر ❊ فيا ليتني دون [illegible] ❊ عشية تسعى بالسلاح ابو بكر انتهى [illegible]

[illegible] الجمهور النص غير مستبعد عادة فان وجود النص لا يقتضي تواتره ولا اشتهاره عند الجميع سيما مع دواعي الكتمان كما عرفته فيما
مر فيه وذلك كما انه وقع ثلث وعشرين سنة بعد الوحي النص على سنة رفع اليدين خمس مرات في اليوم والليلة وعلى جهر
البسملة او اخفائها ثلث مرات في كل يوم وليلة مع انه لم يتواتر احدهما بحيث يرتفع الخلاف مع توفر الدواعي وكذا الامر في الفصل بين
المسح والغسل في الوضوء وغيرهما وعدم ترك الاحتجاج لازم على تقدير عصمتهم وانتم تجوزون الصغيرة على الانبياء عمدا والكبيرة
قبل الوحي فما بال غيرهم والمقصود انه اذا لم يتحقق مع وجود النص على المسائل المذكورة كل يوم وليلة الى ثلث وعشرين سنة
ارتفاع الخلاف وتعيين احد الامرين عند الجميع فالامامة التي وقع النص عليها [illegible] او مرتين او ثلث مرات
في تلك المدة بطريق اولى قال بعض الحنفية في شرح بعض كتب اصول الفقه المسمى بالتحقيق في بحث خبر الواحد ان لقبوله
شروطا رابعها ان لا يكون متروك المحاجة عند ظهور الاختلاف فانهم اذا تركوا الاحتجاج به عند فيما بينهم يكون مردودا
عند بعض اصحابنا المتقدمين وعامة المتأخرين وخالفهم في ذلك غيرهم من الاصوليين واهل الحديث قائلين بان الحديث
اذا ثبت سنده فلا يضره [illegible] وترك العمل به والمحاجة لا يوجب رده لان الخبر حجة على جميع الانام فلا يكون محجوجا بعمل بعضهم
الا ان الجواب عند التامل ان تعكير هؤلاء الجهلاء على امير المؤمنين عليه السلام غلط نشأ واشتهر حتى صار مذهبا لبعض الناس
لعدم التميز لبعض وعدم قوة اظهار الحق للبعض الاخر او لعروض الشبهة كما تقدم وهذا كما قال الفاضل التفتازاني في شرح التلخيص
من ان التمليح بتقديم الميم على اللام مصدر ملح الشعر اذا اتى بشيء مليح وفسره ههنا خلل نشأ من قبل الشارح العلامة حيث
سوى بين التمليح والتلميح وفسرهما بان يشار الى قصة ومثل وشعر ثم صار الغلط مستمرا واخذ مذهبا لعدم التميز وكم مثله
على المحققين كما وقع لابن الحاجب فجعلت كانه لو امن الرجوع الى قول الحكم وترك قول المتقدمين من اهل العربية فتأمل

قال المصنف رفع الله درجته الثالث قوله تعالى انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا
اجمع المفسرون وروى الجمهور كاحمد بن حنبل وغيره انها نزلت في علي وفاطمة والحسن والحسين عليهم السلام وروى ابو عبيدة
[illegible] عن ابي الحمراء قال خدمت النبي صلى الله عليه وآله نحوا من تسعة اشهر او عشرة فكان عند كل فجر لا يخرج من
بيته حتى ياخذ بعضادتي باب علي عليه السلام ثم يقول السلام عليكم ورحمة الله وبركاته فيقول علي وفاطمة والحسن والحسين عليهم
وعليك السلام يا نبي الله ورحمة الله وبركاته ثم يقول الصلوة رحمكم الله انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم
تطهيرا ثم ينصرف الى مصلاه والكذب من الرجس ولا خلاف في ان امير المؤمنين عليه السلام ادعى الخلافة لنفسه فيجب ان يكون صادقا
انتهى **قال** الناصب خفضه الله اقول اما اجماع المفسرين على ان الاية نزلت في علي فخلاف الواقع ولم يجمعوا على ذلك بل اكثر المفسرين
على انها نزلت في شأن ازواج النبي صلعم وهو المناسب لنظم القرآن قوله تعالى يا نساء النبي لستن كاحد من النساء ان اتقيتن
فلا تخضعن بالقول فيطمع الذي في قلبه مرض وقلن قولا معروفا وقرن في بيوتكن ولا تبرجن تبرج الجاهلية الاولى واقمن الصلوة
وآتين الزكوة واطعن الله ورسوله انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا اما نفس الايات يدل على انها
نزلت في ازواج النبي صلعم لانه مذكورة في قرن حكايتهن والمخاطبة معهن ولكن لما عدل عن صيغة خطاب المؤنث الى خطاب المذكر
علم بعد ان يكون نزلت في شأن كل اهل بيت النبي من الرجال والنساء فشملت عليا وفاطمة والحسن والحسين وازواج النبي صلعم
[illegible] الرجس ههنا [illegible] التطهير من كل الذنوب بل المراد من الرجس [illegible] سابق الاية
[illegible] فيطمع الذي في قلبه مرض ولو سلمت هذا فلا نسلم ان عليا ادعى الامامة لنفسه ولو كان يدعيها لكان يدعيها
[illegible] لوجود القوة والشجاعة والاعوان وكثرة القبائل والعشائر وشرف القوم وغيرها من الفضائل ثم لو كان الرجس [illegible]

الذنب لما كانت عائشة مؤاخذة بذنبها وبعض قال ان الاية نزلت فيها وفي ازواج النبي غيرها على قول اكثر المفسرين فلا يتم الاستدلال
بهذه الاية انتهى واقول فيه نظر من وجوه اما اولا فلما مر من ان مراد المصنف من اجماع المفسرين ههنا اجماعهم وفيما ادعاه اتفاق المفسرين من
الشيعة والسنة على ذلك وان هذا المعنى يتحقق بموافقة بعض المفسرين من اهل السنة معهم وان ما ذهب اليه بعض من طائفة
وافق فيه الخوارج من خصمائهم حجة على الكل وايضا اذ قد قلت سابقا ان مراد المصنف دعوى اجماعهم على ذلك قبل ظهور الخلاف وظهور
خلاف لا يعتد به والذي يدل على ذلك ان من المفسرين من روى خلاف ذلك كانوا متاخرين عن الثعلبي واحمد بن حنبل و
هذا لم يذكر ان الناصب ابن حجر الذي هو من اكثر هؤلاء المفسرين المخالفين الذين ادعى وجودهم واحد اسمهم بل قد كذبه في ذلك
هو امام اهل الحديث والتفسير من مشايخ مذهبه اذ قال الشيخ ابن حجر في صواعقه ان اكثر المفسرين على انها نزلت في علي وفاطمة
والحسن والحسين لتذكير ضمير عنكم الخ واما ثالثا فلان ما ذكره من المناسبة انما يجب رعايتها اذا لم يمنع منه مانع وههنا
ان تذكير ضمير عنكم ويطهركم وبعض القرائن الخارجية الاتية مانع عن ذلك فمن ذهب من المفسرين الى حمل الاية على خصوص
الازواج نظر الى تلك المناسبة ثم جعل نفسه موردا لقول الشاعر مصراع حفظت شيئا وغابت عنك اشياء على ان في
اسلوبية الايات المتعاقبة المسوقة لذكر اهل البيت والازواج دقيقة هي ان الازواج في محل واهل البيت في محل اخر عند الله تعالى
واما رابعا فلان قوله هذا نص القرآن يدل الخ ان اشار فيه بقوله هذا الى الايات التي ذكرها الناصب وهي السابقة على الاية
التي ذكرها المصنف فمسلم انها تدل على ارادة الازواج لكن لا يجديه نفعا وان اشار به الى ما يعمها واية التطهير فكون خصوصية
التطهير ايضا دالة على ذلك ظاهر البطلان بل هو نص في خلاف ذلك لما عرفت وستعرفه ولما استدل الناصب على ما فهمه من الاية
بقوله لانه مذكور في قرائن حكاية الزوجات علم ان تقريبه ان كون الاية في ازواجه لا يمنع من كون ما هو في قرينها متصلا بها بعدها وثم
سيما اذا قام الدليل على ذلك وهو تذكير ضمير عنكم ويطهركم وما روي من انه عليه السلام لما نزلت هذه الاية جمع عليا وفاطمة
والحسن والحسين عليهم السلام وجللهم بكساء فدكي فقال هؤلاء اهل بيتي فاذهب عنهم الرجس وطهرهم تطهيرا وكذا ما رواه
ههنا عن محمد بن عمران وما رواه الشيخ ابن حجر في الباب العاشر من صواعقه حيث قال في مسلم عن زيد بن ارقم انه صلى الله عليه
واله قال اذكركم الله في اهل بيتي قلنا لزيد من اهل بيته نساؤه قال لا ايم الله ان المراة تكون مع الرجل العصر من الدهر ثم يطلقها
فترجع الى ابيها وقومها اهل بيته اصله وعصبته الذين حرموا الصدقة بعده وهو مذكور في جامع الاصول ايضا وقوله
يفهم من قول زيد ان المراة تكون مع الرجل العصر من الدهر الخ ان اطلاق اهل البيت على الازواج ليس على اصل وضع اللغة وانما
هو اطلاق مجازي ويمكن ان يكون مراده ان الذي ينبغي ان يراد في امثال هذا الحديث من اهل البيت اهله وعصبته الذين
نسبتهم منه اصلا دون الازواج وعلى التقديرين فهو مؤيد للمطلوب وذكر سيد المحدثين جمال الملة والدين عطاء الله الحسيني
في كتاب تحفة الاحباء خمس احاديث اثنان منها من المسند ان ام سلمة رضي الله عنها نقلت من رسول الله لكن احدهم
نقله من جامع الترمذي وذكر ان الحاكم حكم بصحته قد اشتمل على انه لما قال النبي صلى الله عليه واله ما ادخل عليا وفاطمة
والحسن والحسين عليهم السلام في العباء قالت ام سلمة رضي الله عنها يا رسول الله الست من اهل بيتك قال انك على خير او الى خير والثالث
الثالث هو الذي نقله من كتاب المصابيح في بيان شان النزول لابي العباس احمد بن الحسن المفسر الضرير الاسفرايني ان النبي صلى الله
عليه السلام لما ادخل عليا وفاطمة وسبطيه في العباء قال اللهم هؤلاء اهل بيتي وعترتي واطهار عترتي واطائب ارومتي من لحمي ودمي اليهما
الي فاذهب عنهم الرجس وطهرهم تطهيرا وكرر هذا الدعاء ثلثا قالت ام سلمة رضي الله عنها قلت يا رسول الله وانا معهم قال
انك الى خير وانت من خير ازواجي انتهى قال السيد قدس سره فقد تحقق من هذه الاحاديث ان الاية انما نزلت في شان الخمسة
عليهم السلام ولهذا يقال لهم آل العباء ونعم ما قال من اهل الكمال شعر على الله في كل الامور توكلي وبالخمس اصحاب العباء توسلي
محمد المبعوث حقا وبنته وسبطيه ثم المقتدى المرتضى علي ان قيل ما ذكر من الاحاديث معارض بما روي عن ام سلمة من انها قالت
لرسول الله صلى الله عليه واله الست من اهل البيت فقال بلى ان شاء الله قلت لا نسلم صحة سندها ولو سلم فقول انها نزلت فيه

ايمن اسم وضع للقسم بضم الميم والنون وربما حذف منه النون فقيل ايم الله بفتح الهمزة وكسرها صراح

عصبة بالضم گروه از ده تا چهل صراح

نعم وانه مرتفع وشرف لنفسها افلا تسمع قولها وجدها ولو سلم تقول ان كونها من اهل البيت وقد علق كونها بمشية الله تعالى
لم يكن من اهل البيت جزما مع انها لو كانت منهن لما سألت لانها من اهل البيت والترجيح معنا بعد التعارض ونقول العرف ايضا
فان اهل البيت في العرب هم قرابته من عترته لا الزوجه بدليل سبق الفهم الى ذلك وهو السابق الى فهم اهل كل عصر والمتداول في استعمالهم
ولذا لم يأخذ بذكر اهل بيت النبي صلى الله عليه وآله في شعر او غيره الا وهو يريد من ذكرناه لا ازواجه ولا يمكن انكار هذا ثم اقول
ان المغلطة للجمهور في هذا المقام انما نشأ من حملهم البيت في الاية والحديث على البيت المبني من الطين والخشب المشتمل على الحجر
التي كان يسكنها النبي صلى الله عليه وآله وسلم مع اهل بيته وازواجه اذ لو اريد بالبيت ذلك لاحتمل ما هو وكرهه لكن المراد
باهل البيت على طبق قولهم اهل الله واهل القرآن واهل بيت النبوة ولا ريب ان هذا منوط بحصول كمال الاهلية والاستعداد
لشرف التقييس والتعيين من الله ورسوله على المتصف به كما وقع في الاية والحديث ولهذا احتاجت ام سلمة الى السؤال عن ادخالها
في عدادهم كما مر ونظير ذلك ان المتبادر من الارث في قوله تعالى وورث سليمان داود هو ارث المال وقد قيل المراد به ارث النبوة
والعلم ثم وفوق ما ذكرناه كلام وهو انه لا يبعد ان يكون اختلاف اية التطهير مع ما قبلها على طريق الالتفات من الازواج الى النبي
صلى الله عليه وآله وسلم واهل بيته عليهم السلام على معنى ان تأديب الازواج وترغيبهن الى الصلاح والسداد من توابع اذهاب الرجس
والدنس عن اهل البيت عليهم السلام فحاصل نظم الاية على هذا ان الله تعالى رغب ازواج النبي صلى الله عليه وآله الى العفة والصلاح
بانه انما اراد ان يجعلكم معصوما يا اهل البيت ومن التوابع ان يكون المنسوب الى المعصوم عفيفا صالحا كما قال والطيبات للطيبين
بينا ان الدليل على ان هذه الايات نزلت دفعة واحدة بهذا الترتيب او كانت في اللوح بهذا الوجه ولم لا المانع من ان يكون قوله
انما يريد الله الاية نزلت في غير الوقت الذي نزلت فيه اقمن الصلوة وآتين الزكوة ويكون عثمان او غيره جعلها في هذا الموضع ظنا منه
ان المناسب بها او استحسانها في الترتيب وليس يمكن انكار هذا لان من المعلوم انه وقع اختلاف كثير في ترتيب المصاحف حتى اصطلح
الناس على مصحف عثمان والاختلاف انما هو في الترتيب البتة لان القرآن سور كما لا يخفى واما ثانيا فلانا نقول الناصب الرجس فيما نحن
فيه ليس ههنا محمولا على الطهارة من كل الذنوب الا مردود بان الرجس لا يحمل على الطهارة والطهر بطلان ذلك وانما يحمل الطهارة على
الطهارة من الرجس وايضا الذي حمل الطهارة على الطهارة من كل الذنوب انما حمله عليه على تقدير ان يكون المراد من اهل البيت المذكورين
في الاية الخمسة من آل العبا لا على تقدير ان يكون المراد منها الازواج فنفي كون الطهارة محمولا على الطهارة من كل الذنوب على التقدير الذي
نقل عليه الذكره واما ثالثا ما ذكره من انا لا نسلم ان عليا ادعى الامامة لنفسه فقد تقدم الاستدلال عليه مفصلا واما رابعا
فلان ما ذكره بقوله ثم لو كان الرجس محمولا على الذنب لكانت صحابته مأخوذة بذنبها وقت جمل الآية متى اخذ ما هو
لا يدل على ان ... الاية فرض محال ومن الجائز ان يستلزم محال محالا آخر فافهم وتدبر ومما ينبغي ان ينبه عليه ان الخبيثة في الاية
لدوام عليها بقوله تعالى انما يريد الله الاية انما هو خبر عن وقوع الفعل خاصة دون الارادة التي يكون بها لفظ الامر
كقوله تعالى يريد الله ليبين لكم وقوله تعالى يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر لفظه عام في الايتين فلو لم يكن بين اية التطهير و
بين هاتين الايتين فرق لما كان لتخصيصها باهل البيت عليهم السلام معنى لانه جل جلاله اراد بها المدح لهم ولا يحصل المدح الا بوقوع
الفعل لا يتوهم ان حدوث الاذهاب لا يكون الا بعد الثبوت فقوله تعالى ليذهب عنكم الرجس يكون دالا على انه كان ثابتا فيهم
لانه مدفوع بان مبنى هذا القول على الخيال الذهني فلا يكون ثابتا فيهم الا ترى انك تقول للمخاطب اذهب الله عنك
المرض وان لم يكن ذلك عن حصول فيه فهذه الاية تزيل الخيال الذي يتصوره الانسان في ذهنه هذا وسيجيء بحث الاجماع من
محل الفقه عند استدلال المصنف على حجية اجماع اهل البيت عليهم السلام بهذه الاية بما اخترع الناصب هناك من نظير هذه الاية
رتبنا سائر الناس مع التنبيه على ما يلزم من كفره بالله تعالى وبغضه وعداوته لاهل البيت عليهم السلام نعوذ بالله منها
ان الله ... لنا في تحقيق هذه الاية رسالة منفردة تفيد زيادة استبصار في المرام فعليه بها وبالله التوفيق
قال المصنف رفع الله درجته الرابع قوله تعالى قل لا اسئلكم عليه اجرا الا المودة في القربى روى الجمهور في الصحيحين واحمد بن حنبل

في مسنده والثعلبي في تفسيره عن ابن عباس رضي الله عنه قال لما نزلت قل لا أسألكم عليه أجرا إلا المودة في القربى قالوا يا رسول الله
من قرابتك الذين وجبت علينا مودتهم قال علي وفاطمة وابناهما ووجوب المودة يستلزم وجوب الطاعة انتهى وقال
الناصب خفضه الله قول المفسرين اختلفوا في معنى الآية فقال بعضهم الاستثناء منقطع والمعنى لا أسألكم على تبليغ الرسالة أجرا لكن المودة
في القربى حاصلة بيني وبينكم ولهذا سعوا واجتهدوا في عداوتكم وتبليغ الرسالة إليكم وقال بعضهم الاستثناء متصل والمعنى لا أسألكم
عليه أجرا سوى الأجور المودة لكم في قرابتي وظاهر الآية على هذا المعنى شامل لجميع قرابات النبي صلى الله عليه وآله ولو خصصناه بمن
ذكر لا يدل على خلافة علي عليه السلام بل يدل على وجوب مودته ونحن نقول إن مودته واجبة على كل المسلمين والمودة تكون مع الطاعة
ولا كل مطاع يجب أن يكون صاحب الزعامة الكبرى والعجب من هذا الرجل أنه يستدل على المطلوب بكلام في غاية البعد من الدلالة
ومع ذلك يرى هذا انتهى وأقول الظاهر أن تردد في اختلاف المفسرين من الناصب الذي ليس له خلاق لما تقرر عند المحققين من أهل
العربية والأصول أن الاستثناء المنقطع مجاز وواقع على خلاف الأصل وأنه لا يحمل على المنقطع إلا لتعذر المتصل ولهذا أعرضوا عن الظاهر
الذي هو المتبادر الحاصل مخالفين له لغرض الحمل على المتصل الذي هو الظاهر من الاستثناء كما صرح به الشارح العضدي حيث
قال واعلم أن المتصل أظهر فلا يكون مشتركا ولا للمشترك بل حقيقة فيه ومجاز في المنقطع فلذلك لم يحمله علماء الأمصار
على المنفصل إلا عند تعذر المتصل حتى عدلوا للحمل على المتصل عن الظاهر وخالفوه ومن ثم قالوا في قوله له عندي مائة درهم إلا ثوبا
على أن الاستثناء معناه إلا قيمة ثوب أو قيمة شاة فيكون الإضمار وهو خلاف الظاهر ليصير متصلا ولو كان في المنقطع ظاهرا لم
يرتكبوا مخالفة الظاهر حذرا عنه انتهى وأما ما ذكره من أن ظاهر الآية على هذا المعنى شامل لجميع قرابات النبي صلى الله عليه وآله
وسلم لكن الحديث الصحيح خصصهم بعلي وفاطمة وابنيهما عليهم السلام كما مر بلا حاجة أحد إلى تكلف التخصيص بمجرد الاحتمال وقوله
ولو خصصناه لا يدل على ما ينبغي فمحصول وأما ما ذكره من أنه لا يدل على خلافة علي عليه السلام ففيه أنه تصريح أو تجاهل بعض ما مر من
دلالة الآية على أن مودة علي عليه السلام واجبة بمقتضى الآية حيث جعل الله تعالى أجر الإرسال الذي يستحق به الثواب الدائم مودة ذوي
القربى وإنما يجب ذلك مع عصمتهم إذ مع وقوع الخطأ منهم يجب ترك مودتهم لقوله تعالى لا تجد قوما يؤمنون بالله واليوم الآخر
يوادون من حاد الله ورسوله الآية وغير علي عليه السلام ليس بمعصوم بالاتفاق فتعين أن يكون هو الإمام وقد روى ابن حجر في الباب
العاشر من صواعقه عن الإمام الشافعي شعرا في وجوب ذلك برغم أنف الناصب الهالك وهو قوله شعر يا أهل بيت رسول الله
حبكم : فرض من الله في القرآن أنزله : كفاكم من عظيم القدر أنكم : من لم يصل عليكم لا صلاة له : على أن إقامة الشيعة الدليل على إمامة
علي عليه السلام على أهل السنة غير واجب بل يكفي لاتفاق أهل السنة معهم على إمامته بعد رسول الله صلعم غاية الأمر أنهم يقولون
بالواسطة وأهل السنة يثبتونها على الله المثبت دون الثلث كما تقرر في موضعه الآن يرتكبوا خرق الإجماع بالكلية أما إمامته فحينئذ
يجب على الشيعة إقامة الدليل والله الهادي إلى سواء السبيل قال المصنف رفع الله درجته الخامس قوله تعالى ومن الناس
من يشري نفسه ابتغاء مرضات الله قال الثعلبي وروى ابن عباس أنها نزلت في علي عليه السلام لما هرب النبي صلى الله عليه وآله
من المشركين إلى الغار خلفه لقضاء ديونه ورد ودائعه فبات على فراشه وأحاط المشركون بالدار فأوحى الله تعالى إلى جبرئيل و
ميكائيل إني قد آخيت بينكما وجعلت عمر أحدكما أطول من عمر الآخر فأيكما يؤثر صاحبه بالحياة فاختار كل منهما الحياة فأوحى الله
إليهما أفلا كنتما مثل علي بن أبي طالب آخيت بينه وبين محمد فبات على فراشه يفديه بنفسه ويؤثره بالحياة اهبطا إلى الأرض فاحفظاه
من عدوه فنزلا فكان جبرئيل عليه السلام عند رأسه وميكائيل عليه السلام عند رجليه فقال جبرئيل بخ بخ من مثلك يا ابن أبي طالب
يباهي الله تعالى بك الملائكة انتهى وقال الناصب خفضه الله قول المفسرين أن الآية نزلت فيمن قال كثير منهم ونزلت في صهيب
الرومي وأنه كان رجلا غريبا بمكة فلما هاجر رسول الله صلى الله عليه وآله قصد الهجرة فمنعه قريش من الهجرة فقال يا معشر قريش إنكم
تعلمون أني كثير المال فلئن تركت لكم أموالي فدعوني أهاجر في سبيل الله ولكم مالي فلما هاجر وترك الأموال أنزل الله هذه الآية فلما
دخل على رسول الله صلى الله عليه وآله قرأ عليه الآية وقال له ربح البيع وأكثر المفسرين على أنها نزلت في الزبير بن العوام والمقداد بن

الأسود

... ما بعثه رسول الله صلعم لينزلوا خبيب ابن العدي من خشبته التي صلب عليه وكان صلب بمكة وحوله اربعون من المشركين
فبايعتهم على ان نزلاه فانزل الله الاية ولو كان ذلك في شان امير المومنين عليه السلام فهو يدل على فضله واجتهاده في طاعة
النبي صلى الله عليه وآله وبذل الروح له وكل هذه مسلمة لا كلام لاحد فيه ولكن ليس هو بنص في امامته كما لا يخفى انتهى واقول
ان فخر الدين الرازي ونظام الدين النيشابوري في تفسيرهما ان الاية نزلت في شان علي عليه السلام كما رواها الثعلبي ورووا
انها نزلت في شان صهيب عن سعيد بن المسيب وهو شقي فاسق من اعداء اهل البيت عليهم السلام كما يستفاد من كتب الجمهور
ايضا من جملة اثار عداوته ما روي انه لم يصل على جنازة علي بن الحسين عليه السلام مع اخبار [illegible] بذلك وخطاب الشقي
الى ابيه مسكور مذكور في موضعه مع انه لا ارتباط لهذه الرواية بمدلول الاية لان مدلولها بذل النفس والروح ومدلول الرواية بذل
المال واين هذا من ذلك وهذا ايضا من جملة امارات عداوة الشقي حيث لم يرض بصرف الرواية المتضمنة لمنقبة علي عليه السلام
اليه ولم يرض بل صرفها عنه الى عبد سوء رومي علم انه ايضا من اعداء اهل البيت عليهم السلام ولعل الناصب لما تفطن بعدم
ارتباط وضعه بما من تلقاء نفسه في شان الزبير والمقداد على وجه يرتبط بالمراد والله الهادي الى السداد [illegible] ولكن ليس هو
من نص [illegible] فمكابرة صريحة لانه اذا قال له جبرئيل في هذه القضية من مثلك يا ابن ابي طالب وقد دل هذا على انتفاء مثل له في
[illegible] في اصحاب النبي صلى الله عليه وآله فقد صار نصا في تعيينه للامامة دون من لا يماثله في شيء كما هو صريح الكلام في تفضيل
المفضول [illegible] فتذكر ولنعم ما اشار بعض فضلاء شعرائنا الى تفضيل فضيلة تمكن علي عليه السلام على فراش النبي صلى الله عليه
وآله ليلة الهجرة بقوله نظم بنست درجت امامت معتبر قول فضول ـ درشب هجرت كه خوابيد است بر جاي رسول
قال المصنف رفع الله درجته السادس آية المباهلة اجمع المفسرون على ان ابناءنا اشارة الى الحسن والحسين عليهما
السلام ونساءنا اشارة الى فاطمة عليها السلام وانفسنا اشارة الى علي عليه السلام فجعله الله نفس محمد صلى الله عليه وآله
والمراد المساواة ومساوي الاكمل والاولى بالتصرف اكمل واولى بالتصرف وهذه الاية من ادل دليل على علو رتبة مولانا امير المومنين
عليه السلام لانه تعالى حكم بالمساواة لنفس رسول الله صلى الله عليه وآله وانه تعالى عينه في استعانة النبي صلى الله عليه وآله
في الدعاء واي فضيلة اعظم من ان يامر الله تعالى نبيه بان يستعين به على الدعاء اليه والتوسل به ولمن حصلت هذه المرتبة
انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول كان عادة ارباب المباهلة ان يجمعوا اهل بيتهم وقراباتهم لتشمل البهلة سائر اصحابهم فجمع
رسول الله صلى الله عليه وآله اولاده ونساءه والمراد بالانفس ههنا الرجال كانه امر بان يجمع نساءه واولاده ورجال اهل بيته فكان
النساء فاطمة والاولاد الحسن والحسين والرجال رسول الله وعليا عليهم السلام واما دعوى المساواة التي ذكرها فهي باطلة قطعا
وبطلانها من ضروريات الدين لان غير النبي صلى الله عليه وآله من الامة لا يساوي النبي اصلا ومن ادعى هذا فهو خارج عن الدين
وكيف يكون المساواة والنبي صلى الله عليه وآله نبي مرسل خاتم الانبياء افضل اولي العزم وهذه الصفات كلها مفقودة في علي
نعم لامير المومنين علي عليه السلام في هذه الاية فضيلة عظيمة وهي مسلمة ولكن لا يصير دالة على النص بامامته انتهى
واقول يتوجه عليه وجوه من الكلام منها انه اذا كان عادة ارباب المباهلة ان يجمعوا اهل بيتهم وقراباتهم لتشمل البهلة سائر
اصحابهم كما اعترف به الناصب دون من يعتقد مزيد عناية الله تعالى فيهم فلم خالف النبي صلى الله عليه وآله هذه العادة
ولم يجعل البهلة شاملة لجميع قراباته واصحابه من بني هاشم والمطلب بل خص من النساء فاطمة ومن الرجال عليا ومن الاولاد سبطيه
فحيث خالف العادة المالوفة وخص الاربعة بالمباهلة علم ان الباقي من قراباته لم يكونوا في مكان القرب من الله ومزيد عنايته فيهم
ولو كان العادة الشمول والتعميم كما ذكره الناصب الزنيم لاعترض عليه النصارى الذين كانوا طرف المباهلة بمخالفته صلعم
لتلك العادة ولاحتجوا عليه بذلك ولما تواطؤا الرجال رسول الله صلعم وعلي فقد قصد فيه حمل لفظ الانفس على حقيقته لجمع
[illegible] علم ان النبي صلعم في مثل هذا الخطاب لا يدخل تحت الامر كما عرف في الاصول ومنها ان ما ذكره من ان مساواة [illegible] النبي صلعم
[illegible] من الدين خروج عن الحق واليقين وذهول عن معرفة امير المومنين وسيد الوصيين واخي سيد المرسلين واسكتك [illegible]

بعد الاستبعاد عن ذلك من انه كيف يكون المساواة و النبي صلى الله عليه وآله مرسل خاتم الانبياء افضل اولي العزم فعليه ان هذا كناية
عن غاية الاختصاص و القرب و المحبة لانه اذا كملت المحبة بين اثنين يقال انهما متحدان معنى وان افترقا صورة و غاية ما يلزم من
ذلك المساواة في الدرجة لا في النبوة ومن البين انه لو لم يكن علي عليه السلام مرتبة ومقاربة على الحد المذكور لما اجرى الله تعالى عليه
نفس الرسول ولما كان علي عليه السلم ولا ولديه الصغيرين عليهم السلام اولى من اخيه جعفر وعقيل بشأن التساوي بهم في القرابة ثم ما ذكره هنا
ايضا مما ذكره الناصب من ان عادة ارباب المباهلة ان يجمعوا اهل بيتهم وقراباتهم الخ والحاصل ان النبي صلى الله عليه وآله لما كان واثقا
بعدل الله سبحانه بما نفاه على غاية الوثوق استعان في المباهلة التي هي الدعاء من الجانبين بهلاك الاخر وبالبعد عن رحمة الله تعالى
بجماعة يتميز جميع فضيلة و منزلة عند الله تعالى لدعائهم في المباهلة من اثر كثيرة الا ان ثاثيل الدخل في الاستجابة كما علم من سنة النبي صلى الله عليه
وآله ايضا انه ترك دعوة من يساويهم في الفضل عند الله تعالى من النبي صلى الله عليه وآله الخلال بشدة الاهتمام في امر الدين والنبي صلى الله
عنه ومما يدل على استعانته صلعم بهم في المباهلة قوله لهم ثم نبتهل بصيغة الجمع وما ذكره القاضي البيضاوي في تفسيره وغيره من انه روي
من ان رسول الله صلعم قد غدا محتضنا الحسين اخذا بيد الحسن وفاطمة تمشي خلفه وعلي خلفها وهو يقول اذا انا دعوت فامنوا
وكذا مما قال اسقف النصارى وهو السيد في الحارثة حين تقدم رسول الله صلى الله عليه وآله وجثى على ركبتيه والله جثا الانبياء
للمباهلة يا معشر النصارى اني لارى وجوها لو سالوا الله ان يزيل جبلا من مكانه لازاله فلا تباهلوا فتهلكوا الخ
ويؤيد دلالة الاية على افضلية علي عليه السلم ما في كتاب الصواعق المحرقة لابن حجر رواية عن الدارقطني ان عليا عليه السلام يوم الشورى
احتج على اهلها فقال لهم انشدكم الله هل فيكم احد اقرب الى رسول الله في الرحم مني ومن جعله نفسه وابناءه ابناءه ونساءه
غيري قالوا اللهم لا الحديث وايضا نقول ليس المراد من النفس حقيقة الاتحاد بل المراد المساواة فيما يمكن المساواة فيه من الفضائل
والكمالات لانه اقرب المعاني المجازية الى المعنى الحقيقي فيحمل عليها عند تعذر الحقيقة على ما هو قاعدة الاصول ولا شك ان الرسول
افضل الناس اتفاقا ومساوي الافضل افضل ويمكن ان يقال ايضا ان مراد المصنف بالمساواة المساواة في الصفات النفسية وحينئذ
نقول ان اراد الناصب بكون نبينا مرسلا خاتم النبوة بعثه على الوجه المذكور فظاهر ان هذا ليس من صفات النفس كما
صرح به الغزالي في المنخول حيث قال ليست الاحكام للافعال صفات ذاتية وانما معناها ارتباط خطاب الشارع بها امرا ونهيا
حثا وزجرا فالمحرم هو المقول فيه لا تفعلوه والواجب هو المقول فيه لا تتركوه ومعلوم ان النبوة ليست ذاتية نفسية للنبي صلى الله عليه
وسلم ولكنها اعتبار حصل له بسبب تخصيص خطاب التبليغ انتهى وان اراد به الصفة الكاملة النفسية التي تبعث عنه البعث على الوجه
المذكور ويقتضي المساواة في الدرجة فلا يسلم ان تلك الصفة وتلك الدرجة حاصلة لامير المؤمنين عليه السلام غاية الامر انه لخصوصية
خاتمية نبينا صلى الله عليه وآله منعت عن بعثه على الوجه المخصوص وعن اطلاق الاسم عليه شرعا كما قيل مثله في منع اطلاق اسم
الجوهر بمعنى الموجود لا في موضوع على الله سبحانه وليس هذا بابعد مما يرويه اصحاب هذا الناصب الشقي في شأن ابي بكر من ان النبي
قال انه ابوبكر فرس رهان و في شأن عمر انه قال صلى الله عليه وآله لو كان بعدي نبي لكان عمر بن الخطاب رواه في المشكوة عن
وما ذكره الناصب من ان هذه الاية ليست دالة على النص بامامته فمردود بان النص لم يحصر مطالب هذا الباب في النص
علي عليه السلام بل المذكور صرح به سابقا في عنوان مسلكين فيه من المبحث الرابع في اقامة الدليل على الامامة اعم من ان يكون دالا على
او شرائطها لو انها من العصمة و الافضلية و استجماع الفضائل على وجه لا يلحقه غيره فيه وقد علم ذلك صاحب المواقف حيث قال
واعلم ان الشيعة في اثبات افضليته على مسلكان الاول ما يدل على كونه افضل اجمالا وهو وجوه الاول اية المباهلة الثاني خبر الطير
الثاني ما يدل على كونه افضل تفصيلا وهو ان فضيلة المرء على غيره انما يكون بما له من الكمالات وقد اجتمع في علي منها ما تفرق في
غيره من الصحابة وهي امور العلم الخ ثم قال صاحب المواقف بعد ذلك والجواب عن المسلكين انه لا يدل على
ونفي الافضلية فلا كيف مرجعها الى كثرة الثواب والكرامة عند الله وذلك يعود الى الاكتساب الطاعات والاخلاص فيها
يعود الى النصرة الاسلام وساترهم في تقوية الدين ونشر العلوم كما في السير ان ابا بكر رض لما اسلم اشتغل بالدعوة الى الله فاسلم على يده

حضانة بالكسر در كنار گرفتن ... صراح

الجثو ... صراح

تشدتك بالله ... صراح

... صراح

عليه وآله مخاطباً لأصحابه انكم ستحرصون على الامارة وانها ستكون ندامة يوم القيمة فنعم المرضعة وبئست الفاطمة الحديث وقد اشتمل
الحديث على توجيه البخاري في الاحكام والسنن في ستحرصون للاستقبال كما في ستكون ويكون المراد بيان حرصهم عليها بعد النبي
ويحتمل ان يكون للتأكيد كما في قوله تعالى سنكتب ما قالوا الاية والمراد بيان شدة حرصهم على ذلك وكرر لفظة ان في قوله وانها
وبيان انه لا بد وان يقع البتة انتهى وقد انصف واعترف شارح المقاصد بظهور ما وقع بين الصحابة من التشاجر والجدال فقد
الفوز لكل المبتدع وانه لا ينفع في اصلاحهما ما تكلفه ان اصب من التاويلات الباردة الصادرة من الجماعة والقرابة ولنذكر كلام
شارح المقاصد قصراً للمسافة على الناظر الذي يطول عليه الرجوع وليتم به الاشارة ولا يعرى من حجج فنقول ان
بالحق تعالى رضا انه ان ما وقع بين الصحابة من المحاربات والمشاجرات على الوجه المسطور في كتب التواريخ والمذكور على السنة الثقات
يدل بظاهره على ان بعضهم قد حاد عن طريق الحق وبلغ حد الظلم والفسق وكان الباعث عليه الحقد والعناد والحسد واللداد
وطلب الملك والرياسات والميل الى اللذات والشهوات اذ ليس كل صحابي معصوما ولا كل من لقي النبي صلى الله عليه وآله بالخير
موسوما الا ان العلماء لحسن ظنهم باصحاب رسول الله صلى الله عليه وآله ذكروا لها محامل وتأويلات بها تليق وذهبوا الى انهم
محفوظون عما يوجب التضليل والتفسيق صونا لعقائد المسلمين من الزيغ والضلالة في حق كبار الصحابة سيما المهاجرين منهم
والانصار المبشرين بالثواب في دار القرار واما ما جرى بعدهم من الظلم على اهل بيت النبي عليهم السلام فمن الظهور بحيث لا مجال للاخفاء
ومن الشناعة بحيث لا اشتباه على الاراء وتكاد تشهد به الجماد العجماء ويبكي له من في الارض والسماء وتنهد منه الجبال وتنشق
منه الصخور ويبقى سوء عمله على كر الشهور والدهور فلعنة الله على من باشر او رضي او سعى ولعذاب الاخرة اشد وابقى انتهى
واما الحادي عشر فلان اشعاره بان الحق هو الذي عليه السواد الاعظم من الامة مردود بان اتفاق السواد الاعظم يعني اكثر
ما تيهم ان يحسب سوداء الله مرجحة مما لا يركن الى الصبارة الا القلوب الساذجة والانفس الخالية من معرفة الحق واليقين العقلي
قوله صلى الله عليه وآله كلهم في النار الا واحدة وانه دخل على ان الناجي قليل بل نادر بالنسبة الى الكثير من الهالكين وقد نص الله
على ذلك في كتابه العزيز بقوله وقليل ما هم وقليل من عبادي الشكور وما آمن معه الا قليل وان تطع اكثر من في الارض يضلوك عن
سبيل الله ولكن اكثر الناس لا يؤمنون الى غير ذلك ولو كان النبي صلى الله عليه وآله وسلم اراد بالسواد الاعظم بقوله عليكم بالسواد
الاعظم الكتاب والعترة كما هو ترتيبه له مخصوص من مولانا امير المؤمنين عليه السلام كما يشعر به كلام الزمخشري وفخر الدين الرازي في تفسيرهما
لما روي في شأنه عليه السلام من قوله تعالى وتعيها اذن واعية على ما سيذكر في المبحث فانهما قالا ان قيل لم قال اذن واعية على
التوحيد والتنكير قلنا للايذان بان الوعاة فيهم قلة وتوبيخ الناس بقلة من يعي منهم والدلالة على ان الاذن الواحدة اذا وعت
السواد الاعظم وان ما سواها لا يلتفت اليهم وان امتلأ العالم منهم انتهى فظهر ان الحديث النبوي لنا لا علينا ويمكن ان يحمل على انه
سلم انه قال ذلك في بعض الغزوات اشارة الى طائفة من عسكره بالقصد والتعرض لجماعة كثيرة من جيش العدو والمجتمعين
للحرب كما نقل ابن اعثم في الفتوح نظير هذه العبارة عن علي عليه السلام في حرب صفين حيث قال انه في بعض ايام صفين قصد
معوية جماعة من قبائل يحصب وكندة ولخم وجذام مع ذي الكلاع الحميري وقال لهم اخرجوا واقصدوا بحريك همدان خاصة
علي عليه السلام بذلك الخبر همدان عن ذلك وقال لهم عليكم بهذا الخيل فان معوية قد قصدكم بهذه الخاصة دون غيركم انتهى واما الثاني
عشر فلانه قد اعدمنا ما قدمنا من عدم وجوب العصمة وصيانا عن ظلمات العدم وكذا ما قدمنا في جواب الدليل الثاني من عدم
اشتراط النبي من الاسلام معصية وتستدل على الاشتراط ههنا بقوله تعالى لا ينال عهدي الظالمين في جواب ابرهيم عليه السلام
حيث سأل الامامة لذريته بقوله ومن ذريتي الاية تقرير الاستدلال ان لفظة من تبعيضية كما هو الظاهر ومع
وحينئذ نقول ان سؤال الامامة اما ان كان لبعض ذرية المسلمين العادلين مدة عمرهم او لذرية الظالمين في تمام عمرهم
او لذرية المسلمين العادلين في بعض ايام عمرهم الظالمين في بعض الاخر لكن لا يكون مقصوده عليه السلام اسالة في تمام
عمرهم ولا الثاني من ذلك فعلى الاول يلزم عدم مطابقة الجواب للسؤال وعلى الثاني يلزم طلب الخليل ان ينتسب الجليل الظالم جل

وطلحة بن عبيد الله والزبير وسعد بن وقاص وعثمان بن مظعون فتقوى بهم الاسلام وكان دائما في ملازمة الكفار واعلاء الدين
قبل بعثة النبي وبعد وفاته صلعم واعلم ان مسئلة الافضلية لا مطمع فيها في الجزم واليقين اذ لا دلالة للعقل بطريق الاستقلال على
الافضلية بمعنى الاكثرية في الثواب بل مستندها النقل وليست هذه المسئلة مسئلة يتعلق بها عمل فيكتفى فيها بالظن الذي هو كاف في الاحكام
العملية بل هي مسئلة علمية يطلب فيها اليقين والنصوص المذكورة بعد تعارضها لا تفيد القطع على ما لا يخفى على منصف لانها باسرها
اما آحاد او ظنية الدلالة مع كونها متعارضة ايضا وليس الاختصاص بكثرة اسباب الثواب موجبا لزيادته قطعا بل ظنا لان الثواب تفضل
من الله فله ان لا يثيب المطيع ويثيب غيره وثبوت الامامة وان كان قطعيا لا يفيد القطع بالافضلية بل غايته الظن كيف
ولا قاطع على بطلان امامة المفضول مع وجود الفاضل لكنا وجدنا السلف قالوا بان الافضل ابو بكر ثم عمر ثم عثمان ثم علي عليه السلام وحسن
ظننا بهم يقضي بانهم لو لم يعرفوا ذلك لما اطبقوا عليه فوجب علينا اتباعهم في ذلك القول وتفويض ما هو الحق فيه الى الله تعالى
وقد يراد بالتفضيل اختصاص احد الشخصين عن الآخر اما باصل فضيلة لا وجود لها في الآخر كالعالم والجاهل واما
بزيادتها ككونه اعلم مثلا وذلك ايضا غير مقطوع به فيما بين الصحابة اذ ما من فضيلة يبين اختصاصه بواحد منهم الا
ويمكن بيان مشاركة غيره له فيها وبتقدير عدم المشاركة فقد يمكن بيان اختصاص الآخر بفضيلة اخرى ولا سبيل الى الترجيح
بكثرة الفضائل لاحتمال ان يكون الفضيلة الواحدة ارجح من فضائل كثيرة اما لزيادة شرفها في نفسها او لزيادة كميتها فلا جزم في الافضلية
بهذا المعنى ايضا انتهى وقال شارح العقائد النسفية واما بعد فقد وجدنا دلائل الجانبين متعارضة ولم نجد هذه المسئلة مما يتعلق به
شيء من الاعمال او يكون التوقف فيه مخلا بشيء من الواجبات وكان السلف كانوا متوقفين في تفضيل عثمان حيث جعلوا من علامات
السنة والجماعة تفضيل الشيخين ومحبة الختنين والانصاف انه ان اريد بالافضلية كثرة الثواب فللتوقف جهة وان اريد كثرة ما
يعده ذوو العقول من الفضائل فلا انتهى واقول في الكل نظر واما ما ذكره صاحب المواقف فلانه لا يخفى على من له ادنى عقل وتمييز
ان الثواب الذي هو عوض عن العبادة على وجه التعظيم ليس غير الفضائل والكمالات التي لا شك في انها اكثر تحققا في علي عليه السلام
منه لكان مخصوصا به فلا معنى لان يكون لغيره عزة وكرامة وثواب اكثر منه واما ما ذكره من ان ابا بكر لما اسلم اشتغل بالدعوة
حتى اسلم بدعوته عثمان الخ ففيه ان جميع من اسلم قبل الهجرة لم يزيدوا على اربعين رجلا اكثرهم قد اسلموا بدعوة رسول الله صلى الله عليه
وآله وعلى تقدير اسلام هؤلاء الخمسة بيد ابي بكر كيف يقال انه اشتغل بالدعوة فان هذا انما يقال اذا اجاب دعوة الشخص
جماعة كثيرة من الناس لا خمسة ولا ستة بل لم يصرح احد بذلك لاستغرابه وعلى تقدير تسليم استقامة ذلك فقد اسلم على يد
علي عليه السلام الوف من العرب والعجم ومنهم طوائف همدان من اهل اليمن باسرها حتى روي انه لما وصل خبر علي عليه السلام الى رسول
الله صلى الله عليه وآله باسلام همدان باجمعهم خر ووقع في السجود شكرا لله تعالى وقال السلام على همدان مكررا واما ما ذكره
من ملازمة ابي بكر الكفار فهو مجرد عبارة لان الملازمة انما يطلق فيما امكن لكل من الطرفين معاودة ولم يكن من ابي بكر قبل الهجرة الا ان يعلم
الكفار بشيء فيضرب مسقنقع وينتف لحيته كما سيجيء نقله عن اوليائه وبعد الهجرة فتحاشى عن ذلك لكن لم يبارز احدا قط في شيء من
غزوات النبي صلى الله عليه وآله وقيل مدار امره الفرار من الزحف فاين ما نسب اليه من منازعة الكفار واعلاء الدين واما ما ذكره من
ان الطعن في الجزم بالافضلية بمعنى كثرة الثواب فغير مسلم لما عرفت وعلى تقدير التسليم غير مفيد في مقصوده اذ كيف يجوز
من يعقل ان يذهب الى عدم اولوية امامة من يكون متصفا بهذه الصفات الكاملة بمجرد احتمال ان يكون غيره افضل ثم وقع
من الشاهد ان العاقل يقول ان الآن في نظري هذا الشخص افضل واحق واولى بالامامة لكن ينبغي في غير ضرورة انه لا يعلمني
فلان عند الله هذا العلم اسلام من لا يكون علمه معلوما اولى واحسن ممن يكون ذلك معلوما منه وهو ظاهر جدا عند العقل وقد
دل النقل من القرآن والحديث ايضا كقوله تعالى افمن يهدي الى الحق احق ان يتبع امن لا يهدي الا ان يهدى فما لكم كيف
تحكمون فهل الذي يكون صاحب هداية وعلم بالحق احق واولى بان يقتدي به الخلق ويقتبس الحق من انوار هدايته وعلمه
ام الذي لا هداية له ولا علم الا ان يستعلم العلم والهداية من غيره فكيف يكون انتم ايها العقلاء يعني من المعلوم ان العقل يحكم بان الاول احق

صقع سپید زدن
صراح

نتف بر کندن موی
صراح

والاولى متابعة الخلق لمن اهتدى بهم واقتدى بهم وخلافه مكابرة وعناد لا يخفى على اولى النهى واما ما ذكره من ان هذه المسألة ليس مما
يتعلق بها العمل الخ ففيه انه كيف ينكر تعلق العمل بها مع امكان تاديتها الى الوقوع في تفضيل المفضول وتقديمه وتاخير من هو مقدم في نفس
الامر وهو ان لم يكن كفرا فلا اقل من ان يكون فسقا لقوله تعالى ومن كان في هذه اعمى فهو في الآخرة اعمى واضل سبيلا والعمى هو عدم العلم بكونه
فسقا وبالجملة كيف يحكم بانه مما لا يتعلق به شيء من الاعمال مع ان اكثر الخلافات بين الشيعة وجمهور اهل السنة مبنية على تعيين
وقع من هذه التفضيلية ويجب تحقيق هذه المسألة وتحصيل اليقين فيها بالعلم بمن يجب اتباعه ومن لا يجب حتى لا يقع في خطأ
واما ما ذكره من ان النصوص متعارضة فمشعر بتسليم ما بيناه سابقا من ان النصوص الواردة في شأن علي عليه السلام فيما اتفق عليها الفريقان
بخلاف ما روي في شأن غيره من الثلاثة نعم ما روي في مطاعن الثلاثة معارض بما روي من مناقبهم فافهم واما ما ذكره من ان
الاختصاص بكثرة الثواب موجب الزيادة فقطعا باطل لان الثواب تفضل من الله تعالى كما عرفته فيما سلف فلان لا يجب الطمع
ويجب غير مدفوع بما اصلناه واثبتناه سابقا من قاعدة الحسن والقبح العقليين واما ما ذكره من ان ثبوت الامامة
وان كان قطعيا لا يفيد القطع بالافضلية الى آخره فمدفوع بانه على تقدير عدم جواز امامة المفضول مع وجود الفاضل كما يحكم به
العقل السليم يكون صحة الخلافة مبنية على الاتصاف بالافضلية فالظن فيها يستلزم الظن في الخلافة فلعله لو سلم [illegible] العلم
بان امامة المفضول لا تصح مع وجود الفاضل وهو مكابرة على ما يقطع به العقل السليم بناء على الاصل في تحسين ما [illegible] العقل
من مخالفة مقتضى العقل في مسألة الامامة فلا يلتفت اليه واما ما ذكره بقوله لكنا وجدنا السلف قالوا الخ فمردود بان ذلك السلف
كانوا ممن لا يرحمهم الله ولا يزكيهم ولهم عذاب اليم بالتزام التقليد الذميم الذي رد الله عليه في كتابه الكريم معايب الكفار بقوله
عنهم انا وجدنا آباءنا على امة وانا على آثارهم مقتدون وحسن الظن بهم ما نشأ الا من قلة الفطن وضيق العطن والله من قبل ان بعض الظن
اثم بحسن الظن بهم لا يقتضي وجوب متابعتهم كما لا يخفى وبالجملة انهم بنوا الافضلية على الترتيب الوجودي في الخلافة والامامة
لا اعلم انه لو تعلق الحسين من الصحابة خلفه قبل امير المؤمنين عليه السلام لفضلوا جميع هؤلاء عليه علي عليه السلام وكيف يجب الترتيب
الصوري مرتبة وفضيلة مع ان هؤلاء لكونهم صفر اليد من الفضائل والعدد كانت نسبتهم الى علي عليه السلام نسبة الاصفار الى العدد فلا يزيد
تقدمهم الصوري عليه عليه السلام الا زيادة سكان لهم من المرتبة والمقام كما قال الشاعر رحمه الله رباعي از رتبه صوري خلافت مقصود
جز صفر نكرد اسد الله نبود گر گشت دو ثم سه صفر پيش از الف بيدست كه رتبه كدامين افزود وكان القوم مع جهلهم بعلم الميزان
جزيه شبهوا امير المؤمنين عليه السلام بالشكل الرابع حيث اسقطه بعضهم عن درجة الاعتبار لمخالفته الاول واعتبره جمهورهم
بعد الاول لموافقته معه في شرف المقدمتين عندهم وهو غصب الخلافة عن اهل البيت عليهم السلام والعدد شبهوا بالثمرتين
الثالث لموافقته معه في مقدمة اخرى وهي ترويج احكام الاولين واقتفاء سيرتهما واعتبروا عليا عليه السلام في مرتبة الرابع
لان الجمعة عليه السلام كان مخالفا للاول والثالث اصلا وراسا ولهذا لما قال له عبد الرحمن بن عوف يوم الشورى مد يدك
ابايعك على سيرة الشيخين امتنع عليه السلام عنه وقال بل بمقتضى الكتاب والسنة فعدل عنه عليه السلام الى عثمان بالشرط
فقبل منه ذلك واما ما ذكره الآمدي بقوله اذ ما من فضيلة تبين اختصاصها بواحد منهم الا ويمكن بيان مشاركة غيره
له فيها ففيه نظر ظاهر اذ بعد ما فرض اختصاص فضيلة بواحد منهم كيف يمكن بيان مشاركة غيره فيها اللهم الا ان يريد به الاشتراك
في اصل انواع تلك الفضائل لكن على نحو ان يدعي اشتراك الصديق القاري لمصرف الزعفران ونحوه مع علم البحر في العلوم العقلية
والنقلية او يدعي اشتراك من قلع باب خيبر وقتل عمرو بن عبد ود وامثاله مع من قلع باب بيته وقتل نحو الضب
في العلم والشجاعة وهذا في غاية الوهن والشناعة واما ما ذكره من انه لا سبيل الى الترجيح بكثرة الفضائل لاحتمال ان يكون فضيلة
واحدة ارجح من فضائل كثيرة الخ فيدفعه بما مر من ان الاعتبار في تعيين الامام الا الفحص عن حال من اجتمع فيه شرائط الامامة
من الفضائل والكمالات الظاهرة وانه لا التفات للعاقل الى احتمال كون غيره ممن لم يظهر منه شيء من هذه الفضائل ارجح وافضل
عند الله وفي نفس الامر بل لو اعتبر مثل هذا الخيال الفاسد لتعذر الامر على الناس في تعيين الرئيس والامام لاحتمال ان يكون

كيف

عطش صحبتين خواب كلاه شتر
صراح

صفر بالكسر خالى صراح

كالنواصب والخوارج

ضب سوسمار
صراح

حياكة بافتن جولاهگي
صراح

[illegible] وهم [illegible] ثنا ابو جهل [illegible] ابو بكر افضل من اشراف قوم مشهورين بالفضل والكرامة فيشير الى تعيين المصنف
[illegible] لبقاء الامد [illegible] الآمدي الذين يغزون كثيرا من مخالي الجهال ويطيرون من غصن الى غصن ان المنشيل من اخبار ابي بكر
[illegible] ولم [illegible] بما زعموا انه من الفضائل الظاهرة التي نسبوها اليه في الاحاديث الموضوعة في شأنه او الكلام [illegible] على ما كان
[illegible] من الفضائل الباطنة التي لا يطلع عليها احد او وقع ذلك بمجرد البخت والاتفاق وبعض الشهوة والارتفاق من غير [illegible]
[illegible] من الفضائل الظاهرية والباطنية بل كان عند ابي بكر مساويا معه في نظر من في استحقاق الخلافة فالثالث [illegible]
[illegible] والثاني يلحق بالمحال فتعين الاول وهو اعتبار العاقل في ذلك كثرة الفضائل ولم يتحقق الكثرة الا في علي عليه السلام كما هو
مذهب الملك العلام واما ما ذكره شارح العقائد فاكثر ما يقدر ما انه مشترك مع ما نقلنا من صاحب المواقف والسلف
[illegible] من الحاكمة للمدلول عليها بقوله والانصاف انه ان اريد [illegible] وهذا مردود بان الثواب الذي كان بسبب [illegible] تسليم ان الفضل
[illegible] الطاعة كما نطق به الكتاب والسنة وبينه سابقا فلا شك ان من طاعته اكثر فثوابه اكثر فحينئذ من [illegible]
[illegible] من طاعة علي عليه السلام كان اكثر ثوابا لانه عبد الله تعالى مدة عمره ولم يقع منه عصيان قط وان غيره انما عبد الله تعالى
[illegible] عمره [illegible] في كفره وعصيانه كما قال ابو سعيد [illegible] رحمه الله تعالى شعر عبد الاله غيره من جهله ما زال معتكفا
[illegible] وان لم يكن مقابلا للطاعة فليس بثواب ولا يدل على التعظيم والتفضيل الا ان كونه في مقابلة الطاعة هو الفارق بين
[illegible] والتفضيل فحينئذ ايضا لا يكون للتوقف جهة متوجهة فانه غاية [illegible] والله اعلم بحقائق الاسرار
[illegible] رفع الله درجته السابع قوله تعالى فتلقى آدم من ربه كلمات روى الجمهور عن ابن عباس قال سئل رسول الله
[illegible] عن الكلمات التي تلقاها آدم من ربه فتاب عليه قال سأله بحق محمد وعلي وفاطمة والحسن والحسين الا تبت علي فتاب عليه
قال الناصب خفضه الله اقول اختلف المفسرون في هذه الكلمات فقال بعضهم هو التسبيح والتهليل والتحميد وقال بعضهم هي
[illegible] يغفر ذنوب آدم وقال بعضهم هي الخصال العشر التي سميت خصال الفطرة وقد امر آدم بالعمل بها ليتوب الله عليه
[illegible] من الجمهور ولا نعرف هذا الجمهور ان دل على فضيلة كاملة لعلي عليه السلام ونحن نقول به ونعلم ان التوسل باصحاب العبا
[illegible] وسيلة واقرب الذرائع الى الله تعالى ولكن لا يدل على نص الامامة فخرج الدليل من مدعاه ويقيم الدلائل على فضائل علي من
[illegible] وهذه الفضائل مسلمة انتهى واقول يتوجه عليه ان موافقة بعض المفسرين من جمهور اهل السنة مع الشيعة في
[illegible] يكون تمام الحجة للشيعة على الكل كما مر بيانه والاشارة الى هذه النكتة مع رعاية الاختصار اعتمادا على الاستشهاد [illegible]
[illegible] بالقيد بقوله روى الجمهور ويطوي ذكر اسم الراوي ثم القول بان المراد من الكلمات مناسك الحج وكذا القول بانها هي
[illegible] العشرة مع خفاء صدق الكلمات عليها غير مذكور في التفاسير المشهورة ولعل الناصب قد حرف الكلم عن مواضعه كما هو دأبه
[illegible] الدنيا فان المفسرين ومنهم صاحب الكشاف انما ذكروا هذين القولين في تفسير قوله تعالى واذ ابتلى ابراهيم ربه بكلمات
[illegible] اشتباه الناصب ذكر الكلمات في الآيتين وعدم [illegible] لانه [illegible] الدين وقليل اليقين واما ما ذكره الناصب الخارجي
[illegible] من مدعاه فقد بيناه سابقا في بيان [illegible] التي يدعي ما يشهد عليه [illegible] عن طريق [illegible] او نسيانه [illegible]
[illegible] والبحث بل الاكثر من مجرد ذكر مدح لعلي عليه السلام في القرآن والتوسل [illegible] دون غيره من [illegible] فالناصب [illegible]
عليه السلام يدل على انه حبيب الله منظور له بنظرة رحمة ضرب الله لنا امثالا ونسي خلقه بل نقول ذكر فضيلة واحدة له عليه السلام
[illegible] غيره يدل على تفضيله عليه السلام في تلك الفضيلة على غيره فيكون هو [illegible] الفضيلة [illegible] وغيره مفضولا [illegible]
المصنف رفع الله درجته الثامن قوله تعالى اني جاعلك للناس اماما قال ومن ذريتي روى الجمهور عن ابن مسعود
[illegible] رسول الله صلى الله عليه وآله انتهت الدعوة الي والى علي لم يسجد احدنا قط لصنم فاتخذني نبيا واتخذ عليا وصيا انتهى
قال الناصب خفضه الله اقول هذه الرواية ليست في كتب اهل السنة والجماعة ولا احد من المفسرين ذكرها وان صح دل على ان
[illegible] رسول الله صلى الله عليه وآله والمراد بالوصاية ميراث العلم والحكمة [illegible] بشرط الامامة كما ادعاه انتهى واقول هذه فرية

يظهر

ازاله غبار شوبهت مراح

شوط لكم مراح مقدار سبيلك مراح

ردوم جيسن مراح

[illegible]

ما رواه ابن المغازلي الشافعي في كتاب المناقب باسناده الى عبد الله بن مسعود قال انكار و الاسرار انه ... والمراد بالدعوة
فيها دعوة ابرهيم عليه السلام وطلبه الامامة لذريته من الله تعالى فدلت الرواية على ان المراد بالوصاية الامامة وان سبق الكفر وعبادة الصنم
ينافي الامامة وثانيا ان الخال ايضا كما اوضحنا سابقا ينفي امامة الثلثة وتسيير فسلب الاولاد الامامة دون مراتب العلم والحكمة ...
لا يلزم من هذه الرواية عدم امامة الثلثة الا كما ان انتهاء الدعوة الى النبي صلى الله عليه وآله لا يدل على عدم نبي بعده فكذلك انتهاء الدعوة الى
علي عليه السلام لا يدل على عدم امام بعده بل اللازم من الرواية ان امام انتهى اليه الدعوة بعده ... ولا يلزم منها ...
الانتهاء ايضا لكنا نقول قوله صلى الله عليه وآله انتهت بصيغة الماضي يدل على وقوع الانتهاء عند تكلم النبي صلى الله عليه وآله
... عليه السلام ... صلى الله عليه وآله سيتم الدعوة ... الى كان كذلك لاحتمال ... اقرب ...
الى النبي صلى الله عليه وآله ... انتهائها الى علي عليه السلام لا يقال لو صح هذه الرواية لزم ان لا يكون باقي الائمة ... لانا نقول الملازمة ...
... الوصول لا الانقطاع وفي هذا الجواب مندوحة ... لا نسلم صحة هذه الرواية ... ان ابا بكر و عمر
وعثمان ليسوا ائمة ... عن هذه الرواية ما رواه الشيخ الحنفي في تفسير المدارك عند تفسير آية النجوى عن امير المؤمنين عليه السلام
انه قال سالت رسول الله صلى الله عليه وآله عن مسائل الى ان قال قلت وما الحق قال الاسلام والقرآن والولاية اذا انتهت اليك ...
... الشرط حجة عند المحققين من ائمة الاصول فيدل على ان الامامة والولاية قبل الانتهاء اليه ... فيلزم ...
كما لا يخفى قال المصنف رفع الله درجته التاسع قوله تعالى ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات سيجعل لهم الرحمن ودا
عن ابن عباس قال نزلت في امير المؤمنين علي عليه السلام قال الود المحبة في قلوب المؤمنين انتهى وقال الناصب خفضه الله
ليست هذه الرواية في تفاسير اهل السنة وان صحت دلت على وجوب محبته وهو واجب بالاتفاق ولم يثبت به النص
وهو المدعى انتهى واقول الرواية مذكورة في تفسير الرازي وتفسير النيسابوري وفي كتاب صواعق المحرقة لابن حجر المتأخر وفيه ما يزيد
ان غضب الشيخ المنكر فضائل علي عليه السلام ... وعن ابن العباس شكى الى رسول الله صلى الله عليه وآله ما يلقون من قريش من تعبيسهم
وجوههم وقطعهم حديثهم عند لقائهم فغضب رسول الله صلى الله عليه وآله غضبا شديدا حتى احمر وجهه ودر عرق بين عينيه وقال
... لا يدخل قلب رجل الايمان حتى يحبكم لله ولرسوله وفي رواية صحيحة ايضا ما بال اقوام يتحدثون فاذا رأوا الرجل من اهل بيتي قطعوا
حديثهم والله لا يدخل قلب رجل الايمان حتى يحبهم لله ولقرابتهم مني انتهى واما قوله ولم يثبت به النص على الامامة فمدفوع بان من
اوقع الله تعالى محبتهم في قلوب المؤمنين ... في مقام الاثبات لا بد وان يكون معصوما واذا ثبت العصمة ثم الدست قال
المصنف رفع الله درجته العاشر قوله تعالى انما انت منذر ولكل قوم هاد نقل الجمهور عن ابن عباس قال قال رسول الله صلى الله عليه
وآله انا المنذر وعلي الهادي بك يا علي يهتدي المهتدون انتهى وقال الناصب خفضه الله تعالى اقول ليس هذا في تفاسير
... وان صح دل على ان عليا هاد ... وكذا اصحاب رسول الله صلى الله عليه وآله والهداة لقوله صلى الله عليه وآله اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم
ولا دلالة فيه على النص انتهى واقول هذا مذكور في تفسير امام اهل السنة فخر الدين الرازي مع تفصيل حيث قال وذكروا وجوها ...
الى ان قال والثالث المنذر النبي والهادي علي قال ابن عباس وضع رسول الله صلى الله عليه وآله يده على صدره فقال انا المنذر
... على ثم قال انت الهادي بك يا علي يهتدي المهتدون بعدي انتهى ... وفي ... ابن ... من ...
... علي عليه السلام ورواه الثعلبي في تفسيره بسنده عن ابن عباس ايضا بعين ما ذكره الرازي في تفسيره ورواه الثعلبي ايضا بسنده
الى علي عليه السلام قال المنذر النبي والهادي رجل من بني هاشم يعني نفسه انتهى وكذا ... كما ترى ... واما قوله ... علي
عليا هاد ... فيفيد ان ... ليست مقصورة على ... الهداية ... بل ... الهادي من ...
والقضية ... هذه الخصوصية ... مع ... في ... بالنبي ... في ... احدهما بالانذار والآخر ...
دليل على تقدمه على كل من ... الثلثة ... لان ... الهداية ... ينبغي كونه هاديا ... وقد ثبت ان
الامر بقول الله تعالى ... الرسول ... واما ما رواه من حديث اصحابي كالنجوم ... من ... الوضع و ...

عبيس رو ترش كردن مراد
قذ باريدن مراد

لاستلزم القول بابطال الثاني فكلام النبي صلى الله عليه وآله لاصحابه وغيرهم او قاله للصحابة دون غيرهم او كلا غير محتمل فان قالوا انه قاله للصحابة
بغيرهم او للصحابة دون غيرهم قلنا فهل يستقيم في الكلام الفصيح الحكم ان يقول للاصحاب اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم وان قالوا انه
لغير الصحابة قلنا فهل يعلم خبر بهذا معروف مجمع عليه امر موثق غير مصرح باستحسان عقولهم وان انكروا ان الصحابة هم الذين وقع
ايام حياته كان والله لعنه ما كان قد ذكروا ذلك الخبر وكانوا يقولون او يقولون ان الرسول قال للجميع من اسلم بعد الصحابة اصحابي كالنجوم
بايهم اقتديتم شيء من هذا التخصيص بطل ادعاؤكم في ذلك ومما يكشف عن ذلك ما ذكره شارح كتاب الشفا للقاضي عياض
المالكي حيث قال اعلم ان حديث اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم اخرجه الدارقطني في الفضائل وابو عبيد في العلم من طريقه من حديث
جابر وقال هذا اسناد لا يقوم به حجة لان الحارث بن غصين مجهول ورواه عبد بن حميد في مسنده من رواية عبد الرحيم بن زيد العمي عن ابيه
عن سعيد بن المسيب عن ابن عمر قال البزار منكر لا يصح ورواه ابن عدي في الكامل من رواية حمزة بن ابي حمزة النصيبي عن نافع عن ابن عمر بلفظ فبايهم اخذتم
بقوله اهتديتم واسناده ضعيف لاجل حمزة لانه متهم بالكذب ورواه البيهقي في المدخل من حديث ابن عباس وقال متنه مشهور واسانيده
ضعيفة لم يثبت منها في هذا الباب اسناد وقال ابن حزم انه مكذوب موضوع باطل وقال الحافظ زين الدين العراقي وكان ينبغي للمصنف ان
لا يذكر هذا الحديث بصيغة الجزم المشعر بصحته عند علماء الفن انتهى كلام شارح الشفا وهو كاف شاف في الرد على اهل الشقاء ولو سلمنا
صحته نقول على اطلاقه لان من اصحابه الناكثين والقاسطين والمارقين وخوارجهم وقد عرفت سالفا من جملتهم ومن سلك مسلكهم ولا يكاد المقتدي
بهم من الذين سلام مهتديا وايضا فان من الناس من اقتدى في قتل عثمان بالصحابة لما اجتمعوا على خلافه وبعضهم رفضوا
المرضي فاتبعهم بانهم مهتدون في قتلهم عثمان فلا ارغم الله الا انفه فتعين ان يكون المراد بالاصحاب المذكور فيه افاضل الصحابة المخصوصين
بزيادة الكمال الائمة الذين يهتدى بهم كالنجوم وقد صرح بمثل هذا التخصيص ابن حجر في صواعقه في توجيه ما روي من قوله صلى الله عليه
وآله النجوم امان لاهل السماء واهل بيتي امان لامتي ولولا ارادة الخاص لزم مفاسد شتى اشرنا الى بعضها فيما تقدم وذكرنا بعضها في
كتاب ونعم ما قيل في الفارسية **نظم** صحابه گرچه جمله كالنجوم اند ولی بعضی کوکب نحس و شوم اند فلينظر هذا الناصب
الى المتشبث بهداية الامة هو من يطالع اللوح المحفوظ بشهادة ابن حجر العسقلاني في شرح صحيح البخاري كان عمر يقول اسلوني
عن طرق السماء ونحو ذلك ما يدل على [illegible] او من لا يعرف معنى الكلالة والاب من القرآن او من يعترف بافقهية مخدرات الحجال
ويقول سبعين مرة لولا علي لهلك عمر وهذه معضلة ولا ابا حسن لها افمن يهدي الى الحق احق ان يتبع امن لا يهدي الا ان يهدى
فما لكم كيف تحكمون **تكميل جميل** ينبغي ان يعلم انه اذا دل حديث مروي من طرق اهل السنة على افضلية علي عليه السلام او على فرد من فضيلة
مخصوصة له [illegible] ثم وجد حديث آخر من طرقهم يدل على افضلية غيره عليه السلام او على فرد من تلك الفضيلة المخصوصة له عليه السلام
فحكم العقل السليم يحكم بصدق الاول وكذب الثاني كما افاده والدي الشريف روح الله روحه في بعض تعليقاته حيث قال
لما كان اجتماع النقيضين وارتفاعهما محالا فلا يكون في الواقع الا احدهما فنقول حينئذ انا نجد كثيرا في الاحاديث المعتبرة عند
جمهور من يدعون انهم اهل السنة صحاح حديثين نقلهما ناقل واحد احدهما يدل دلالة واضحة صريحة على افضلية مولانا امير المؤمنين عليه السلام والآخر
يدل على افضلية من تقدم عليه على زعمهم الفاسد فانهم الكاسد فلا يكون الناقل في نقل الحديثين صادقا فالمنقولان لا يكون في نفس الامر
الا احدهما [illegible] الكل بما انه اصول فنقول ان يكون في احدهما صادقا وفي الآخر كاذبا فاذا صح [illegible] في فضله عليه السلام
فهو غير ملتفت الى معناه لان من تطرق الكذب في احدى روايتيه لم يعتبر روايته الاخرى فهو فيما نقل في فضله عليه السلام
صادق وفي الآخر كاذب لكن لا من جهة مجرد نقل الخبر بل لانا وجدنا الخبر المخالف متواترا ومرويا من طرق المعصومين ومن كبار الصحابة
المخلصين الموثوقين يؤيد ما رووه [illegible] والله يهدي من يشاء الى صراط مستقيم **قال** المصنف
رفع الله درجته الحادي عشر قوله تعالى وقفوهم انهم مسؤولون روى [illegible] عن ابن عباس وعن ابي سعيد الخدري عن النبي صلى الله
عليه وآله قال عن ولاية علي بن ابي طالب انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول ليس هذا من رواية اهل السنة ولو صح دل على
انه عليه السلام من اولياء الله تعالى والولي هو المحب المطيع وليس هو نص في الامامة انتهى **واقول** الانكار ناش عن الجهل والعناد

عرض دروغ گفتن عمر

مروی بود که سخن بزرگانه عمر

وهو مذكور في الصواعق لابن حجر عن الديلمي والواحدي قال واخرج الديلمي عن ابي سعيد الخدري ان النبي صلى الله عليه وآله قال وقفوهم انهم
مسئولون عن ولاية علي وكأن هذا مراد الواحدي بقوله روي في قوله تعالى وقفوهم انهم مسئولون اي عن ولاية علي واهل البيت لان الله
امر نبيه صلى الله عليه وآله ان يعرف الخلق انه لا يسألهم على تبليغ الرسالة اجرا الا المودة في القربى والمعنى انهم يسألون هل والوهم حق الموالاة
كما اوصاهم النبي صلى الله عليه وآله ام اضاعوها واهملوها فيكون عليهم المطالبة والتبعة انتهى ولما [illegible] دل على ان من
اولياء الله تعالى والولي هو المحب والناصر ثم قد يقول بان ما يوجب التوقف والسؤال هو الولاية بمعنى الامامة المساوية للنبوة
المحبة فان المحبة لو حصل [illegible] استقلالا [illegible] وانما هي من لوازم اعتقاد نبوة الشخص وامامته فيكون مسئولا
على رغم انف الناصب الشقي قال المصنف رفع الله درجته الثاني عشر قوله تعالى ولتعرفنهم في لحن القول روى الجمهور عن ابي
سعيد الخدري قال ببغضهم عليا وقال الناصب خفضه الله اقول ليس في تفسير اهل السنة وان صح دل على فضيلة لا على
امامته انتهى واقول قد ذكر ذلك الحافظ ابو بكر موسى بن مردويه في كتاب المناقب في جملة ما ذكره من الآيات النازلة في شأن
علي عليه السلام وهي مذكورة في كتاب كشف الغمة ووجه الاستدلال بها على المطلوب ان من جعل الله تعالى بغضه دليل النفاق و
الكفر في دين الله لا يكون الا نبيا او اماما ولا اقل من ان يكون افضل الخلق بعد النبي صلى الله عليه وآله قال المصنف رفع الله درجته
الثالث عشر قوله تعالى السابقون السابقون اولئك المقربون روى الجمهور عن ابن عباس قال سابق هذه الامة علي بن ابي طالب
انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول هذا الحديث جاء في رواية اهل السنة ولكن بهذه العبارة سباق الامم ثلاثة موسى [illegible]
وحبيب النجار وعلي بن ابي طالب ولا شك ان عليا عليه السلام سابق في الاسلام وصاحب السابقة والفضائل التي لا يمكن
لاحد انكارها [illegible] امامته وذلك المدعى انتهى واقول قد وقع في آخر هذه الرواية سيما فيمن رواه فخر الدين الرازي في تفسير قوله
وقال رجل مؤمن من آل فرعون يكتم ايمانه الآية قوله صلى الله عليه وآله وهو افضلهم وكتم الناصب الشقي عداوة لامير المؤمنين
[illegible] يظهر بذكر ذلك كونه افضل من باقي هذه الامة كما هو مطلوب المصنف [illegible] قال المصنف رفع الله درجته الرابع
عشر قوله تعالى اجعلتم سقاية الحاج وعمارة المسجد الحرام الى قوله ان الله عنده اجر عظيم روى الجمهور في الجمع بين
الصحاح الستة انها نزلت في علي بن ابي طالب عليه السلام لما افتخر طلحة بن شيبة والعباس فقال طلحة انا اولى بالبيت لان المفتاح
بيدي وقال العباس انا اولى انا صاحب السقاية والقائم عليها فقال علي عليه السلام انا اول الناس ايمانا واكثرهم جهادا
فانزل الله هذه الآية على فضيلته عليه السلام انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول هذا صحيح من رواية الجمهور ومن اهل
وقد عدها العلماء في فضائل امير المؤمنين وفضائله اكثر من ان تحصى وليس هذا محل الخلاف كما مر [illegible]
الكلام في النص على امامته وهذا لا يدل عليه انتهى واقول الآية مع الرواية يدل على افضلية علي عليه السلام وهو محل الخلاف كما مر
ووجه الدلالة ان كلا من عباس وطلحة كان يدعي اولويتهما بالبيت بالنسبة الى غيرهم من الامة ثم [illegible] علي عليه السلام
[illegible] اولى بذلك [illegible] وصدقه الله تعالى في ذلك بموجب الرواية فيكون اولى بالبيت من الكل والاولى بالبيت
خصوصا البيت المعنوي فيكون افضل من الكل واولى بالامامة وامر ما يتعلق بالبيت فان صاحب البيت ابصر بما في البيت
قال المصنف رفع الله درجته الخامس عشر آية النجوى لم يعمل بها غير علي عليه السلام قال ابن عمر كان لعلي عليه السلام ثلاث لو كانت
لي واحدة لكانت احب الي من حمر النعم تزويجه بفاطمة عليها السلام واعطاؤه الراية يوم خيبر وآية النجوى انتهى وقال الناصب
خفضه الله اقول هذا من رواية اهل السنة وان آية النجوى لم يعمل بها الا علي عليه السلام ولا كلام في ان هذه من فضائله التي [illegible]
من [illegible] ولكن لا يدل على النص على امامته انتهى واقول انما استدل المصنف بها على الافضلية ووجه الاستدلال
سبق سائر الصحابة الى العمل بمنسوخها وبعد عمله بها نسخت عنهم فيكون ثبوت هذه الآية الافضلية عليهم ومسارعته الى [illegible]
عز وجل والعمل بما امر فيكون افضل ولهذا تمنى ابن عمر وربما يستدل من هذا على كذب ما يدعيه اهل السنة من ان ابا بكر
ذا مال وانفاق [illegible] في سبيل الله وذلك لانه لو انفق ابو بكر بدرهم او درهمين بعد صدقة بين يدي نجوى النبي صلى الله عليه

تم وصل [illegible]

[illegible] صلى الله عليه [وآله] وسلم والتقرب إلى وجهه الكريم وما يفيد مخاطبته الفهيم مقدار عشر ليال كما نقله ابن المرتضى من أهل السنة في تفسيره
والزمخشري حتى نزل قرآن بالعتب على ذلك حال أن يتفق مثل ذلك المال الذي دون [illegible] كما لا يخفى هذا وقد تكلم القاضي عبد الجبار
في هذا المقام فقال هذا لا يدل على فضيلة علي دون أكابر الصحابة لأن الوقت لعله لم يتسع للعمل بهذا الفرض انتهى وأقول فساده ظاهر
لأن الأصوليين سوى من جوز التكليف بما لا يطاق على أنه تعالى لا يجوز أن يكلف العبد بأنه يفعل في زمان يقصر عن فعله فيه
ثم إنه يدفع هذا الاحتمال ذلك الرواية ابن المغازلي في كتاب المناقب والبغوي في معالم التنزيل عن علي عليه السلام أن في كتاب الله لآية
ما عمل بها أحد قبلي ولا يعمل بها أحد بعدي كان لي دينار فاشتريت عشرة دراهم فكنت إذا ناجيته تصدقت بدرهم وأيضا هذه
الرواية صريحة في اتساع الوقت وكذا الذي بعده ما رواه الحافظ أبو نعيم عن ابن عباس قال إن الله تعالى حرم كلام رسول الله صلى
الله عليه وآله إلا بتقديم الصدقة وبخلوا أن يتصدقوا قبل كلامه وتصدق علي عليه السلام ولم يفعل ذلك أحد من المسلمين وأيضا
لو كانوا لم يكونوا معذورين في هذا قوله تعالى فإذ لم تفعلوا وتاب الله عليكم فإن ذكر التوبة يدل على توجه العتاب إليهم بسبب الإخلال
بالامتثال ولو كان الزمان ضيقا كما ذكره القاضي لم يكن لتوجيه ذلك وأيضا يرد عليه ما نقل ابن عمر [illegible] كما مر هذا وقد أورد الرازي في
تفسيره هذا السؤال فقال سلمنا أن الوقت قد وسع لكن الإقدام على هذا العمل مما يضيق قلب الفقير الذي لا يجد شيئا وينفر الرجل الغني
ولم يكن في تركه مضرة لأن الذي يكون سببا للألفة أولى مما يكون سببا للوحشة وأيضا الصدقة عند المناجاة واجبة وأما
المناجاة فليست بواجبة ولا مندوبة بل الأولى ترك المناجاة لما بينا من أنها كانت سببا لسآمة النبي وأجاب عنه الفاضل
النيسابوري في تفسيره بقوله قلت هذا الكلام لا يخلو عن تعصب ومن أين يلزمنا أن نثبت مفضولية علي كرم الله وجهه في كل خصلة
ولم لا يجوز أن يحصل له فضيلة لم يوجد لغيره من أكابر الصحابة فقد روي عن ابن عمر كان لعلي عليه السلام ثلاث لو كانت لي واحدة منهن
كانت أحب إلي من حمر النعم تزويجه بفاطمة عليها السلام وإعطاء الراية يوم خيبر وآية النجوى وهل يقول منصف إن مناجاة النبي
نقيصة على أنه لم يرد في الآية نهي عن المناجاة وإنما ورد تقديم الصدقة على المناجاة فمن عمل بالآية حصلت له الفضيلة من جهتين من جهة
سد خلة بعض الفقراء ومن جهة محبة نجوى الرسول صلى الله عليه وآله ففيها القرب منه وحل المسائل العويصة وإظهار أن نجواه
أحب إلى المناجي من المال انتهى وأقول يتوجه على الرازي نوع ما أورده النيسابوري عليه أن علة تشريع الصدقة عند النجوى إنما
هو سد خلة الفقراء والرفق بهم ومع ذلك هم معذورون في ذلك شرعا وعرفا خارجون عن حكم الآية بالضرورة فلا يلزم انكسار
قلوبهم لا يخفى على أن ما ذكره جار في تشريع الزكاة والحج ونحوهما مما يتوقف وجوبه أو ندبه على المال فيجاز أن يقال على قياس ما ذكره
إن الأولى عدم شرعية الزكاة مثلا لأنه مما يضيق قلب الفقير الذي لا يجد النصاب وينفر الرجل الغني وهو كفر [illegible] فحق الكفر أنه
لما أطلق الله تعالى لفظ الصدقة ولم يجد [illegible] مقدارا معينا فيقال إن أبا بكر وغيره من الفقراء ربما عجزوا [illegible] ذلك على
وسع قدره وعلى الفقير قدره ولو بتمرة أو بشق تمرة كما منع كون نجوى الرسول مندوبة فحد الكفر وقد تعرض له النيسابوري بإشارة
ثم **قال** المصنف رفع الله درجته السادس عشر روى ابن عبد البر وغيره من السنة في قوله تعالى واسأل من أرسلنا من قبلك
من رسلنا قال إن النبي صلى الله عليه وآله ليلة أسري به جمع الله بينه وبين الأنبياء ثم قال له سلهم يا محمد على ماذا بعثتم قالوا بعثنا
على شهادة أن لا إله إلا الله وعلى الإقرار بنبوتك والولاية لعلي بن أبي طالب انتهى **وقال** الناصب خفضه الله أقول هذا ليس
من روايات أهل السنة وظاهر الآية يأبى عن هذا لأن تمام الآية واسأل من أرسلنا قبلك من رسلنا أجعلنا من دون الرحمن آلهة
يعبدون والمراد استشهاد الأنبياء واتفاقهم على وجوب التوحيد ونفي الشريك هذا منهج الآية وهذا النقل من المناكير وإن صح فلا
بأس بالقول به فإن [illegible] الولاية تطلق على معان كثيرة انتهى **وأقول** الرواية مذكورة بأدنى تغيير في تفسير
الثعلبي حيث قال عن ابن مسعود أن النبي صلى الله عليه وآله قال أتاني ملك فقال يا محمد سل من أرسلنا قبلك من رسلنا
على ما بعثوا قال قلت على ما بعثتم قالوا على ولايتك وولاية علي بن أبي طالب وذكره الثعلبي ولكنه لا يطابق قوله سبحانه أجعلنا من
دون الرحمن [illegible] الرواية [illegible] أهل السنة ومن المناقشة التي ذكرها الناصب قد تقدم [illegible] النيسابوري وقد مر

نقيصة عيب صراح
خلة حاجت صراح
عويص [illegible] صراح

الافعال بصيغة الذكر ان يكون المجعول في الجملة الاستئنافية بمعنى الكلام المصرح به النيشابوري آخرا ويكون الجملة حكاية عن قول الرسول
وتأكيدا لما اشتمل عليه الكلام من الاقرار بعثهم على الشهادة المذكورة بان يكون المعنى ان الشهادة المذكورة لا يمكن التوقف فيها الا لزعم
من دون الرحمن آلهة يعبدون ونظير هذا الاضمار ما وقع في القرآن في قوله تعالى انا انبئكم بتأويله فارسلون يوسف ايها الصديق افتنا
فان المراد كما ذكره النيشابوري وغيره فارسلون اليه لاستعبره الرؤيا فارسلوه الى يوسف فقال يا يوسف ايها
غاية الامر ان يكون ما نحن فيه من الآية لخفاء القرينة على تعيين المحذوف من المتشابهات التي لا يعلم معناه الا الله ومن اسره الله
تعالى على لسان رسوله وهذا لا يقدح في حقيته لورود قوله سبحانه اجعلنا الآية لما روي في شأن النزول فلا مناقشة ولا انكار
المنكر وانما المنكر هذا الشقي الناصب الذي يريد ان يكذب الحق ويتعامى مع كمال الاشراق ويلبس ضلالة بالمتأخرين [illegible]
ان يذكروا ما ذكر من في مقاصد الدين **قال** المصنف رفع الله درجته السابع عشر قوله تعالى وتعيها اذن واعية روى
الجمهور انها نزلت في علي عليه السلام انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول روى المفسرون انه لما نزلت هذه الآية قال
رسول الله صلى الله عليه وآله لعلي عليه السلام سألت الله تعالى ان يجعلها اذنك قال علي كرم الله وجهه فما نسيت بعد ذلك
شيئا وهذا يدل على علمه وحفظه وفضيلته ولا يدل على النص بامامته انتهى **واقول** روى الواحدي في اسباب نزول القرآن
عن بريدة وروى ابو نعيم في الحلية عن علي عليه السلام وابو القاسم بن حبيب في تفسيره عن زر بن حبيش عن علي عليه السلام انه
قال قال علي بن ابي طالب عليه السلام ضمني رسول الله صلى الله عليه وآله وقال امرني ربي ان ادنيك ولا اقصيك وان تسمع وتعي
وفي تفسير الثعلبي عن [illegible] وانا [illegible] وحق على الله ان تسمع وتعي فنزلت وتعيها اذن واعية انتهى وبعضهم روى ما
رواه الناصب نحو قوله وروى المفسرون [illegible] كما لا يخفى وقال صاحب الكشاف وفخر الدين الرازي بعد ذكر الرواية
[illegible] ان قيل لم قال اذن واعية على التوحيد والتنكير قلنا للايذان بان الوعاة فيهم قلة
ولتوبيخ الناس بقلة من يعي منهم والدلالة على ان الاذن الواحدة اذا وعت وعقلت عن الله فهي السواد الاعظم عند الله
وان ما سواها لا يلتفت اليهم وان امتلأ العالم منهم انتهى ثم اقول فقد دلت الآية بما كشف عنه علامة المعتزلة وامام الاشاعرة [illegible]
علي عليه السلام في زمان النبي صلى الله عليه وآله بذلك [illegible] بدعاء النبي صلى الله عليه وآله وجعله
[illegible] فيكون هو الاحق بالامامة كما هو المدعى [illegible] ينبغي ان يمهد ههنا [illegible]
القرآن والحديث على ان التفضيل لا يكون الا بالعلم قال النبي صلى الله عليه وآله فضل العالم على العابد كفضلي على ادناكم وقال الله تعالى
انما يخشى الله من عباده العلماء الآية معناه حصر الخشية والتقوى على العلماء مع انه قال ان اكرمكم عند الله اتقيكم ولا شك ان عليا
كان اعلم من باقي الصحابة لان استغناءه عنهم [illegible] وافتقارهم [illegible] الى علمه في المشكلات مذكور حتى صار قول عمر لولا علي
لهلك عمر كالمثل السائر [illegible] سيد البشر وهذا دليل على ان عليا عليه السلام كان اعلم وان كل من كان اعلم فهو افضل عند الله
بالشكل [illegible] اسلفناه [illegible] بعد ثبوت الصغرى والكبرى [illegible] الشكل الاول نتيجته بديهية وانكاره مكابرة ومعاندة [illegible]
قال المصنف رفع الله درجته الثامن عشر سورة هل اتى روى الجمهور كافة ان الحسن والحسين مرضا فعادهما رسول الله صلى
الله عليه وآله وعامة العرب فنذر علي عليه السلام صوم ثلاثة ايام وكذا امهما فاطمة عليها السلام وخادمتهم فضة لئن برئا وليس عند
آل محمد عليهم السلام قليل ولا كثير فاستقرض امير المؤمنين عليه السلام ثلاثة اصوع من شعير وطحنت فاطمة منها صاعا فخبزته خمسة اقراص
لكل واحد قرص وصلى علي عليه السلام المغرب ثم اتى المنزل فوضع الطعام بين يديه للافطار فاتاهم مسكين وسألهم فاعطاه كل واحد قرصه
ومكثوا يومهم وليلتهم لم يذوقوا شيئا ثم صاموا اليوم الثاني فخبزت فاطمة عليها السلام صاعا فلما قدم بين ايديهم للافطار اتاهم
يتيم وسألهم القوت فاعطاه كل واحد منهم قوته فلما كان اليوم الثالث من صومهم وقدم الطعام للافطار اتاهم اسير وسألهم القوت
فاعطاه كل واحد منهم قوته ولم يذوقوا في الايام الثلاثة سوى الماء فرآهم النبي صلى الله عليه وآله في اليوم الرابع وهم يرتعشون من الجوع
وفاطمة عليها السلام قد التصق بطنها بظهرها من شدة الجوع وغارت عيناها فقال واغوثاه يا الله اهل بيت محمد يموتون جوعا فهبط جبرئيل

قال الناصب خفضه الله قال خذ ما هنأك الله تعالى به في اهل بيتك فقال وما آخذ يا جبرئيل فاقرأه هل اتى حتى
اقول ذكر بعض المفسرين في شان نزول السورة ما ذكره وقد انكر على هذه الرواية كثير من المحدثين واهل التفسير وتكلموا في انه هل يجوز
ان يبالغ الانسان في الصدقة الى هذا الحد ويجوع نفسه واهله حتى يشرف على الهلاك وقد قال الله تعالى ويسئلونك ماذا
ينفقون قل العفو والعفو ما كان فاضلا من نفقة العيال وقال رسول الله صلى الله عليه وآله خير الصدقة ما يكون عن ظهر غنى
ان صح الرواية لا يدل على النص كما علمت انتهى واقول قال فخر الدين الرازي في تفسيره ان الواحدي من اصحابنا ذكر في كتاب البسيط
انها نزلت في علي عليه السلام وصاحب الكشاف من المعتزلة ذكر هذه القصة فروى عن ابن عباس ان الحسين والحسن مرضا الى
آخره وذكر من المفسرين انها نزلت في علي عليه السلام فحمل الآية على عمومها العدم وصول سبب النزول اليه والقصد حفاه عن آل
البيت عليهم السلام لانه ذكر نزولها في شانهم لا لخصوصية غيرهم كما يشعر بظاهر كلام الناصب واما ما ذكره من انكار كثير من المحدثين
والمفسرين هذه الرواية وتكلمهم في جواز المبالغة الى هذا الحد فالظاهر انه من تشكيكات نفسه دون احد من المحدثين والمفسرين
ويحتمل ان اسلافه كفخر الدين الرازي المشكك في تفسيره ومن العجائب ان اصحاب هذا الرجل ومنهم الرازي المذكور وابن
تيمية وغيرهم يذكرون انه قوله تعالى ويؤثرون على انفسهم ولو كان بهم خصاصة نزل في شان الذين شدوا الحجر على بطونهم وقسموا طعامهم ولا ينكرون
ولا يتكلمون عليه بانه هل يجوز رياضة النفس الى هذا الحد بل يذكرون من جوع مشايخهم ومتصوفيهم من النقشبندية وغيرهم
ما يتجاوز عن ذلك بل ذكر الناصب نفسه سابقا في مبحث نفي حلول الله تعالى في غيره ان ابا يزيد البسطامي رحمه الله ترك شرب
سنة تاديبا لنفسه واستحسنه مع ان ذلك منهم تحمل ضرر من غير فائدة تقع منهم الى الغير ثم ينكرون رياضة جوع اهل البيت عليهم السلام
وايثارهم المسكين واليتيم والاسير على انفسهم من غاية الجود والكرم مع ثبوت الرواية ههنا اتفاقا وثبوت انه سلم اليهم في
البيان الثلث انه كان جبرئيل عليه السلام قد جاءهم امتنانا من الله تعالى ونعم ما قال الحسكفي في الرد على الناكر في ذلك حيث قال
شعر
يوم ان قعدتم هل اتى ما شئت بعد ذلك الاخبار
قوم لهم في كل ارض مشهد لا بل لهم في كل قلب مشهد
واما ما توهمه من منافاته قوله تعالى ويسئلونك ماذا ينفقون قل العفو الآية لذلك فمدفوع بان العفو كما فسر بما ذكره الناصب كذلك فسر
بافضل المال واطيبه ويؤيده قوله تعالى لن تنالوا البر حتى تنفقوا مما تحبون وما رواه من قوله عليه السلام خير الصدقة ما يكون
عن ظهر غنى معارض لقوله عليه السلام خير الصدقة ما انفقت عن جهد ولو تنزلنا عن ذلك فنقول انما يلزم المنافاة لو لم يحمل على
ان الصدقة على ذلك الوجه واما اذا كان صاحب العيال لما يجب عليه من النفقة وهم باختيارهم آثروا اليتيم والاسير
والمسكين على انفسهم بان اعطى كل واحد منهم حصته في ذلك فلا منافاة كما لا يخفى قال المصنف رفع الله درجته الثامن عشر
قوله تعالى والذي جاء بالصدق وصدق به اولئك هم المتقون روى الجمهور عن مجاهد قال هو علي بن ابي طالب عليه السلام انتهى
قال الناصب خفضه الله اتفق جماهير اهل السنة على ان الآية نزلت في ابي بكر الصديق وان صح نزولها في علي المرتضى فهو من فضائله
لا يدل على النص انتهى واقول قد نقل صاحب كشف الغمة الرواية التي ذكرها المصنف عن الحافظ ابي بكر موسى بن مردويه وروى الحافظ
ابو نعيم عن ابي جعفر عليه السلام واما نزول ذلك في شان ابي بكر كما ادعاه الناصب فهو شيء قد تفرد به فخر الدين الرازي بمجرد ملاحظة
مناسبة الصديق المذكور في الآية لما وضع اولياء ابي بكر من لقب الصديق عليه وهذا دأب الرجل في تفسير كثير من الآيات
كما لا يخفى على المتتبع البصير ولا ينبئك مثل خبير ولو حاولوا اثبات وجود هذه الرواية في شيء من كتب المتقدمين على الرازي بلا استبعاد
لرجعوا بخفي حنين ومن وقاحات الرازي انه لم يكتف في ذلك بالكذب على الله تعالى حتى وضع ذلك على لسان علي
عليه السلام وقصد بذلك تجويز الناظرين كون ذلك واردا عن علي عليه السلام ثم ادرج التهمة التي علقت على الحاكي الخائن الخائف
تسلط المفسرين على الاجمال ولكن الذكي الفطن لا يخفى عليه حقيقة الحال ويدل على عدم ورود الرواية في شان ابي بكر وعلى
صحة الرواية الدالة على ان المراد من الآية هو علي عليه السلام الى الرازي ما ذكره بعد ذلك حيث قال ان هذا يقتضي ان الاسبق الى
التصديق وجمعوا على ان الاسبق الى التصديق اما ابو بكر واما علي لكن حمل هذا اللفظ على ابي بكر اولى لان عليا عليه السلام كان وقت البعث صغيرا

تكليف كالولد الصغير الذي يكون في البيت ومعلوم ان اقدامه على التصديق لا يفيد المزيد قوة وشوكة في الاسلام فكان حمل هذا اللفظ
على ابي بكر اولى انتهى ووجه دلالته على ما ذكرنا من الامرين انه لو كان هناك رواية في شأن ابي بكر لما احتاج الى تكلف الاستدلال
الذي ذكره على علي عليه السلام بنية ولو على سبيل الاحتمال على ان الاستدلال المذكور كما ترى تشكيك في مقابلة البديهة لان درجة النبوة
فوق مرتبة الاسلام واذا جاز نبوة الصبي كان صحة ايمانه اجوز وقد نص تعالى في شأن يحيى عليه السلام وآتيناه الحكم صبيا وقال في حكاية
عيسى عليه السلام اني عبد الله آتاني الكتاب وجعلني نبيا وقال في شأن يوسف عليه السلام وهو صبي [illegible]
في غيابة الجب واوحينا اليه لتنبئنهم بامرهم هذا وهم لا يشعرون وقال سبحانه ففهمناها سليمان وكلا آتينا حكما وعلما وكان عمره
ما يحتمل يومئذ احدى عشر سنة واذا جاز ان يكون الصبي صاحب النبوة فلان يجوز ان يكون صاحب الايمان بطريق اولى وايضا
لا يقال لمن ولد مؤمنا في حضرة الاسلام انه آمن لانه ولد عليه فكيف يقال على علي عليه السلام لانه ولد في حضرة الرسول ولم يعبد صنما قط وكونه
قد عبد الاصنام ازيد من اربعين سنة من عمره فكان الايمان عليه بالاتيان بعد ما لم يكن مؤمنا وايضا نعتمد على ما ذكره [illegible] ان عليا عليه
حين آمن بالنبي صلى الله عليه وآله كان عمره خمسة عشر سنة وقيل اربعة عشر [illegible] وايضا قد جاء [illegible] الخطيب ذكر في
شارح الطوالع عن ابن الخطاب في شرحه [illegible] شرحه للمصابيح قال ابي الحسن البصري ان عمره عليه السلام كان خمسة عشر سنة
واما شارح الطوالع فروى اربعة عشر سنة وقد [illegible] في صحيح البخاري قد تجاوز البلوغ لانه روى عن المغيرة انه قال احتلم
اثني عشر سنة وايضا فقد روي ان النبي صلى الله عليه وآله وسلم دعا الى الاسلام [illegible] الى الاسلام الا من صح منه ذلك
كذا المأمون حين ناظر العباسية وايضا قد صح انه عليه السلام كتب الى معاوية ابياتا من جملتها قوله عليه السلام شعر سبقتكم
الى الاسلام طرا غلاما ما بلغت اوان حلمي ولم ينكر عليه معاوية مع عداوته وتعنته فكيف يزيد عليه الرازي [illegible]
وايضا [illegible] الاسلام الى التصديق [illegible] النبي صلى الله عليه وآله وانه رسول الله صلى الله عليه وآله [illegible] في التكاليف العقلية
ان التكليف بالعقليات انما يتوقف على كمال العقل وان كان الرجل ابن خمس سنين او خمسين سنة وعلي عليه السلام [illegible]
والبلوغ انما هو شرط في التكاليف الشرعية الفرعية على انه لا يمتنع ان يكون من خصائصه [illegible] اسلامه صغيرا
[illegible] اللوح المحفوظ [illegible] على ما سبقت الاشارة اليه من كلام ابن حجر العسقلاني في فتح الباري شرح البخاري
[illegible] يزيد فضيلته في الخلقة اوجب حصول البلوغ الشرعي قبل العدد وما ذاك الا بعينه عليه السلام وانه مظهر العجائب
ومنبع الغرائب قال المصنف رفع الله درجته العشرون قوله تعالى هو الذي ايدك بنصره وبالمؤمنين عن ابي هريرة قال مكتوب
على العرش لا اله الا الله وحده لا شريك له محمد عبدي ورسولي ايدته بعلي بن ابي طالب انتهى وقال الناصب خفضه الله ليس هذا في
روايات اهل السنة وان ثبت ان عليا من افاضل المؤمنين ومن خلفائهم وعظمائهم ولما كان رسول الله صلى الله عليه وآله مؤيدا بالمؤمنين
كان تأييده بعلي من باب الاولى ولكن لا يدل على النص المدعى واقول لا يخفى ما في كلام الناصب من التمويه وذلك لان كلام المصنف [illegible]
ان التأييد الذي يشترك فيه سائر المؤمنين [illegible] الناصب [illegible] كتابة اسمه عليه السلام بوصف تأييده للنبي [illegible] على العرش الاعظم
في [illegible] يدل على الافضلية [illegible] كما لا يخفى [illegible] ان ما عرف بمعنى كونه عليه السلام افضل من جميع
[illegible] بتأييد النبي صلى الله عليه وآله [illegible] ثبوت المدعى ايضا كما لا يخفى قال المصنف رفع الله درجته الحادي والعشرون قوله تعالى
يا ايها النبي حسبك الله ومن اتبعك من المؤمنين روى الجمهور انها نزلت في علي عليه السلام انتهى وقال الناصب خفضه الله
ظاهر الآية انها نزلت في كافة المؤمنين ولو صح نزوله في علي عليه السلام يكون من فضائله ولا دلالة لها على النص المدعى انتهى واقول
[illegible] ما ذكره ممنوع لانه لو كان مراده تعالى كافة المؤمنين [illegible] حسبك الله والمؤمنون [illegible]
الحديث [illegible] من طريق اهل السنة وقد ذكره صاحب كشف الغمة من كتاب عز الدين عبد الرزاق المحدث الحنبلي [illegible]
الدلالة على المدعى فلان الله تعالى لما حصر كفاية الشرع النبي صلى الله عليه وآله في جنابه سبحانه وفي علي عليه السلام [illegible]
فعليه السلام [illegible] على تفضيله على سائر المؤمنين فيكون امام المؤمنين قال المصنف رفع الله درجته الثاني والعشرون

قوله تعالى فسوف يأتي الله بقوم يحبهم ويحبونه قال الثعلبي نزلت في علي عليه السلام **وقال** الناصب خفضه الله اكثر ذهب
المفسرون الى انها نزلت في اهل اليمن وقيل لما نزلت هذه الآية سئل رسول الله صلى الله عليه وآله عن هذا القوم فضرب بيده على
ظهر سلمان وقال هو وقومه والظاهر انها كانت نازلة لقوم لم يوجدوا بعد لانه سوف يأتي الله بهم وعلي عليه السلام كان من ائمة
من اهل الاسلام فكيف يصح نزوله فيه وان سلمنا فهو من فضائله ولا يدل على النص المدعى انتهى **واقول** من ذهب الى انها نزلت
في اهل اليمن كفخر الدين الرازي والقاضي البيضاوي قد استند بما روي ان النبي صلى الله عليه وآله لما نزلت هذه الآية اشار الى
ابي موسى الاشعري وقال هم قوم هذا واقول فيه بحث لانه ان اراد باهل اليمن من انتسب الى بلاد اليمن ولو لم يكونوا من الاشعرية فلا
يرد انهم جاهدوا مع علي عليه السلام في حروبه كما يعلم من كتب السير والتواريخ وان اراد الاشعرية كما يقتضيه سياق الرواية فهم ايضا
لم يدركوا مقاتلة اهل الردة في زمان ابي بكر الا ان يراد به قتال بعضهم كابي موسى الظاهر مع علي عليه السلام في حرب صفين مع القاسطين
والمارقين وحينئذ يتحد الامر مع الرواية المتضمنة لكون الآية في شأن امير المؤمنين عليه السلام وما من روي انه عليه السلام قال المراد بهم سلمان
وذووه كما وقع في الكشاف وتفسير البيضاوي ففيه ان المتبادر من ذووه اي اصحاب سلمان موالاة امير المؤمنين وسائر اهل البيت عليهم السلام
لانه منهم بمقتضى قوله عليه السلام سلمان منا اهل البيت وايضا من المعلوم ان سلمان لم يشهد محاربة شيء من اهل الردة وكذا
الفرس من ذويه على تقدير ان يراد بهم اهل الفرس على العموم مع اهل الردة في زمان ابي بكر فتعين الحمل على ما ذكرنا وحينئذ يتحد ايضا مآل
هذه الرواية مع ما رواه الثعلبي والامامية من انها نزلت في شأن علي عليه السلام في قتال الناكثين والقاسطين والمارقين ولا يقدح في
ذلك ان سلمان لم يعش في زمان قتال الطوائف الثلث ولم يجاهد معهم اذ يكفي في صحة نسبة فعل الجماعة اليه صدوره من اكثرهم
سيما وقد روي ان سلمان سكن مداين وتزوج هناك من بني كندة فحصل له اولاد كانوا في خدمة امير المؤمنين عليه السلام في بعض حروبه
كما ان النبي صلى الله عليه وآله لما لاحظ ان حسن صنيع الابناء يكون من ذكاء طينة الاب نسب فعل الابناء اليه رضي الله عنه قال الشيخ
محيي الدين العربي في الفتوحات المكية ولما كان رسول الله صلى الله عليه وآله عبدا محضا قد طهره الله واهل بيته تطهيرا واذهب عنهم
الرجس وهو كل ما يشينهم فان الرجس هو القذر عند العرب هكذا حكى الفراء قال تعالى انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم
تطهيرا فلا يضاف اليهم الا مطهر ولا بد ان يكون كذلك فان المضاف اليهم هو الذي يشبههم فما يضيفون لانفسهم الا من له حكم الطهارة
والتقديس فهذه شهادة من النبي صلى الله عليه وآله لسلمان الفارسي رضي الله عنه بالطهارة والحفظ الالهي والعصمة حيث قال
فيه رسول الله صلى الله عليه وآله سلمان منا اهل البيت وشهد الله لهم بالتطهير وذهاب الرجس عنهم واذا كان لا ينضاف اليهم
الا مطهر مقدس وحصلت له العناية الالهية بمجرد الاضافة فما ظنك باهل البيت في نفوسهم فهم المطهرون بل هم عين الطهارة ثم قال
فهم المطهرون بالنص فسلمان منهم بلا شك وارجو ان يكون عقب علي وسلمان تلحقهم هذه العناية كما لحقت اولاد الحسن والحسين
وعقبهم وموالي اهل البيت فان رحمة الله واسعة ثم قال اذا ثبت ذلك بالمعصومين المحفوظين منهم القائمين بحدود شرعهم والتقيين عند
مراسم شرعهم كالعلي والحزم وهؤلاء هم اقطاب هذا المقام ومن هؤلاء الاقطاب ورث سلمان شرف مقام اهل البيت فكان رضي الله عنه
من اعلم الناس بما لله على عباده من الحقوق وما لانفسهم والخلق عليهم من الحقوق واقواهم على ادائها وفيه قال رسول الله صلى الله عليه وآله
لو كان الايمان بالثريا لناله رجال من فارس واشار الى سلمان الفارسي انتهى ومن اللطائف قوله صلى الله عليه وآله لابي موسى هم قوم هذا
واشار الى ابي موسى فهذا الحكم لعلمه صلى الله عليه وآله بما يبتدعه وانحرافه عن علي عليه السلام لكن جماعة من اكابر اهل اليمن واشرافهم واقوامهم الذين
بعد كل واحد منهم رئيس قبيلة كانوا من شيعته عليه السلام ومن جملتهم طائفة همدان باسرهم واويس القرني الذي شهد بين يديه عليه السلام
في صفين رضي الله عنه وقوله صلى الله عليه وآله لسلمان رضي الله عنه هذا وذووه يحتمل قومه مثل المؤمنين والحكم في قومه
بزيد شأن من اتصف بما اتصف به من معرفة الولاية ومتابعة من فرض الله متابعته فهو منه ويدخل تحت هذا الحكم ويدخل
في هذه الآية وتذكر فخر الدين الرازي القول بنزول الآية في شأن علي عليه السلام ايضا لكن حيث لم يرق وادعى على الامامية بالتشكيك
انه نسبه من المستند لنا ان نذكر كلامه مع ما يتوجه عليه بالسامعة والملام صيانة للناظرين القاصرين عن الوقوع في موضع

عليه

شبر بن حبيب رد منه

عقب علي عليه السلام من غير اولاد فاطمة عليها السلام ... وذكر لحقت اولاد الحسن والحسين ... فاطمة عليها السلام منه

الشكوك والأوهام فنقول قال قوم إنها نزلت في علي عليه السلام ويدل عليه وجهان الأول أنه عليه السلام لما دفع الراية إلى علي عليه السلام
يوم خيبر قال لأدفعن الراية غدا إلى رجل يحب الله ورسوله ويحبه الله ورسوله وهذا هو الصفة المذكورة في الآية والوجه الثاني أنه تعالى
ذكر بعد هذه الآية قوله إنما وليكم الله ورسوله والذين آمنوا الذين يقيمون الصلوة ويؤتون الزكوة وهذه الآية في حق علي عليه السلام فكان
الأولى جعل ما قبلها أيضا في حقه فهذه جملة الأقوال في هذه الآية ولنا في هذه الآية مقامات المقام الأول أن هذه الآية من أقوى الدلائل على
فساد مذهب الإمامية من الروافض وتقرير أن مذهبهم أن الذين أقروا بخلافة أبي بكر وإمامته كلهم كفروا وصاروا مرتدين لأنهم أنكروا
النص الجلي على إمامة علي بن أبي طالب عليه السلام فنقول لو كان كذلك لجاء الله تعالى بقوم يحاربهم ويقهرهم ويردهم إلى الدين بدليل
قوله من يرتد منكم عن دينه فسوف يأتي الله بقوم يحبهم إلى آخر الآية وكلمة من في معرض الشرط للعموم فهي تدل على أن كل من صار مرتدا
عن دين الإسلام فإن الله يأتي بقوم يقهرهم ويبطل شوكتهم فلو كان الذين نصبوا أبا بكر للخلافة كذلك لوجب بحكم الآية أن يأتي الله بقوم
يقهرهم ويبطل مذهبهم ولما لم يكن الأمر كذلك بل الأمر بالضد فإن الروافض هم المقهورون الممنوعون عن إظهار مقالاتهم الباطلة أبدا
منذ كانوا علمنا فساد مقالتهم ومذهبهم وهذا كلام ظاهر لمن أنصف المقام الثاني أنا ندعي أن هذه الآية يجب أن يقال إنها نزلت
في حق أبي بكر والدليل عليه وجهان الأول أن هذه الآية مختصة بمحاربة المرتدين وأبو بكر هو الذي تولى محاربة المرتدين على ما شرحنا
ولا يمكن أن يكون المراد هو الرسول صلعم لأنه لم يتفق له محاربة المرتدين ولأنه تعالى قال فسوف يأتي الله وهذا للاستقبال لا للحال فوجب
أن يكون ذلك القوم غير موجودين في وقت نزول هذا الخطاب فإن قيل هذا لازم عليكم لأن أبا بكر كان موجودا في ذلك الوقت قلنا
الجواب عنه من وجهين الأول أن القوم الذين قاتلهم أبو بكر من أهل الردة كانوا موجودين في الحال والثاني أن معنى الآية أن الله تعالى
سوف يأتي بقوم قادرين متمكنين من هذا الحرب وأبو بكر وإن كان موجودا في ذلك الوقت إلا أنه ما كان مستقلا في ذلك الوقت بالحرب والأمر
والنهي فزال السؤال فثبت أنه لا يمكن أن يكون المراد هو الرسول صلى الله عليه وآله ولا يمكن أيضا أن يكون المراد هو علي عليه السلام لأن علي عليه
لم يتفق له قتال مع أهل الردة فإن قالت لا بل لو اتفق له قتال مع أهل الردة لأن كل من نازعه في الإمامة كان مرتدا قلنا هذا باطل
من وجوه الأول أن اسم المرتد إنما يتناول من كان تاركا للشرائع الإسلامية والقوم الذين نازعوا عليا ما كانوا كذلك في الظاهر وما كان
أحد يقول إنه إنما يحاربهم لأجل أنهم خرجوا عن الإسلام وعلي عليه السلام لم يسمهم البتة بالمرتدين فهذا الذي يقوله هؤلاء الروافض بهت على
جميع المسلمين وعلى علي عليه السلام الثاني لو كان كل من نازعه في الإمامة كان مرتدا لزم في أبي بكر وفي قومه أن يكونوا مرتدين ولو كان
كذلك لوجب بحكم ظاهر الآية أن يأتي الله بقوم يقهرونهم ويردونهم إلى الدين الصحيح ولما لم يوجد ذلك البتة علمنا أن منازعة علي عليه السلم
في الإمامة لا تكون ردة وإذا لم تكن ردة لم يكن حمل الآية على علي عليه السلام لأنه لم يحارب المرتدين ولا يمكن أيضا أن يقال إنها نزلت
في أهل اليمن أو في أهل فارس لأنه لم يتفق لهم محاربة مع المرتدين وبتقدير أن يقال اتفقت لهم هذه المحاربة ولكنهم كانوا رعية وأتباعا
وأذنابا وكان رئيس الأمر المطاع في تلك الواقعة هو أبو بكر ومعلوم أن حمل الآية على من كان أصلا في هذه العبادة ورئيسا مطاعا فيها
أولى من حملها على الرعية والأتباع والأذناب فظاهر بما ذكرنا من الدليل الظاهر أن هذه الآية مختصة بأبي بكر الوجه الثاني في بيان
أن الآية مختصة بأبي بكر وهو أنا نقول هب أن عليا عليه السلام كان قد حارب المرتدين ولكن محاربة أبي بكر مع المرتدين كانت أعلى
حالا وأكثر موقعا في الإسلام من محاربة علي عليه السلام مع من خالفه في الإمامة وذلك لأنا نعلم بالتواتر أنه صلعم لما توفي اضطربت
الأعراب وتمردوا وأن أبا بكر هو الذي قهر مسيلمة وطليحة وهو الذي حارب الطوائف السبعة من المرتدين وهو الذي حارب
مانعي الزكوة ولما فعل ذلك استقر الإسلام وعظمت شوكته وانبسطت دولته أما لما انتهى الأمر إلى علي عليه السلام فكان الإسلام قد انبسط في
الشرق والغرب وصار ملوك الدنيا مغلوبين وصار الإسلام مستوليا على جميع الأديان والملل فثبت أن محاربة أبي بكر أعظم تأثيرا
في نصرة الإسلام وتقويته من محاربة علي عليه السلام ومعلوم أن المقصود من هذه الآية تعظيم قوم يسعون في تقوية الدين ونصرة الإسلام
ولما كان أبو بكر هو المتولي لذلك وجب أن يكون هو المراد بالآية المقام الثالث في هذه الآية هو أنا ندعي دلالة هذه الآية على صحة إمامة أبي بكر
وذلك لأنه لما ثبت بما ذكرنا أن هذه الآية مختصة به فنقول إنه تعالى وصف الذين أرادهم الله بهذه الآية بصفات أولها أنه يحبهم ويحبونه

فثبت ان المراد بهذه الاية هو ابو بكر فثبت ان قوله يحبهم ويحبونه وصف لابي بكر ومن وصفه بذلك يمتنع ان يكون ظالما وذلك يدل
على صحة امامته وثانيها قوله اذلة على المؤمنين اعزة على الكافرين وهو صفة ابي بكر ايضا للدليل الذي ذكرناه ويؤكده ما روي
في الخبر المستفيض انه قال عليه السلام ارحم امتي بامتي ابو بكر فكان موصوفا بالرحمة والشفقة على المؤمنين وبالشدة مع الكفار الا
ترى انه في اول الامر حين كان الرسول في مكة وكان في غاية الضعف كيف كان يذب عن الرسول صلى الله عليه واله وكيف كان يلازمه
ويخدمه وما كان يبالي باحد من جبابرة الكفار وشياطينهم وفي اخر الامر اعني وقت خلافته كيف لم يلتفت الى قول احد واصر
على انه لا بد من المحاربة مع مانعي الزكوة حتى آل الامر الى ان خرج الى قتال القوم وحده حتى جاء اكابر الصحابة وتضرعوا اليه ومنعوه من
الذهاب ثم لما بلغ بعث العسكر اليهم انهزموا وجعل الله ذلك مبدأ الدولة الاسلام فكان قوله اذلة على المؤمنين اعزة على الكافرين
لا يليق الا به وثالثها قوله يجاهدون في سبيل الله ولا يخافون لومة لائم فهذا مشترك فيه بين ابي بكر وعلي عليه السلام الا ان حظ ابي بكر
فيه اتم واكمل وذلك لان مجاهدة ابي بكر مع الكفار كانت في اول البعث وهناك الاسلام كان في غاية الضعف فكان يجاهد الكفار بمقدار
قدرته ويذب عن رسول الله صلى الله عليه واله بغاية وسعه واما علي عليه السلام فانه انما شرع في الجهاد يوم بدر واحد وفي ذلك الوقت
كان الاسلام قويا وكانت العساكر مجتمعة فثبت ان جهاد ابي بكر كان اكمل من جهاد علي عليه السلام من وجهين احدهما انه كان متقدما
عليه في الزمان فكان افضل لقوله تعالى لا يستوي منكم من انفق من قبل الفتح وقاتل والثاني ان جهاد ابي بكر كان في وقت ضعف الرسول
وجهاد علي عليه السلام كان في وقت القوة ورابعها قوله ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء وهذا لائق بابي بكر لانه متاكد بقوله ولا ياتل اولوا
الفضل منكم والسعة وقد بينا ان هذه الاية لا بد وان يكون في ابي بكر ومما يدل على ان جميع هذه الصفات لابي بكر انا بينا بالدليل ان هذه
الاية لا بد وان يكون صفات لابي بكر واذا ثبت هذا وجب القطع بصحة امامته اذ لو كانت امامته باطلة لما كانت هذه الصفات لائقة به
فان قيل لم لا يجوز ان يقال انه كان موصوفا بهذه الصفات حال حيوة الرسول ثم بعد وفاته لما شرع في الامامة زالت هذه الصفات وبطلت
قلنا هذا باطل قطعا لانه تعالى قال فسوف ياتي الله بقوم يحبهم ويحبونه فاثبت كونهم موصوفين بهذه الصفة حال اتيان الله بهم في
المستقبل وذلك يدل على شهادة الله له بكونه موصوفا بهذه الصفة حال محاربته مع اهل الردة وذلك هو حال امامته فثبت بما
ذكرنا دلالة هذه الاية على صحة امامته اما قول الروافض ان هذه الاية في حق علي عليه السلام بدليل انه صلى الله عليه واله قال يوم خيبر لاعطين
الراية غدا رجلا يحب الله ورسوله ويحبه الله ورسوله وكان ذلك هو علي عليه السلام فنقول هذا الخبر من باب الاحاد وعندهم لا يجوز التمسك به
في العمل وايضا فان اثبات هذه الصفة لعلي عليه السلام لا يوجب انتفاءها عن ابي بكر وبتقدير ان يدل على ذلك لكنه يدل على انتفاء ذلك
المجموع عن ابي بكر ومن جملة تلك الصفات كونه كرارا غير فرار فلما انتفى ذلك عن ابي بكر لم يحصل له مجموع تلك الصفات فلم يكن في هذا القدر ما يدل
على انتفاء جميع تلك الصفات فلا دلالة فيه على المقصود عليه وايضا فهو تعالى انما اثبت هذه الصفة المذكورة في هذه الاية حال اشتغاله
بمحاربة المرتدين بعد ذلك فهب ان تلك الصفة ما كانت حاصلة في ذلك الوقت فلم يمنع ان من حصولها في الزمان المستقبل ولان ما ذكرناه
تمسك بظاهر القران وما ذكروه تمسك بالخبر المنقول بالاحاد ولانه معارض بالاحاديث الدالة على كون ابي بكر محبا لله ولرسوله ومرضيا عنه قال تعالى
في ابي بكر ولسوف يرضى وقال عليه السلام ان الله يتجلى للناس عامة ويتجلى لابي بكر خاصة وقال ما صب الله في صدري شيئا الا وصببته
في صدر ابي بكر وكل ذلك يدل على انه كان يحب الله ورسوله ويحبه الله ورسوله واما الوجه الثالث وهو قولهم الاية التي بعد هذه الاية
وهي في علي عليه السلام فسنذكر الكلام فيه ان شاء الله تعالى هذا ما في هذا الموضع من البحث والله اعلم انتهى كلام الرازي ومن الموجه
عليه انه لا يلزم مما اورده النيسابوري على قوله فلو كان كذلك لجاء الله تعالى بقوم يحاربهم ثم بان ان نص مذهب الشيعة
... الله تعالى لا ياتي بقوم يحاربهم ولعل المراد بخروج المهدي هو ذلك فلت محاربة من ... الاول هو محاربة اهل الشام
... الاسلام كما هو مشهور في ... تفسير ... ذلك خاف عن المتعصبين من اهل ... ما ذكر
... مع ... العصبية والميل الى اعتقاد ارتداد الصحابة الكرام ... والله اعلم ... بعض ... الى ...
الاسلام والامام العلامة فخر الدين الرازي وما ذكره هذا الفاضل بصورة الشيعة كلام ... شنيع لا يليق ... من اهل الديانة ...

كلام ابن العربي في المهدي ع

شرى بان المقيد بمحاربة المهدي في آخر الزمان بعد ذهاب اكثر اهل الدنيا و انقضاء عصر الصحابة و التابعين و من بعدهم و ظهور ملك
الحجة بقوله ثم تثبت انه يخرج من ذلك انتهى و قول ابن الحق ما اجراه الله تعالى على لسان ناصب الشيعة مع كونه من المخالفين لائمة اهل البيت و
الانتقام بعد عصر الصحابة و التابعين المرتدين انما يأتي بمدلول الآية و لم يختص هناك احد منهم لكن قد تقرر عند الشيعة من اهل
التوحيد انه ثبت بالكتاب و السنة انه يرجع الى الدنيا عند ظهور المهدي عليه السلام جماعة من هؤلاء الصحابة المرتدين فينتقم المهدي
عليه السلام و ينتقم منهم اشد الانتقام و تأييد ما ذكره ناصب الشيعة ما ذكره ناصب الشيعة شيخ الموحدين في الباب الستين و
بعد ثلثمائة من كتاب الفتوحات المكية عند ذكر صفات المهدي عليه السلام و علامات ظهوره عليه السلام حيث قال ان لله
خليفة يخرج من عترة رسول الله صلى الله عليه و آله و ولد فاطمة عليها السلام يواطئ اسمه اسم رسول الله جده الحسين بن علي بن ابي طالب
يبايع بين الركن و المقام يشبه رسول الله صلى الله عليه و آله في الخلق بفتح الخاء و ينزل عنه في الخلق بضم الخاء اسعد الناس به اهل الكوفة
يمشي الخضر بين يديه يضع الجزية و يدعو الى الله بالسيف و يرفع المذاهب من الارض فلا يبقى الا الدين الخالص اعداؤه مقلدة
اهل الاجتهاد لما يرونه من الحكم بخلاف ما ذهب اليه ائمتهم فيدخلون كرها تحت حكمه خوفا من سيفه و سطوته يفرح به عامة المسلمين اكثر من
خواصهم يبايعه العارفون من اهل الحقائق عن شهود و كشف بتعريف الهي له رجال الهيون يقيمون دعوته و ينصرونه لولا
ان السيف بيده لافتى الفقهاء بقتله كما يفعل الحنفيون و الشافعيون فيما اختلفوا فيه و لكن الله يظهره بالسيف و الكرم فيطمعون و يخافون
و يقبلون حكمه من غير ايمان بل يضمرون خلافه و يعتقدون فيه اذا حكم فيهم بغير مذهبهم انه على ضلالة في ذلك الحكم لانهم يعتقدون ان
اهل الاجتهاد و زمانه قد انقطع و ما بقي مجتهد في العالم و ان الله لا يوجد بعد ائمتهم احدا له درجة الاجتهاد و اما من يدعي التعريف الالهي
بالاحكام الشرعية فهو عندهم مجنون فاسد الخيال لا يلتفتون اليه انتهى و اما ما ذكره من قوله و كان كذلك اذ لم يقم بقتالهم
و قهرهم و ردهم الى الدين الحق فهو مردود بانه لا دلالة في الآية على ان الله تعالى يأتي بقوم يحاربون المرتدين و يقهرونهم بالسيف و السنان كما
يشعر به كلام هذا الناصب الكذاب و انما صريح مدلول الآية انه يأتي في مقابل المرتدين بقوم راسخين في الدين مؤيدين بالحق و اليقين
من ان يقع بينهم القتال ام لا فجاز ان يأتي الله تعالى تارة بقوم ينصرون الدين و يقاتلون المرتدين بالسيف و السنان و تارة بقوم يقومون
بالحجة و البرهان نعم لما حمل اهل السنة الآية على ذلك اجابت الشيعة على سبيل مجاراة الخصم بانه جاز ان يكون المراد بها علي عليه السلام
على هذا التقدير ايضا لانه قاتل المرتدين من الناكثين و القاسطين و المارقين فقوله فلم يدل على ان كل من صار مرتدا من عهد الصحابة
فان الله يأتي بقوم يقهرهم و يبطل شوكتهم مردود كما ترى و كذلك قوله لو حمل حكم الآية ان يأتي الله بقوم يقهرهم و يبطل شوكتهم
الملوم بالسيف بحكم الآية ثم مراد الناصب الآن من ادعاء قهرهم و ابطال مذهبهم اقامة الحجة و البرهان دون استعمال السيف و السنان
فهذا مما اشتغل الشيعة بذلك الله الحمد منذ سائر الازمنة و هذا ترى هذا الناصب الامام قد بالغ في تطويل الكلام و تحسين
كلامه و نقل ما نقل ممن كل ما هو خاف و لاستدلال الشيعة بهذه الآية واحدة فهو ورقة كلها اهذار مبطل اشد
و هو يعلم انه مخدوع لكن هو على الاصول الفاجرة عمله على سوء المكابرة و اما ثالثا فلان ما ذكره من ان الشيعة اشد بدعة
لم يعرف معنى الشدة اذ الشدة انما يتحقق لو حكموا بارتداد الشيعة من حيث مخالفتهم لهم في مسئلة الامامة و لم يحكم بذلك منهم
الرجل و لا احد من اهل نحلته و كيف يقولون بذلك مع ان مسئلة الامامة عندهم من الفروع و مخالفة المجتهد المخالف في شيء من الفروع
و كذا المقلد لا يكون فاسقا فضلا عن ان يكون مرتدا فغاية امر الشيعة ان يكونوا قوما متعصبين المتقولين فقد ثبت انهم من اهل الردة
ينتظرون حضور امامهم و هو الوقت الذي يحكم الله بقوله فسوف يأتي الله بقوم الآية و لهذا قال الشيخ ابن العربي انه اسعد
الناس بالمهدي عليه السلام هو شيعته الكوفة كما مرّ انفا و اما قوله ان الشيعة ممنوعون عن اظهار مقالاتهم ممنوع
فقد جرت عادة الله على اصلاح مقالاتهم و تجهيز الملحدين المرتدين نصرة الدين المبين كما وصل عنه المقالة من
فيها انما يعده بقوله و كان حقا علينا نصر المؤمنين و اما رابعا فلان ما ذكره في الوجه الثالث من المقام الثالث من ان ابا بكر
هو الذي قام بمحاربة المرتدين من بعده و ما ثبت منه سابقة الاسلام بعد من الغلبة و ذلك لان الامام ان الدين قد ارتكب ابو بكر

كانوا من اهل الردة لما سبق من ان من عدهم ابو بكر والصحابة من اهل الردة كانوا قسمين قسم لم يؤمنوا قط كاصحاب مسيلمة وسجاح
وكفار الحربيين لم يسلموا قط فلا اطلاق الارتداد عليهم يخالف العرف واللغة والثاني قوم منعوا الزكوة من ان يدفعوها الى
ابي بكر ونحوها على الفقراء قوم لاعتقادهم عدم استحقاق ابي بكر الخلافة وان المنصوص عليه هو علي عليه السلام فكيف يكون هذا
بسبيل الارتداد عن الدين كما لا يخفى واما خامسا فلان ما ذكره في الوجه الاول من الجواب عن الالزام لانه من ان القوم الذين
قاتلهم ابو بكر من اهل الردة ما كانوا موجودين في الحال فبطلانه ظاهر لان رئيس فرقة ممن سموهم مرتدين كان مسيلمة وسجاح وهم
كانوا في زمان النبي صلى الله عليه وآله ورئيس بني حنيفة كان مالك بن نويرة وهو كان من الصحابة وكذا الكلام في بني كندة فان
رئيسهم كان اشعث بن قيس الذي صار صهرا لابي بكر بعد حكمه بارتداده واما سادسا فلانه يتوجه على ما ذكره من الوجه الثاني
ان المراد بالقدرة والتمكن من الحرب والاستقلال فيه قدرة ابي بكر وتمكنه بنفسه فهو لم يكن ابدا قادرا على اقل من ذلك ايضا
وان كان المراد اتفقت معه عسكر الرسول كمصاحبة الحجر الموضوع بجنب الانسان بل ادون حالا لانه كان [illegible]
وانه يجوز [illegible] من المهاجرين والانصار فهذه القدرة كانت حاصلة للنبي صلى الله عليه وآله مع زيادة لان القوم وهم ابو بكر وعمر
المهاجرين والانصار الذين قاتلوا المرتدين باشارته كانوا موجودين في زمان النبي صلى الله عليه وآله حاضرين في خدمته فلا معنى لتخصيص
قتال المرتدين بالنسبة الى ذلك القوم بعد زمان النبي صلى الله عليه وآله كما يقتضيه سياق الكلام على ان هذا التوجيه لا يخفى
بالنسبة الى قتال مانعي الزكوة فان المنع منهم لم يتحقق في زمان نزول الاية حتى يحتج ان يقال ان ابا بكر لم يكن في ذلك الزمان قادرا مستقلا
[illegible] القدرة والاستقلال على شيء فرع وجوده كما لا يخفى واما سابعا فلان ما ذكره من ان اسم المرتد انما يتناول من كان
[illegible] شرايع الاسلام ثم مردود بان الناكثين والقاسطين والمارقين كانوا عند الامامية مرتدين بانكارهم الاصل الخامس من
الشرايع وهي الامامة وقد مر بيان المسألة هذه المسألة في اوائل هذا الباب فتذكر واما ثامنا فلان ما ذكره من انه لم يقل احد ان عليا
عليه السلام انما حاربهم لاجل انهم خرجوا عن الاسلام ان اراد به احدا من اهل السنة لم يقل فمسلم ووجهه ظاهر لانهم قد زلوا
الامامة من الفروع [illegible] لكن هذا لا يقوم حجة وان اراد عليا وشيعته القائلين بان الامامة من الاصول لم يقولوا بذلك ممنوع
لما روي عن علي عليه السلام من انه قال يوم الجمل ما قوتل اهل هذه الاية حتى اليوم ويؤيده ما روي في صحيح البخاري ومسلم من
حديث الحوض المشهور الدال على ارتداد جماعة من الصحابة وسيذكرهما الله بعد ذلك في الموضع اللائق بهما [illegible]
[illegible] حديث الطير على شيء ثم [illegible] الله سبحانه [illegible]
[illegible] على حقيقة النسبة التي هي بين النبي والولي [illegible] انكار الامامة كانكار النبوة وانكار النبوة [illegible]
[illegible] الامام والاعتراف بحقه شطر الايمان ولولا ذلك لم يحكم الله سبحانه على منكرها بالارتداد [illegible]
[illegible] المعنى دين الاسلام [illegible]
[illegible] اجعلنا من زمرة الذين انعمت عليهم [illegible]
[illegible] واما تاسعا فلان ما ذكره في الوجه الثاني من انه لو كان كل من نازعه في الامامة كان مرتدا لزم [illegible]
[illegible] وبما نقلناه عن النيسابوري واما عاشرا فلان ما ذكره في بيان كون محاربة ابي بكر اعلى حالا مع المرتدين [illegible]
[illegible] فرع ثبوت ان محاربته كانت مع المرتدين وقد عرفت بطلانه وايضا كيف يكون ذلك اعلى حالا مع ان عليا عليه السلام
[illegible] الذين كانوا ذوي الشوكة والعدد [illegible] وابو بكر كان قاعدا في بيته يبعث جماعة من اصحاب
النبي صلى الله عليه وآله الى قتال المخذولين من اعراب البادية الذين كان ضعفهم ظاهرا لقوة الاصحاب [illegible]
[illegible] واما الحادي عشر فلان [illegible] ابو بكر ذلك [illegible] الاسلام [illegible]
[illegible] ويتوقفون في دفع الزكوة وكانوا [illegible]
[illegible] واما الثاني عشر فلان قوله [illegible]

المؤلفين من قريش ومن والاهم وهم العمدة في عساكر الاسلام فالمفروض انهم ارتدوا بعد النبي صلى الله عليه وآله فكان الخطب عليهم اعظم واعسر
وقتالهم اشد واصعب كما لا يخفى على من اطلع على تفاصيل حرب الجمل وصفين وما ظهر فيهما من قريش من الداء الدفين واما الثالث عشر
فلان قوله انه لم يثبت بما ذكرناه ان يعين الآية بخصوصه وقوله فلم لا يثبت ان المراد بالقوم في الآية ابو بكر يثبت اصحابه بما قيل تمام التقريب غير
وكذا الكلام فيما ذكره في الصفحة الثانية واما الرابع عشر فلان استفاضة الخبر الذي ذكره للتأكيد ممنوعة ومن العجب ان الخبر الذي حكم
الشيعة او بعضهم من كتبهم المحكوم عليها بالصحة عندهم يرد بانه من باب الآحاد وهذا الخبر الذي ليس منه في تلك الكتب عين ولا اثر يدعى استفاضته
ومن المضحكات قوله بعيد ذلك ان ابا بكر كان يذب عن الكفار في مكة فان النبي صلى الله عليه وآله لم يكن يقدر على ذب الكفار فالاسلام
في مكة فضلا عن ابي بكر ولهذا اذن بعض المؤمنين بالمهاجرة الى الحبشة وهو بنفسه هرب الى الغار ومنه الى المدينة ولو تنزلنا عن ذلك
نعم لم يكن احد من قريش يتعرض لابي بكر لعلمهم بنفاقه او لانه كان معلم صبيانهم في الجاهلية وكثير منهم كانوا له تلاميذ فيسلمونه
لحق تعليمه اولان وجوده وعدمه كان سواء في مقاوم الآباء والشتائم واما الخامس عشر فلان قوله كيف لم يلتفت الى قول واحد منهم
على انه لابد من المحاربة مع مانعي الزكاة الخ مدفوع بان عدم التفاته في ذلك الى قول احد واصراره فيه انما كان لما اخذه من ان الكلام
يوجب الاختلال في خلافته وليس في هذا ما يوجب مدحه وكذا الكلام في اظهاره الخروج الى قتال القوم وحده وان اظهاره لذلك انما كان
لاعتماده على غلبة ظنه بان الاصحاب يمنعونه من الخروج او ليقف على انه لو خرج شيء معه اكثر المهاجرين والانصار لابتلائهم بالمعتد
قبول خلافته وانقياده الامر الذي حصل لخالد بن الوليد مع سرية خفيفة فيصل منه مع الوف من المهاجرين والانصار لم
ان يحتاج الى الفرار واما السادس عشر فلان ما ذكره من ان قوله تعالى يجاهدون في سبيل الله ولا يخافون لومة لائم مشترك بين علي
عليه السلام وابي بكر غير مسلم فان الخوف من لومة اللائم لم يكن متوهما في قتال من ارتد من العرب حتى يثبت ابي بكر حتى يوصف بانه لم
الخوف من ذلك وانما كان يتوهم في قتال الناكثين والقاسطين والمارقين كان فيهم كثير من اصحاب سيد الانام ومن المشهورين
بالاسلام كيف وفي الطائفة الاولى طلحة والزبير من اكابر المشهورين بالصحبة وفيهم عائشة زوجة رسول الله صلى الله عليه وآله
وفي الطائفة الثانية معوية خال المؤمنين ومعه ثلاثة عشر الفا من قريش مع الاهل والاولاد والظاهر ان اكثرهم ايضا كانوا
من الصحابة وفي الفرقة الثالثة وهم الخوارج فكانوا اشد اعداد الصلحاء واهل القرآن وكان محل اللوم ولكن مثل ذلك هو واصحابه يخافون من
لومة اللائم كان لانهم كانوا على الحق فلا يخافون غير الله ومن المضحكات نسبة الجهاد الى ابي بكر بحيث في اول بعث النبي صلى الله عليه
وآله وشرعه في اسلامه بمكة الى الان يرغب الجهاد اكرام للكفار بقلبه وهذا ايضا في محل المنع عندنا واما السابع عشر فلان
قوله ان عليا عليه السلام انما شرع في الجهاد يوم بدر واحد وفي ذلك الوقت كان الاسلام قويا وكانت العساكر مجتمعة الخ مدفوع بان
ذلك الاضعاف ... من اهل الجاهلية وذلك لان العساكر من المهاجرين والانصار كانوا في يوم بدر ثلثمائة وثلاثة
عشر وقتل علي عليه السلام نصف عسكر الخصم بنفسه وقتل الباقي باقي الاصحاب مع الملائكة المسومين وكانوا في احد اقل من ذلك
وفي الاحزاب ايضا جاءوا الى حفر الخندق والتحصن به الى ان فتح الله تعالى على يد علي عليه السلام بقتل عمرو بن عبد ود وقال فيه رسول
صلى الله عليه وآله ضربة علي يوم الخندق افضل من عبادة الثقلين وكذا الحال في خيبر وحنين وقد فر ابو بكر في هذه الوقايع كما يدل عليه
الاخبار ويشعر به كلام ابن ابي الحديد المعتزلي في بعض الاشعار حيث قال شعر وليس بنكر في حنين فراره ففي احد قد فر خوفا
ولو كان الاسلام في تلك الايام قويا بكثرة اهل الاسلام وقلة اهل الكفر فقد كانت قوة ابي بكر بالغة غاية العار وغاية العوار بل كانت
مفضية الى النار واما الثامن عشر فلان قوله ان ابا بكر كان متقدما على علي عليه السلام في الزمان فكان افضل لقوله تعالى لا يستوي
منكم من انفق من قبل الفتح وقاتل الخ ممنوع انه لم يثبت انه قاتل قبل علي عليه السلام وقد عرفت ان القتال ومبارزة الاقران لم يقع من ابي
بكر قط ولم يذكر له في الاسلام جرح فضلا عن قتيل مدة حياة رسول الله صلى الله عليه وآله وبعد وفاته وكذا قد عرفت بطلان ما ذكره في
الوجه الثالث من ان جهاد ابي بكر كان في وقت ضعيف الخ وستعرف ان نسبة الانفاق الى ابي بكر ايضا من موضوعات اهل النفاق فيه
يلزم التفضيل واما التاسع عشر فلان ما ذكره في الصفحة الرابعة مما لا يخفى وهنه على من رجع الى ما ذكره في موضع اسنده الى ... نبيه

داد وقت بیماری که معلوم ... منه رحمه

البتة

سبقه بالفتح وتخفيف ... منه رحمه

بتقيع بالكسر ... منه رحمه

ولا يأتل اولو الفضل منكم فانه ذكر في تفسير هذه الآية ايضا تشكيكات ومغالطات لا تنخدع به الا اعمى اهل غلبه ولنذكر ما لا يشتمل
منها على وجه في اظهار ما الرد والانكار بعدم ما اشتمل هناك من المقدمات الفاسدة والدعاوى الكاذبة الكاسدة فنقول قال اجمع
المفسرون على ان المراد من قوله ولا يأتل اولو الفضل ابو بكر وهذه الآية تدل على انه كان افضل الناس بعد رسول الله صلى الله عليه وآله
ان الفضل المذكور في هذه الآية اما في الدنيا او في الآخرة والاول باطل لانه تعالى ذكره في معرض المدح والمدح من الله بالدنيا
غير جائز ولانه لو كان كذلك لكان قوله والسعة تكريرا فتعين ان يكون المراد منه الفضل في الدين فلو كان غيره مساويا
له في الدرجات في الدين لم يكن هو صاحب الفضل لان المساوي للفاضل يكون فاضلا فلما اثبت الله تعالى الفضل مطلقا
غير مقيد بشخص دون شخص وجب ان يكون افضل الخلق ترك العمل به في حق الرسول صلى الله عليه وآله فيبقى معمولا به
في غيره انتهى وقيل اجماع المفسرين على اختصاص هذه الآية بابي بكر وكل من طالع كتب التفسير والاحاديث علم كون هذه
الآية بالغا الى حد التواتر فلو جاز منعه لجاز منع كل متواتر انتهى واقول يتوجه عليه اولا انا لا نسلم اجماع المفسرين من اهل
السنة على ذلك فضلا عن اتفاق مفسري الشيعة معهم بل قد ذهب جماعة من اهل السنة ايضا على ما نقله الثعلبي الى انه نزلت في جماعة من
الصحابة حلفوا ان لا يتصدقوا على من تكلم بشيء من الافك ولا يواسوهم ويؤيدهم لفظة اولو وصيغة الجمع وعلى تقدير انه ورد في قصة
مسطح مع ابي بكر الصديق عنه مع اباء لفظ اولو وصيغة الجمع عنه كما اشرنا اليه فلم لا يجوز ان يكون نزولها في شان مسطح
لا في شان ابي بكر بالعرض وما الذي جعل القضية منعكسة مع ظهور ان المقصود الاصلي من الآية المواساة مع مسطح وسد خلته والرد
على من منع عنه ذلك كما لا يخفى واما قوله لو جاز منع هذا لجاز منع كل متواتر ففيه انه ان اراد تواتره لفظا فتوجه المنع عليه ظاهر
لما اجمع عليه النقاد من اهل الحديث حصر الاخبار المتواترة لفظا في الواحد والاثنين او الثلث وان اراد به التواتر المعنوي نظرا الى ان هناك
روايات متعددة مستفيضة يكون القدر المشترك بينها متواترا فلا يثبت التواتر المعنوي وثانيا ان ما قاله من ان المدح من الله تعالى
في معرض الدنيا ممنوع ولعله توهم هذا من الوصف العنواني في الفضل والسعة ولم يعلم ان مثل هذا الوصف قد يعرض لكل من اتحى
او تفضل حاجته وغنى وسعة بل قد يجتمع مع الذم فيقال ان القوم الفلاني مع كونهم من اولي الفضل والسعة يبخلون بما اتاهم
الله تعالى وبيان ان ابا بكر واضرابه من الاصحاب مع ما نسب اليهم من المال والانفاق قد بخلوا عند نزول آية النجوى عن تقديم
صدقة بين يدي نجوى النبي صلى الله عليه وآله حتى نسخت الآية بعدهم وذلك الذي ذكرنا ان في القرآن العزيز الكريم ومن العجب انه ذكر قبل هذا
ان المراد من قوله ولا يأتل اولو الفضل لا يقصر واولو الفضل والسعة اهل الفضل على الاحسان والاعطاء ثم نسي ذلك بعد سطور
وبنى على ان المراد الفضل بمعنى زيادة الثواب او العلم مع ان الفضل بهذين المعنيين لا يلائم لها اصلا فههنا اذكر من اهل الفضل
بمعنى زيادة الثواب او العلم لا يقيدون على الانفاق وصلة الرحم واقل من ذلك وكذا نمنع ان المدح من الله بالدنيا غير جائز كيف وقد
مدح يوسف في القرآن بقوله وكذلك مكنا ليوسف في الارض يتبوأ منها حيث يشاء الآية الى غير ذلك فلو كان التمكين في الارض الذي
هو نعيم الدنيا لم يكن مدحا وكمالا لما مكن الله تعالى يوسف عليه السلام بل نقول ان الآية قادحة في فضيلة ابي بكر لاشتمالها
على نهي ابي بكر من الحلف على ان لا ينفق مسطحا ومن معه كما روي في شان النزول فدلت الآية على صدور المعصية
عن ابي بكر وما اجاب به بعض المتعصبين لامامه في اواخر هذا المقام من ان النهي لا يدل على صدور المعصية قال الله تعالى لمحمد صلى الله عليه
وآله وسلم ولا تطع الكافرين والمنافقين ولم يدل ذلك على انه عليه السلام اطاعهم مدخول بان مجرد النهي وان لم يدل على ذلك
لكن انضمام ما ذكرنا من شان النزول سابقا صريح في الوقوع حيث قال لما نزلت آية الافك قال ابو بكر لمسطح وقرابته
قوموا فلستم مني ولست منكم ولا يدخل على احد منكم فقال مسطح انشدكم الله والاسلام وانشدكم القرابة والرحم ان لا تخرجنا
ولا تحوجنا الى احد وما كان لنا في اول الامر من ذنب فلم يقبل عذره وقال انطلقوا ايها القوم فخرجوا لا يدرون اين يذهبون واين يتوجهون
من الارض ... هذا صريح في ترك النفقة عنهم بوقوف يوم والاكرام ... بان المنع عن الحلف الواقع قطعا كاف في ثبوت المعصية
للنهي وحمل النهي على التنزيه من ترك الاولى كما ارتكبه من ضيق المناق مردود بان الاصل في النهي التحريم وحمله على التنزيه من غير

الائتلاء سوگند خوردن صراح

افك بالكسر دروغ صراح

خلّة بالفتح حاجت و درويشی صراح

وثانياً ان الانبياء عليهم السلام انما ارتكبوا اعمالاً بعونه قيام دليل عصمتهم وادلا عصمة لابي بكر يكون الحمل فيه عا لا

وثالثاً ان ما توهمه من لزوم التكرار انما يلزم لو كان الفضل بمعنى الزيادة على الحاجة في الدين مستعد فيه للمعنى مع السعة ولم يكن كذلك

لان معنى السعة اوسع مما يمكنه التخصيص زيادة على الحاجة جنسه فلا يلزم التكرار ورابعاً ان ما ذكره من انه لو كان غيره مساوياً له

في الدرجات لم يكن هو صاحب الفضل الخ فيه من الخبط ما لا يخفى لظهور ان مساواة احد الآخر في الدرجة لا ينافي تخلف

عن ذلك الآخر الا انه ينافي صدق كونه افضل وصاحب فضل كما توهمه فلئن ثبت تعلق الفضل مطلقاً الخ بناء على معدوم مهما لم

من نفاد الاطلاق مطلقاً فافهم واما العشرون فلما في قوله انا بينا ان الدليل التعدد الآية لا يدوان يكون في ابي بكر الخ من الاشتباه و

الاشتباه والبناء على غير اساس واما الحادي والعشرون فلان ما ذكره من ان خبر يوم خيبر من باب الآحاد مسلم لكنه مستفيض

بل يكاد ان يكون متواتر المعنى وما ذكره من ان الخبر الواحد لا يجوز التمسك به عند الامامية في العمل فكيف يجوز التمسك به في

العلم مدفوع بان القول بعدم اعتبار الخبر الواحد قول شذوذ من الشيعة كما هو قول شذوذ من اهل السنة ايضاً على ما ذكر في كتب

الاصول ولو سلم فيجوز ان يكون التمسك به الزاماً لجمهور اهل السنة القائلين بحجية خبر الواحد واما الثاني والعشرون

فلان قوله اثبات هذه الصفة لعلي عليه السلام لا يوجب انتفاءها عن ابي بكر لا يسمن ولا يغني من جوع لظهور تخصيص من

ثبت له ذلك على من لم يثبت له وان لم يقتض نفيه عنه في الواقع فان عدم اقتضاء النفي لا يستلزم بين ابي بكر وسائر

من لا يدل اللفظ على ثبوت ذلك له وحق عبد ابي بكر على ان سوق الكلام صريح في الدلالة على انتفاء ذلك عن غيره مطلقاً

واما ما ذكره بقوله بتقدير ان يدل على ذلك لكنه يدل الخ فمردود بان تلك الصفات متلازمة فنفي بعضها لكونه كراراً غير فرار

يستلزم نفي الباقي وهو محبة الله ورسوله ومحبة الله ورسوله لظهور ان محبة المخلص لله ورسوله واخلاصه لهما يقتضي

ان لا يقوم عليه نفسه فلا يفر عن اعدائهما ويجاهد في الله حق جهاده وكذا محبة الله ورسوله يستلزم تأييده في الجهاد

فرار خصوصاً اذا لم يكن المقاومة مع العدو فوق الطاقة البشرية كما كانت في القضية المذكورة بل الوصفان الاولان بمنزلة

للوصفين الاخيرين فكان في الكلام تعريض للرجلين بان فرارهما انما كان لعدم محبتهما الله ورسوله وبالعكس فظهر ان اللفظ

الاستلزام والعلية المذكورين يدل على انتفاء جميع تلك الصفات عمن سبق منه الفرار وسوق الكلام ايضاً دليل واضح عليه

كما لا يخفى على من تأمل في مقتضيات الحال والمقام واما ما ذكره بقوله وايضاً هو يعطي انه اثبت هذه الصفة المذكورة في هذه الآية

فمدفوع بانه لو سلم ان الآية بمجردها لا تمنع ان حصول تلك الصفة لابي بكر في الزمان المستقبل لكن التواريخ والسير قد دلت على

تحصل تلك الصفة لابي بكر قط في المستقبل من الزمان ايضاً اللهم الا ان يقال انه اتصف بكونه غير فرار في الزمان المستقبل في

ايام خلافته لعدم وقوع الفرار في ذلك الزمان في حقه والتزامه المعاونة بعدم خروجه من المدينة للقتال ولا للصيد ونحو ذلك

كما لا يخفى واما الثالث والعشرون فلان قوله ما ذكرنا تمسك بظاهر القرآن وما ذكره تمسك بالخبر المنقول بالآحاد غير مسلم

ايضاً لتمسكه بظاهر القرآن لكنهم جعلوا التمسك بالخبر اعضاداً ودليلاً والظاهر موئداً له ودعوى الظهور فيما ذهبوا اليه ممنوع

بل نحو الظهور الآية في دلالتها على القوم المعينين لو جرت صحة الاحتجاج بها لان ما يمكن ان يتوهم منه ظهور ذلك الخ

قوله تعالى ومن يرتد منكم دلالة علي ان قطع المذكور بعد الرجل سابقاً من ان كلمة من في معرض الشرط للعموم فيدل على ان كل

من صار مرتداً عن الاسلام فان الله سوف يأتي بقوم يحبهم الخ فلا دلالة على خصوص من قاتلهم ابو بكر اذ الدلالة للعام على الخاص

عن ظهور دلالته على شيء ولما ان يكون لفظ قوم في قوله تعالى يأت الله بقوم ولا ريب في ان مفهوم القوم مركب من افراد

افراده كالانسان بالنسبة الى افراده فدعوى انه ظاهر في الدلالة على ابي بكر ومن وافقه في قتال اهل الردة تحكم لا يخفى واما الرابع

فقد عرفت ان دعوى ظهور انطباقها على حال ابي بكر خارج عن الانصاف ولو فتح ابواب التفسير بمثل هذا الظهور لامكن دعوى

دلالة قوله تعالى يريدون ان يطفئوا نور الله بافواههم على ارادة اضاعة رجل اسمه نور الله وكان له اعداء حساد وكذا ادعاء

ظهور ما نقله جلال الدين السيوطي الشافعي في كتاب الاتقان عن ابن فورك في تفسير قوله تعالى ولكن ليطمئن قلبي ان ابراهيم كان

وقوله م

شبه موسى هارون [illegible]

وصفه

متفقا عليه اي لم يكن هذا التصديق الى هذه الشاهدة اذا رآها ضيا لمع انهم عدو واشل هذا التفسير من التفسيرات المنكرة
التي لا يجوز الاعتماد عليها وتم ما قال بعض العلماء ان في تفسير فخر الدين الرازي كل شيء الا التفسير واما الرابع والعشرون فلان الامر كون
ما ذكره الخوف من حزن ورد في حق ابي بكر بل روى انه وارد في حق ابي ذر او ابي الدحداح كما نقله شارح المطالع عن الواحدي في تفسير
[illegible] رسالات المعمولة لتحقيق هذه الآية اذ لا مناسبة للآية للرواية التي اختلقوها النزول لها في شأن ابي بكر واما [illegible]
الخامس والعشرون فلان الحديثين اللذين ذكرهما في معرض المعارضة من الموضوعات المشهورة المعلومة المذكورة عند
اهل السنة ايضا كما صرح به الشيخ المحدث مجد الدين الفيروزابادي الشافعي في خاتمة كتابه الموسوم بسفر السعادة حيث
قال اشهر المشهورات من الموضوعات ان الله يتجلى للناس عامة ولابي بكر خاصة وحديث ما صب الله في صدري شيئا الا و
صببته في صدر ابي بكر وحديث انا وابو بكر كفرسي رهان وحديث ان الله لما اختار الارواح اختار روح ابي بكر وامثال هذا
من المفتريات المعلوم بطلانها ببديهة العقل انتهى كلامه وقد صرح بوضع الحديثين ايضا مؤلف كتاب تذكرة الموضوعات
[illegible] الخلاصة والمختصر تأليف الشيخ المذكور واما السادس والعشرون فلانا قد بينا سابقا دلالة الآية التي بعد هذه
الآية التي نحن فيها على امامة علي عليه السلام بوجه يوجب اسكات الخصم ما ناله اليه من المنع ولا يتوقف فيه من له فطرة سليمة
[illegible] وبمنعه ذكر فان الذكرى تنفع المؤمنين هذا غاية الشرح لغوامض الضمائر والله اعلم بحقائق الاسرار قال المصنف
رفع الله درجته الثالث والعشرون قوله تعالى والذين آمنوا بالله ورسله اولئك هم الصديقون روى احمد بن حنبل انها
نزلت في علي عليه السلام انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول لا شك ان عليا من الصديقين والشهداء والطاهرات الابرار
[illegible] من الصديقين والشهداء ويمكن ان يكون نازلا في الخلفاء وان صح نزولها في علي عليه السلام فهو من فضائله وليس دليلا
على النص انتهى واقول قد ذكرنا سابقا ان عليا عليه السلام قال على منبر الكوفة انا الصديق الاكبر والكلي ينصرف الى الفرد الكامل
[illegible] الصديقين في الآية الى علي عليه السلام دون غيره فافهم واما احتمال نزول الآية في الخلفاء فلم يتم لو اريد من الشهداء الذين
يشهدون عند الحاكم في الدنيا والآخرة واما اذا كان المراد المقتولين في سبيل الله فلا لان من الخلفاء ابا بكر وقد مات حتف انفه
[illegible] ذكره من ان هذه الآية لا تصلح دليلا على مدعى النص فقد عرفت جوابه مرارا قال المصنف رفع الله درجته الرابع والعشرون
قوله تعالى الذين ينفقون اموالهم بالليل والنهار سرا وعلانية روى الجمهور انها نزلت في علي عليه السلام كانت معه اربعة
دراهم انفق في الليل درهما وبالنهار درهما وفي السر درهما وفي العلانية درهما انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول
[illegible] المفسرون من اهل السنة ان الآية نزلت في علي عليه السلام وهو من فضائله ولا يثبت به مدعى النص انتهى واقول ان الآية تدل
على انه عليه السلام تفرد بهذه الصدقة فكان احق من سائر الصحابة فيكون افضل منهم واحب الى الله تعالى وهذا الفضل لمن في
[illegible] قال المصنف رفع الله درجته الخامس والعشرون قوله تعالى ان الله وملائكته يصلون على النبي يا ايها
الذين آمنوا صلوا عليه وسلموا تسليما في صحيح مسلم قلنا يا رسول الله اما السلام عليك فقد عرفناه واما الصلاة عليك
فقال قولوا اللهم صل على محمد وآل محمد كما صليت على ابراهيم وعلى آل ابراهيم انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول كان انه
[illegible] الاستدلال بالنص وتصدى بذكر فضائل علي عليه السلام وهذا امر مسلم متفق العلماء على الفضائل فيهم آيات كثيرة ومن
[illegible] ينكر فضل محمد وآله لا ينكره الا من ينكر ضوء الشمس والقمر انتهى واقول قد مر ان الناصب نسي عنوان المبحث [illegible]
[illegible] ان المصنف جعل المدعى هنا ذكر ما هو اعم من ان يدل على النص على الامامة او الافضلية بل الفضيلة ليثبت تفضيله
عليه السلام على غيره من غير [illegible] الخلافة منزلة النص عليه لان الفضل من جملة شرائط الامامة كما بين فيما سبق واذا ثبت ذلك فيه
[illegible] يثبت المطلوب ولا ريب في ان الامر باقتران صلاة النبي صلى الله عليه وآله بالصلاة على آله دون صلاة غيرهم مع كون الصحابة
[illegible] مرتبة قد ذهب القوم الى ان تخصيص وحديثها في الذكر من خصائص النبوة يدل على الامامة لدى الانصاف كيف و
[illegible] على ما نقله السلطان الفاضل السعيد غياث الدين ابو محمد خدا بنده انار الله برهانه ان آل الانبياء السالفين كانوا

حتف مع [illegible] ان حتف
الانف اذا مات من غير قتل ولا ضرب
مراد

لم يكونوا اوصياء المعصومين في حفظ شريعتهم لتطرق النسخ على اديانهم وعدم الحاجة الى حافظ لها بعدهم يكون شريكا لهم في ايصالها الى
وبعثهما الى من بعدهم لم يستحقوا الصلوة ولم يجب اقتران صلوة الانبياء بصلوتهم اصلا ولما كان دين نبينا صلى الله عليه
وآله مصونا من النسخ والتبديل وكان على آله وعترته الاوصياء المعصومين حفظه بعده صلعم الى يوم القيمة اوجب مشاركتهم
معه في حفظ الدين وايصاله الى من بعده على وجه خال من الخلل والتوهين فشاركهم معه صلى الله عليه وآله استحقاقهم
وتوجيهه اليهم كما اليه صلى الله عليه وآله وايضا الكلام حقيقة في ان الصلوة عليهم واجبة في الصلوة التي هي افضل الاعمال
البدنية ولا يصح بدونها ومن كان هذا شانه كان افضل وقد روى ابن حجر المتاخر في الباب العاشر من صواعقه من
الشافعي انه سلم هذا الناصب الشقي شعرا في ذلك وهو قوله شعر يا اهل بيت رسول الله حبكم فرض من الله في
القرآن انزله كفاكم من عظيم القدر انكم من لا يصلي عليكم لا صلوة له ثم قال عند الاستدلال بهذه الآية على كرامة اهل البيت
عليهم السلام انه صلى الله عليه وآله اقامهم في ذلك مقام نفسه لان القصد من الصلوة عليه مزيد تعظيمه ومنه تعظيمهم ومن ثم
ادخل من مرقد الكساء قال اللهم انهم مني وانا منهم فاجعل صلواتك ورحمتك ومغفرتك ورضوانك علي وعليهم وقضية استجابة
هذا الدعاء ان الله تعالى صلى عليهم معه فحينئذ طلب من المؤمنين صلوتهم عليه معهم ويروى لا تصلوا علي الصلوة البتراء فقالوا
وما الصلوة البتراء قال تقولون اللهم صل على محمد وتمسكون بل قولوا اللهم صل على محمد وآل محمد انتهى قال المصنف رفع
درجته السادس والعشرون قوله تعالى مرج البحرين يلتقيان روى الجمهور قال ابن عباس علي وفاطمة بينهما برزخ لا يبغيان
النبي صلى الله عليه وآله يخرج منهما اللؤلؤ والمرجان الحسن والحسين عليهما السلام ولم يحصل لغيرهم من الصحابة هذه الفضيلة انتهى وقال
الناصب خفضه الله اقول هذا ليس من تفاسير اهل السنة ولو صح ما ذكر من ان النبي عليه السلام برزخ بين فاطمة وعلي
لو صح فهو من التفسير دال على فضيلة لا على النص المدعى انتهى واقول هذا ما نقله صاحب كشف الغمة من الحافظ ابي بكر احمد بن
موسى بن مردويه رواية عن انس وهو مذكور في بعض التفاسير وكثير من كتب المناقب وقد اشار اليه الشيخ عز الدين عبد السلام
المقدسي الشافعي في فصل من بعض رسائله المعمولة في مدح الخلفاء حيث قال فلما حملت خديجة رضي الله عنها بفاطمة
عليها السلام كانت تحدثها من بطنها وتؤنسها في وحدتها وكانت تكتم ذلك عن رسول الله صلى الله عليه وآله فدخل النبي يوما
فسمع خديجة تحدث فاطمة فقال لها يا خديجة لمن تحدثين قالت احدث الجنين الذي في بطني فانه يحدثني ويؤنسني
قال يا خديجة ابشري فانها انثى وانها النسل الطاهرة الميمونة فان الله تعالى قد جعلها من نسلي وسيجعل من نسلها خلفاء
في ارضه بعد انقضاء وحيه فلما برز ذلك النور بعلو واشعته في الآفاق تموج احيانا جاء الملك فقال يا محمد انا الملك محمود
ان الله يعني ان ازوج النور من النور فقال رسول الله صلى الله عليه وآله ممن قال علي من فاطمة فان الله قد زوجها في
سبع سموات وقد شهد ملائكتها جبرئيل وميكائيل واسرافيل في سبعين الفا من الملائكة الكرام الذين اذا سجد احدهم سجدة
لا يرفع راسه الى يوم القيمة اوحى الله تبارك وتعالى اليهم ان ارفعوا رؤسكم واشهدوا املاك علي بفاطمة فكان الخاطب
والشاهدان ميكائيل واسرافيل ثم امر الله عز وجل بحور العين ان يحضرن تحت شجرة طوبى واوحى الى الشجرة ان تنثر ما
فيها فنثرت ما فيها من جوز ولوز وسكر فاللوز من در والجوز من ياقوت والسكر من سكر الجنة فالتقطته
العين فهو عندهن في الاطباق يتهادينه ويقلن هذا من نثار تزويج فاطمة بعلي فعند ذلك اخبر النبي صلى الله عليه وآله
وقال اشهدكم اني قد زوجت فاطمة من علي فلما التقى البحران بحر ماء النبوة من فاطمة وبحر ماء الفتوة من علي عليه السلام هما
البحرين يلتقيان بينهما برزخ لا يبغيان برزخ التقوى لا يبغي علي عليه السلام على فاطمة بدعوى ولا فاطمة على علي بشكوى يخرج منهما
اللؤلؤ والمرجان اللؤلؤ الحسن والمرجان الحسين فيا لهما سبطين سيدين شهيدين حبيبين الى سيد الكونين فهما روحاه وريحانتاه
كما اخبر عليهما واوما اليهما بقوله هذان ريحانتاي من الدنيا ولكن الشان فيما يقول والداي هذان سيدا شباب اهل
الجنة وابوهما خير منهما وفاطمة بضعة مني يريبني ما رابها ويؤذيني ما يؤذيها ويشق ما يشقها ولهذا قال لا اسئلكم عليه اجرا الا المودة

في الغريب انتهى وبه ظهر أيضاً أن ما ذكره الناصب من كون النبي صلعم برزخاً بينهما فات موجود صلى الله عليه وآله مؤكد لعصمتهما وعدم صدور خلاف
الأولى من أحدهما على الآخر وأما ما قول الناصب ولو صح التفسير دل على فضيلة لا على النص فمردود بأنه قد دل على عصمته ولا أقل على
الفضيلة وهذا من جملة أسماء ادعاء الملحم كما مر بل لو دل على مجرد الفضيلة لكان من متممات المدعى لما تذكرنا وذكرنا مراراً من رجحان
الفضيلة الحاصلة فيه عليه السلام يدل على حصر رجحان الفضيلة فيه ويلزم منه أفضليته على من لم يستجمعها كما لا يخفى وقد
مر من الناصب بذلك فيما بعد عند استدلال المصنف المطلب الرابع على علي عليه السلام بما روي من قوله صلى الله عليه وآله من أراد
أن ينظر إلى آدم في علمه وإلى نوح في فهمه وإلى يحيى بن زكريا في زهده الحديث قال إن الجامع للفضائل أفضل ممن تفرق فيهم الفضائل
انتهى قال المصنف رفع الله درجته السابع والعشرون قوله تعالى ومن عنده علم الكتاب روى الجمهور أنه هو علي
عليه السلام انتهى وقال الناصب خفضه الله أقول جمهور المفسرين على أن المراد به علماء اليهود الذين أسلموا كعبد الله بن
سلام وأضرابه وقيل المراد به أيضاً هو الله تعالى ويكون جمعاً بين الوصفين ولو ثبت نزوله في شأن علي عليه السلام فليس في الفضائل
وليس ثابتاً يستلزم المطلوب انتهى وأقول اعترض على القول بأن المراد عبد الله بن سلام وأضرابه بأن إثبات النبوة بقول
الواحد والاثنين مع جواز الكذب على أمثالهما لكونهم غير معصومين لا يجوز وعن سعيد بن جبير أن السورة مكية وابن سلام و
أصحابه آمنوا بالمدينة بعد الهجرة كذا في تفسير النيسابوري وأنا أقول أيضاً إن الكتاب يتبادر منه القرآن دون التوراة ولا يطلق
العالم بها دون من أهل الكتاب اليهود والنصارى وأين هذا من ذلك وأما ما ذكره من أن الرواية التي رواها الثعلبي في
تفسيره مردود بأن الثعلبي رواها في تفسيره من طريقين أحدهما عن عبد الله بن سلام أن النبي صلى الله عليه وآله قال إنما
ذلك علي بن أبي طالب ورواها الشيخ جلال الدين السيوطي في كتاب الإتقان في معرفة علوم القرآن قال قال سعيد بن منصور حدثنا
أبو عوانة عن أبي بشر قال سألت سعيد بن جبير عن قوله تعالى ومن عنده علم الكتاب هو عبد الله بن سلام فقال وكيف
وهذه السورة مكية انتهى وكذا رواه البغوي في معالم التنزيل ومن العجب أن صاحب الإتقان وصاحب المعالم والثعلبي رووا
أنه هو عبد الله بن سلام وخصوصاً الثعلبي رواه بصيغة الحصر ومع هذا نرى الناصب لا يبالي في عداوة علي عليه السلام وما
يحتال من النكال والملام وأما ما ذكره من أنه لا دلالة يستلزم المطلوب ففيه أنه إذا كان علي بن أبي طالب عليه السلام عنده علم الكتاب
كانت حاجة الأمة إليه أمس في الاتباع وأخص في الانتفاع لاحتياجها إلى معرفة الحلال والحرام والواجب والمندوب وجميع الأوامر و
النواهي وغير ذلك مما يشتمل عليه الكتاب لأنه عليه السلام المبين بجميع ذلك والاتباع طريق النجاة من الضلال والسلوك بحجة البيضاء
سبيل المهتدين ببيان من هو موثوق به تدينه الله ورسوله عليه وفي الاتباع لغيره عكس جميع ذلك المذكور وعدم العلم بجملة ما
يسعه البكور وأولى بالمناسبة الإمامة قال المصنف رفع الله درجته الثامن والعشرون قوله تعالى يوم لا يخزي الله
النبي والذين آمنوا معه قال ابن عباس علي عليه السلام وأصحابه انتهى وقال الناصب خفضه الله أقول ظاهر الآية يدل على
أن الجماعة يكونون مع النبي صلى الله عليه وآله في الآخرة وعلي عليه السلام من جملتهم لأن عدم الخزيان في القيامة لا يختص بالنبي
صلى الله عليه وآله وعلي عليه السلام بل خواص أصحابه داخلون في عدم الخزيان وإن سلم لا يثبت النص المطلوب انتهى وأقول
استدلال المصنف بظاهر الآية كما ذكره من إرادة الجماعة لكن الرواية على ما في نسخة القلم متضمنة لذكر أصحاب علي عليه السلام معه كما ذكره …
الناصب حذف ذلك عن النسخة ليتسع له الاعتراض على المصنف بوجه ولئن أراد ذكره من أن خواص أصحاب النبي صلى الله عليه وآله
داخلون في عدم الخزيان أراد به خواص أصحابه الذين كانوا بعده من خواص أصحاب علي عليه السلام أيضاً كسلمان وعمار والمقداد وأبي
ذر ونظرائهم وأمثالهم فهو مسلم ولا يضرنا وإن أراد خواص أصحاب النبي صلى الله عليه وآله ممن انحرف بعده صلى الله عليه وآله
عن علي عليه السلام وغصب عنه الخلافة فلا نسلم دخولهم في عدم الخزي بل الآيات وأحاديث الحوض المشهورة في شأنهم خزي هؤلاء كما لا يخفى …
على أن الخزي له مراتب فكيف ينفي مطلق الخزي عن خواص أصحاب رسول الله صلى الله عليه وآله مع ثبوت إسلاف الناصب ذلك عن
إبراهيم عليه السلام فيما سبق نقله عن الصحيحين من أنه يطلب يوم القيامة من شفاعته من سائر الخلق ويعتذر بذنوب …

ثم يجب تفضيله عليه بالم يعقب قبله ولن يعقب بعده وان عمر كذبت ثلث كذبات الحديث فاتت خفيته عليه السلام بسبب ثلث الكرامات
من شفاعة الخلق والعتذار بهم بذلك الوجه حزن لا يخفى لكن يجعل الله ورسوله مما يقول الظالمون علوا كبيرا ثم لا يخفى ان الحزن على ما
يعلم من الله مستلزم محمول على الخشن كيف كان فقد بيان لا يصدر فقول الناصب اعراه الله عدم الحزن يا تنفي القيمة و قوله ولعلهم في
عدم الحزن يا تنفي القيمة لخس وبطلانه مما لا يخفى **قال** المصنف رفع الله درجته التاسع والعشرون قوله تعالى ان الذين آمنوا وعملوا
الصالحات اولئك هم خير البرية روى الجمهور عن ابن عباس قال لما نزلت هذه الآية قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم انت يا علي
وشيعتك تاتي انت وشيعتك يوم القيمة راضين مرضيين ويأتي اعداؤك غضابا مقمحين انتهى **وقال** الناصب خفضه الله هذا
هذا غير مذكور في التفاسير بل الظاهر العموم وان سلم فلا نص انتهى **واقول** ان الحديث لم يقل انه مذكور في التفاسير والتفاسير الكلها
الجمهور وهو مذكور في الصواعق المحرقة لابن حجر المتاخر ونقل صاحب كشف الغمة عن الحافظ ابن مردويه ولو تتبعوا تفاسير السلف
من اهل السنة كالثعلبي لوجدوه فيها ايضا وبالجملة الحديث وان لم يكن نصا في الامامة لكنه نص صريح في الافضلية ويلزم
منه نفي امامة غيره عليه السلام كما مر **قال** المصنف رفع الله درجته الثلثون قوله تعالى هو الذي خلق من الماء بشرا فجعله
نسبا وصهرا قال ابن سيرين نزلت في النبي وعلي حين تزوج فاطمة عليها السلام انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول الحديث ذكره
اهل السنة وان صح دل على الفضيلة وهي مسلمة ولا يثبت النص انتهى **واقول** حاصل ما يستفاد من الآية مع شان نزولها ان علي
عليه السلام قريبا من النبي صلى الله عليه وآله من جهة النسب ومن جهة السبب وهذه فضيلة تختص به لم يحصل لغيره
كما علم من حديث ابن عمر سابقا ايضا فيكون افضل والافضل اولى بالامامة وهذا ما اراده المصنف قدس سره **قال** المصنف
رفع الله درجته الحادي والثلثون قوله تعالى وكونوا مع الصادقين روى الجمهور انها نزلت في علي عليه السلام وكذا قوله تعالى
والذي جاء بالصدق وصدق به انها نزلت في رسول الله صلى الله عليه وآله وعلي عليه السلام **وقال** الناصب خفضه الله اقول نزلت قوله
تعالى وكونوا مع الصادقين في الثلثة الذين تخلفوا في غزوة تبوك وانهم صدقوا رسول الله صلى الله عليه وآله في تخلفهم
وكذب المنافقون فهلكوا فانزل الله تعالى كونوا مع الصادقين وخاطب المؤمنين حتى لا يهلكوا بالكذب كالمنافقين وان صح
دل على الفضيلة لا على النص كساير اخواته انتهى **واقول** قد ذكر فخر الدين الرازي في تفسيره انه تعالى لما حكم بقبول توبة هؤلاء الثلثة
ذكر ما يكون كالزاجر عن فعل ما مضى وهو التخلف عن رسول الله صلى الله عليه وآله في الجهاد فقال يا ايها الذين آمنوا اتقوا
في مخالفة الرسول وكونوا مع الصادقين يعني مع النبي واصحابه في الغزوات ولا تكونوا متخلفين عنهم وجالسين مع المنافقين في
البيوت انتهى وبه يعلم ان ما قاله الناصب ان الآية نزلت في الثلثة الذين تخلفوا غلط بل الذي اراده المصنف من كون الآية نازلة في
في علي عليهما السلام ان المعنى من الصادقين النبي وابن عمه عليهما السلام المتصفين بالصدق وفيه كذلك كما يعلم من تفسير الرازي
لا من كذب وتخلف وتاب ثم الزجر المستفاد من سياق الآية متعلق بهما وابن هذا من ذاك وكيف كان فما ذكره الناصب من انه
ان صح دل على الفضيلة لا على النص مدفوع بانه دال على العصمة فيكون دالا على الامامة فيكون نصا في الامامة ووجه الدلالة ما
ذكره الشارح الجديد للتجريد حيث قال مضمون الآية الكريمة هو الامر بمتابعة المعصومين لان الصادقين هم المعصومون وغير علي
من الصحابة ليس بمعصوم بالاتفاق فالمأمور بمتابعته انما هو علي عليه السلام ثم قال والجواب منع المقدمات انتهى واقول في اثبات
الاولى ان اولي الامر بالمتابعة يقتضي ان يكون المأمور بمتابعته معصوما اذ الامر بمتابعة غير المعصوم قبيح لا يصدر عن الله تعالى
وفي اثبات الثانية ان منعها مكابرة لان احدا لم يدع عصمة غير علي عليه السلام من الثلثة وفي اثبات الثالثة ان متابعته
يتوقف على العلم بان ذلك الشخص صادق والعلم بكونه صادقا يتوقف على العلم بكونه معصوما يتوقف على كونه معصوما في الواقع
ونفس الامر فالصادقون الذين نحن مأمورون بمتابعتهم هم المعصومون فتأمل ومن نفايس المباحث ما ذكره الرازي ايضا
هيهنا حيث قال ان الله تعالى امر المؤمنين بالكون مع الصادقين ومتى وجب الكون مع الصادقين فلا بد من وجود الصادقين
لان الكون مع الشيء مشروط بوجود ذلك الشيء فهذا يدل على انه لا بد من وجود الصادقين في كل وقت وذلك يمنع من اطباق الكل على

اثبات العصمة من قوله تعالى كونوا مع الصادقين

في الحقوا على شيء أن يكونوا محقين فهذا يدل على أن إجماع الأمة حجة فإن قيل لم لا يجوز أن يقال المراد بقوله وكونوا مع الصا[دقين]
كونوا على طريقة الصالحين كما أن الرجل إذا قال لولده كن مع الصالحين لا يفيد إلا ذلك لكنا نقول إن هذا الأمر كان موجودا في
زمان الرسول فقط وكان هذا أمرا بالكون مع الرسول فلا يدل على وجود صادق في سائر الأزمنة سلمنا ذلك لكن لم لا يجوز
أن يكون ذلك الصادق هو المعصوم الذي يمتنع خلو زمان التكليف عنه كما تقول الشيعة والجواب عن الأول أن قوله كونوا
مع الصادقين أمر بموافقة الصادقين ونهي عن مفارقتهم وذلك مشروط بوجود الصادقين وما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب
فدلت هذه الآية على وجود الصادقين وقوله إنه محمول على أن يكونوا على طريقة الصادقين فنقول إنه عدول عن الظاهر من غير دليل
قوله هذا الأمر مختص بزمان الرسول عليه السلام قلنا هذا باطل لوجوه الأول أنه ثبت بالتواتر الظاهر من دين محمد صلى الله عليه وآله
أن التكاليف المذكورة في القرآن متوجهة على المكلفين إلى قيام القيامة فكان الأمر في هذا التكليف كذلك والثاني أن الصيغة
تتناول الأوقات كلها بدليل صحة الاستثناء والثالث لما لم يكن الوقت المعين مذكورا في لفظ الآية لم يكن حمل الآية على البعض أولى
من حمله على الباقي فإما أن لا يحمل على شيء فيفضي إلى التعطيل وهو باطل أو على الكل وهو المطلوب والرابع وهو أن قوله يا أيها الذين
آمنوا اتقوا الله أمر لهم بالتقوى وهذا الأمر إنما يتناول من يصح منه أن لا يكون متقيا وإنما يكون كذلك لو كان جائز الخطأ فكا[نت]
الآية دالة على أن من كان جائز الخطأ وجب كونه مقتديا بمن كان واجب العصمة وهم الذين حكم الله تعالى بكونهم صادقين فتر[تب]
ذلك بأن هذا يدل على أنه واجب على جائز الخطأ كونه مقتديا به ليكون مانعا لجائز الخطأ وهذا المعنى قائم في جميع الأزمان فوجب
حصوله في كل الأزمان قوله لم لا يجوز أن يكون المراد هو كون المؤمن مع المعصوم الموجود في كل زمان قلنا نحن نعترف بأنه لا بد من معصوم
في كل زمان إلا أنا نقول أن ذلك المعصوم هو مجموع الأمة وأنتم تقولون أن ذلك المعصوم واحد منهم فنقول هذا الثاني باطل لأنه تعالى
أوجب على كل واحد من المؤمنين أن يكونوا مع الصادقين وإنما يمكنه ذلك لو كان عالما بأن ذلك الصادق من هو لا الجاهل بأنه من هو
فلو كان مأمورا بالكون معه كان ذلك تكليف ما لا يطاق وأنا لا نعلم إنسانا معينا موصوفا بوصف العصمة والعلم بأنا لا نعلم هذا الإنسان
حاصل بالضرورة فثبت أن قوله وكونوا مع الصادقين ليس أمرا بالكون مع شخص معين ولما بطل هذا بقي أن المراد منه الكون مع مجموع
الأمة وذلك يدل على أن قول مجموع الأمة صواب وحق ولا نعني بقولنا الإجماع حجة إلا ذلك انتهى كلامه وأقول فيه نظر إذ لا دلالة [للفظ]
الآية على وجوب تعدد الصادقين في كل وقت وزمان كما يشعر به كلامه بل هو أعم من ذلك ومن وجوب وجود المتعدد من الصادقين
في آحاد من أجزاء الوقت والأزمان بل إنما يجب في كل زمان صادق معصوم يكون إمام زمانه كما قال به الشيعة فلا يدل الآية
على وجوب وجود جماعة يتحقق بهم الإجماع في وقت لأن العام لا دلالة له على الخاص فالحمل على مجموع المجتهدين في مقام الإجماع صادق
ولا متعدد ثم جوابه أن كل من آحاد المجتهدين جائز الخطاء وإنما المعصوم هو المجموع من حيث المجموع فتوصيف ذلك المجموع
المعصوم من جهة الوحدة بكونهم صادقين غير صحيح وإنما يتجه لو كان كل واحد من آحاده متصفا بالصدق أيضا لأن الأزمان المجموع
من الجدران والسقف والعرصة متصف بكونه بيتا أو حجرة أو خزانة ونحو ذلك ولا يتصف كل واحد من أجزائه بذلك فلا يصح أن يكون
المراد بالصادقين مجموع من حصل بهم الإجماع الشرعي فثبت أن المراد بالصادقين المعصومين الذين لا يخلو زمان التكليف عن
واحد منهم كما ذهب إليه الشيعة الإمامية لا الإجماع الذي ذهب إليه أهل السنة وأما ما ذكره من أنا لا نعلم إنسانا معينا موصوفا
بصفة العصمة فجوابه ما أفاده أفضل المحققين قدس سره في التجريد بقوله والعصمة تقتضي النص و[…] أن العصمة
من الأمور الخفية التي لا يعلمها إلا عالم السرائر فلا بد أن يكون العلم به بالنص من الله ورسوله على الإمام الأول ونص الإمام
الأول على الثاني وهكذا وربما يعلم بظهور المعجزة مقارنة لدعوى العصمة والإمامة كما بين في موضعه فلا يلزم تكليف ما لا
يطاق كما توهمه لسالم أهل النصب والنفاق ولا يرتبط الآية بحجية الإجماع والاتفاق وظهر أيضا ضعف تخصيص النكتة
به واستحقاقه للإمامة ووجوب الطاعة رغما لأنف أهل السنة والجماعة والحمد لله رب العالمين قال المصنف
رفع الله درجته الثالث والثلاثون قوله تعالى إخوانا على سرر متقابلين في مسند أحمد بن حنبل أنها نزلت في علي عليه السلام

سلمنا ذلك لم

توزيع قسمت كردن مراد

انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول ان صح الرواية فعندنا ان امير المؤمنين عليه السلام بعد وقعة الجمل كان يقول وانا ارجو ان اكون
انا وطلحة والزبير كما قال الله تعالى ونزعنا ما في صدورهم من غل اخوانا على سرر متقابلين هكذا صح وان صح ما رواه جمهور اهل
السنة فلا ينقل النص انتهى **واقول** ما صح عندكم انما رواه احمد منهم لانه المتفق عليه بينكم وبينهم ومع ذلك تقييد قول علي
عليه السلام ذلك بما بعد وقعة الجمل من اختراعات الناصب ثم ان الرواية المذكورة انما يصح على تقدير ان علي عليه السلام ذكر
من اهل الجنة ومن نزل القرآن على البشارة لهم بكونهم من اهل الجنة او لمن يكون اماما لا يقبل فقد دل الحديث على ان العشرة
اصحاب النبي صلى الله عليه وآله من اهل الجنة ومنهم الخلفاء الثلثة لانا نقول هذا الحديث عندنا موضوع وباطل من وجوه الاول
ان راويه سعيد بن زيد بن نفيل وهو قد ادخل نفسه في العشرة لا بد لدفع تهمة جلب النفع لنفسه من دليل والثاني ان اكثر
المهاجرين والانصار قد شكوا في دم عثمان ولا يجوز اتفاق الجم الغفير من هؤلاء الصحابة على قتل من ثبت عندهم انه من اهل الجنة
الثالث انه لو كان له صحة لاحتج به عثمان يوم الدار ولقال لهم ان من هو من اهل الجنة لا يكون ظالما فانتم ظالمون في قتلي ...
نفسي عند الحاجة الى غير ذلك من الوجوه **قال** المصنف رفع الله درجته الثالث والثلثون قوله تعالى واذ اخذ ربك من
بني آدم من ظهورهم ذريتهم واشهدهم على انفسهم روى الجمهور قال رسول الله صلى الله عليه وآله لو علم الناس متى سمي علي
امير المؤمنين ما انكروا فضله سمي امير المؤمنين وآدم بين الروح والجسد قال عز وجل واذ اخذ ربك من بني آدم من ظهورهم ذريتهم
واشهدهم على انفسهم الست بربكم قالت الملائكة بلى فقال الله تعالى انا ربكم ومحمد نبيكم وعلي اميركم انتهى **وقال** الناصب خفضه الله
اقول هذا من تفاسير الشيعة وليس من تفاسير المفسرين والعجب انهم يتابعون المعتزلة في هذه المسئلة فانهم ينكرون اخراج الذرية
من ظهر آدم ويقولون هذا تمثيل وتخييل لا حقيقة له لانه ينافي قواعدهم في نفي القضاء والقدر السابق وان صح النقل فيدل على ان
علي عليه السلام امير المؤمنين وهذا مسلم لانه كان من الخلفاء ولا يلزم منه نص على انه امير المؤمنين بعد النبي صلى الله عليه وآله بلا فصل
ثبت به سلوكه انتهى **واقول** هذا من تفاسير الشيعة والسنة وانما لم يصرح المصنف بالخذه اعتمادا على اشتهار ما سلخه وتوقف
ظالم ثم ان تفاسير الشيعة داخل في تفاسير المفسرين فليس لقوله وليس من تفاسير المفسرين وجه ولما كان عدم وجه
فعجب ... ومتابعة الشيعة المتابعة منعكسة ومع هذا فالمعتزلة جماعة عقلاء مدققون ليس في متابعتهم بل الغالب متابعة
الاشعري الذي لا يعرف من عدم الشعور انه اي طرفيه اطول من الآخر وكان في قوله ومقالاته تبعا لما سمعه من القصاص ونثرهم
كما سبق نقلا عن الحكيم الشهرزوري والسيد معين الدين الايجي انه نبي قد ذكر وايضا انما ذكر المصنف الآية المذكورة بالتفسير المذكور
عن الجمهور الزاما للخصم فلا بد على عدم انكاره لذلك وتحقيقه ان الذي انكره الامامية والمعتزلة هو اخراج الذرية من صلب آدم
كالذر كما وقع في تفاسير الجمهور واحاديثهم على ما في المشكوة وغيره من ان الله تعالى استخرج ذرية آدم من صلبه كالذر واخذ عليهم
الميثاق بل نصب عليهم من المعارف ثم اعادهم الى صلبه عليه السلام حتى قال بعض متصوفيهم ان لذة ذلك الخطاب في ذلك ...
فان هذا التفسير في غاية الاستبعاد كما صرح به المحقق في جواب مسائل السيد مهنا بن سنان الحسيني المدني قدس الله سره من ان جميع من
لو وجد وامن نسل آدم عليه السلام وايضا فان ما هو كالذر كيف يكلف او يخاطب او يتوجه اليه طلب الشهادة منه مع ان الله تعالى
حكى انه اخذ من ظهور بني آدم لا من ظهر آدم عليه السلام والوجه في ذلك ان يوجب الخطاب الى العقلاء البالغين الذين من الله تعالى
شهدوا وليس ذلك الصانع تعالى في انفسهم وفي باقي الموجودات انتهى ثم لا يخفى انه لا تنافي في هذا الحديث ولا الاستدلال به على ما يرجح
ما ذهب اليه المعتزلة في تفسير الآية من التمثيل والتخييل كما ان التفسير والاقرار الخلقيين بالنبوة والامامة في فضل النبي والوصي كما كانت
كذلك في الخطاب الجلالة الفخم عظيمه تأمل واما ما ذكره من انه لا يلزم منه نص على انه امير المؤمنين بعد النبي صلى الله عليه وآله بلا فصل
فقد دلت على انه سمي امير المؤمنين قبل وجود آدم يقتضي ان يكون اولى من غيره بامامة المؤمنين في عالم الوجود وهذا كاف في
التمسك مرتبته من كل كامل **قال** المصنف رفع الله درجته الرابع والثلثون قوله تعالى وصالح المؤمنين اجمع المفسرون وروى
الجمهور انه علي عليه السلام انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول هذه الآية في سورة التحريم وهي نازلة في شأن عائشة وحفصة ...

منها لا يصح عندنا وانما الصحيح

[illegible]

المفسرون

المفسرون على ان المراد من صالح المؤمنين ابو بكر وعمر لان صدر الاية هكذا وان تظاهرا عليه فان الله هو مولاه وجبريل وصالح المؤمنين
يعني ان تظاهرا عائشة وحفصة على جذب رسول الله صلى الله عليه وآله من نسائه فان الله مولاه وجبريل ايضا يعني مومن
منهم وصالح المؤمنين المراد ابواهما لانهما كانا ينصحانهما بترك الافعال التي تكون للاضطراب وان صح نزوله في امير المؤمنين فلانه
صالح المؤمنين ولكن لا يدل على النص المدعى انتهى واقول الرواية التي ذكرها المصنف نقلها صاحب كشف الغمة عن عز الدين
عبد الرزاق المحدث الحنبلي وعن الحافظ ابي بكر بن مردويه باسناده الى اسماء بنت عميس وهو مذكور في تفسير ابي يوسف يعقوب بن
سفيان النسوي باسناده الى ابن عباس ورواه السدي في تفسيره عن ابي مالك عن ابن عباس ورواه الثعلبي في تفسيره مما يكشف
عن ذلك وتحقيق كلام المصنف وتوضيح استدلاله بالاية والرواية ان المراد بصالح المؤمنين اصلح المؤمنين بدلالة العرف والاستعمال
في تخصيص اذ لو قال فلان عالم قومه وزاهد بلده يريد اعلم وازهد ويشهد بصحة ذلك ما روي عن عمرو بن علاء من قوله كان اوس
بن حجر شاعر مضر حتى نشأ النابغة وزهير فطأطآ منه وهو شاعرهم في الجاهلية غير مدافع فانما اراد بلفظ شاعر اشعر وكذا
لو قال فلان شجاع القوم لا يقال ذلك الا اذا كان اشجعهم فعلى هذا يكون علي عليه السلام اصلح القوم وافضلهم ويدل على هذا ايضا انه لا
يخبر الله تعالى عند ذكر ناصر نبيه صلى الله عليه وآله اذا وقع التظاهر عليه بعد ذكره سبحانه وذكر جبريل عليه السلام الا من كان
من الخلق مختصا بنصرة نبيه واشدهم جانبا في الدفاع والذب عنه ولا يحسن ولا يليق في موضع الكلام ذكر ضعيف النصرة ولا المتوسط فيها
الا ترى ان احد الملوك لو تهدد بعض اعدائه ممن ينازعه سلطانه ويطلب مكانه فقال لا تطمعوا في ولا تحدثوا انفسكم بمغالبتي
فان انصاري فلان وفلان حسن ان يكون في كلامه الا من هو الغاية في النصرة المشهور بالشجاعة المعروف بحسن المدافعة الا ترى
ان معاوية حيث ذكر كثرة من معه من العدد تهدده امير المؤمنين عليه السلام بمالك الاشتر حيث معروف بالشجاعة مشهور بحسن
الهمة من علي عليه السلام لانه قال فيه مالك كان لي كما كنت لرسول الله صلى الله عليه وآله ولقد ظهر بما ذكرناه اولا وحققناه ووضحناه
ثانيا بطلان ما ذكره الناصب من اتفاق المفسرين على ان المراد بصالح المؤمنين فاسقان من المؤمنين وظهر ان صالح المؤمنين
في اصلح المؤمنين وظهر وجه دلالته على الافضلية التي هي مطلوب المصنف قدس سره وايضا حمل لفظ صالح المفرد على اثنين
من الجمع وما ذكره فخر الدين الرازي ههنا من انه يجوز ان يراد بلفظ صالح مفرد الواحد والجمع مستند لما قاله ابو البقاء
من انه مفرد اريد به الكثرة كقوله تعالى ولا يسأل حميم حميما فضعفه ظاهر لان قياس فاعل على فعيل بلا مستند بعيد به
مع ان السائل الحميم انما اريد به الكثرة بقرينة وقوعه في خبر النفي المفيد للاستغراق وتنكيره الذي قد يكون للتكثير وربما يتعين
به بمعونة الحال والمقام ولا تنكير فيما نحن فيه فيكون قياس صالح في ذلك على حميم قياسا مع الفارق كما لا يخفى قال المصنف
رفع الله درجته الخامس والثلاثون قوله تعالى اليوم اكملت لكم دينكم روى الجمهور عن ابي سعيد الخدري ان النبي صلى الله عليه وآله
دعا الناس الى علي عليه السلام في غدير خم وامر بما تحت الشجرة من الشوك فقم فدعا عليا فاخذ بضبعيه فرفعهما حتى نظر الناس الى
بياض ابطي رسول الله صلى الله عليه وآله وعلي عليه السلام ثم لم يتفرقوا حتى نزلت هذه الاية اليوم اكملت لكم دينكم واتممت عليكم نعمتي
ورضيت لكم الاسلام دينا فقال رسول الله صلى الله عليه وآله الله اكبر على اكمال الدين واتمام النعمة ورضا الرب برسالتي
والولاية لعلي بن ابي طالب بعدي ثم قال من كنت مولاه فعلي مولاه اللهم وال من والاه وعاد من عاداه وانصر من نصره واخذل من خذله
انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول في صحيح البخاري ومسلم ان هذه الاية نزلت في حجة الوداع ليلة عرفة حين قام رسول الله
صلى الله عليه والحق الموقف والخلاف في هذا والذي ذكره من مفتريات الشيعة وان صح فقد ذكرنا قبل هذا انه وصية يوم غدير
خم على سبيل توصية لاهله واقاربه وتعريف علي بين العرب وتحذير من سيد بني هاشم انتهى واقول قد نقل هذا الحديث من
تفسير الثعلبي في تفسيره ومحمد بن جرير الطبري الشافعي في مجلدات له في طرق هذا الحديث وابو العباس احمد بن محمد بن سعيد
بن [illegible] الحافظ المعروف بابن عقدة وابو الحسن ابن المغازلي الشافعي وغيرهم ومن الشيخ الحافظ محمد الجزري الشافعي في رسالته
الموسومة باسنى المطالب في مناقب علي بن ابي طالب واثبت فيها تواتر هذا الحديث من طرق متعددة ونسب المنكر الى الجهل والتعصب

وان تعسف امرا في اصلاح ما افسده الدهر تحمل تقدم الثلاثة في الخلافة الى نحو من التاويلات التي وقعت على انبياء عليهم السلام فلا تزيد
في شانهم وفي خلافتهم وقال الشيخ جلال الدين السيوطي الشافعي في كتاب الاتقان وصوابها من اكابر المتاخرين اخرج ابو عبيد
عن محمد بن كعب قال نزلت سورة المائدة في حجة الوداع فيما بين مكة والمدينة ومنها اليوم اكملت لكم دينكم وفي الصحيح عن عمر انها نزلت
عشية عرفة يوم الجمعة عام حجة الوداع لكن اخرج ابن مردويه عن ابي سعيد الخدري انها نزلت يوم غدير خم واخرج مثله من
حديث ابي هريرة انتهى والعاقل الفطن يحكم من ههنا على ان ما في الصحيح سقيم موضوع عنادا لعلي عليه السلام ومعاندة لفضائله ومن
تزويه فضائل علي عليه السلام موافقة لبعض نفاة الخصام لانه المتفق عليه بين اهل الاسلام كما مر مرارا ولما ذكر قبل ما ظهر
عرف قبل هذا ما فيه من التحريف والتمويه فنذكر ثم الوصية لعلي عليه السلام وتعريفه بين العرب يقتضي ان يكون ذلك الوصي
لان يحتذي العرب عامة من قريش وغيرهم سيدا لهم لا بنو هاشم فقط كما ذكره الناصب وهذا انما هو جيد لكن الناصب لاجل الاصرار
على الاعتراف بلزوم كونه عليه السلام سيد الابي بكر وعمر وعثمان الذين هم من عرب قريش خصص سيادته بكونها بني هاشم فقط [illegible]
صرح في عدوه لعلي عليه السلام قال المصنف رفع الله درجته السادس والثلاثون قوله تعالى والنجم اذا هوى روى الجمهور
عن ابن عباس قال كنت جالسا مع فتية من بني هاشم عند النبي صلى الله عليه وآله وسلم اذ انقض كوكب فقال رسول الله من انقض
هذا النجم في منزله فهو الوصي من بعدي فقام فتية من بني هاشم فنظروا واذا الكوكب قد انقض في منزل علي بن ابي طالب فقالوا
يا رسول الله غويت في حب علي فانزل الله والنجم اذا هوى ما ضل صاحبكم وما غوى انتهى وقال الناصب خفضه الله
اثار الوضع والافتراء على هذا النقل ظاهر لا خفاء فان هذه السورة نزلت في اوائل بعثة النبي صلى الله عليه وآله وابن عباس لم يولد
فكيف روى هذا الحديث ثم نسبة الغواية الى النبي صلى الله عليه وآله في حب علي وربط الآية بها في غاية الركاكة ولا يخفى هذا
مع دلالته على وصايته والوصاية غير الخلافة انتهى واقول ما ذكره من ان سورة النجم نزلت في اوائل بعثة النبي صلى الله عليه وآله
من مفترياته وليس في شيء من الكتب المعتمدة ولا عنه عين ولا اثر والظاهر انه اعتمد في افترائه هذا على ما قيل ان السورة مكية
ان كل ما هو مكي نزل في اوائل البعثة وليس كذلك بل ان فيها ما نزل بعد الهجرة في مكة عام الفتح او عام حجة الوداع فيكون سورة النجم
كذا وبعضا من هذا القبيل ويرشد الى ما ذكرنا ما نقله جلال الدين السيوطي الشافعي في كتاب الاتقان من ان للمكي
والمدني اصطلاحات ثلاثة اشهرها ان المكي ما نزل قبل الهجرة والمدني ما نزل بعدها سواء نزل بالمدينة ام بمكة عام الفتح
او عام حجة الوداع ام بسفر من الاسفار الثاني ان المكي ما نزل بمكة ولو بعد الهجرة والمدني ما نزل بالمدينة [illegible] على ان هذا ما
رواه ابو حامد الشافعي في كتاب شرف المصطفى وابو الحسن ابن المغازلي الشافعي الواسطي في كتاب المناقب على رغم هذا الناصب
القاسط المارق باسناده الى ابن عباس فليطلب من كتابه واما ما استشكله من نسبة اصحاب النبي صلى الله عليه وآله الغواية اليه
فانما استشكله حذرا من ان يعد ذلك الثلاثة من الخلفاء الناصب من جملة الناسبين والا فهذا ليس بابعد من نسبة اولاد يعقوب
عليهم السلام الى الضلال في حبه ليوسف عليه السلام اذ قالوا ليوسف واخوه احب الى ابينا منا ونحن عصبة ان ابانا لفي ضلال
مبين وقالوا ثانيا تالله انك لفي ضلالك القديم واولاد يعقوب مع كونهم مولودين على الفطرة الصحيحة وصاروا انبياء بعد
على زعم اصحاب الناصب الشقي اذا قالوا مثل ذلك في شان ابيهم ونبيهم فما ظنك بجماعة نشأوا في الكفر وعنوا اكثر اعمارهم فيه
واما ربط الآية فظاهر جدا لكن لا يرتبط بالقلب الميت المملو من عداوة اهل البيت عليهم السلام واما ما ذكره من ان الوصاية غير
الخلافة فان اراد به ان الوصاية لا يكون بمعنى الخلافة والامامة اصلا فبطلانه ظاهر بل الوصاية اذا اطلق لا يراد به الا الوصي
في جميع امور الموصي فهو مساوق للخلافة وذلك لان اصل معنى الوصية في اللغة هو الوصل ومعناه العرفي ان يصل الموصي تصرفه
بعد الموت بما قبل الموت اي تصرفه فكان الوصي اذا اطلق يكون المراد به الاولى بالتصرف في امور الموصي جميعا الا ما خرج بدليل
وانما يطلق على المعنى الخاص كوصي الطفل بالوصية بالاضافة والتقييد فيكون المراد بالوصي حيث اطلق النبي صلى الله عليه وآله
في شان وصيه عليه السلام اولويته بالتصرف فكانه قال صلى الله عليه وآله التصرف فيه وهذا معنى الخلافة كما لا يخفى وان اراد انه

انقضاض فرود آمدن ستاره صراح

میت مرده صراح

بلغ

من عقل او قرابة فسلم لكنه غير محتمل هاهنا لان الوصلة التي تجب غيرة قريش ونسبهم فيها النبي صلى الله عليه وآله الى العقوبة
بعث علي عليه السلام هو الوصاية بمعنى الامامة لا غير كما لا يخفى على اولي النهى **قال** المصنف رفع الله درجته السابع والثلثون
انه تفرد بخيل جماعة في غزاة السلسلة كما رويت ان جماعة من العرب اجتمعوا على وادي الرملة ليبيتوا النبي بالمدينة فقال
النبي صلى الله عليه وآله لاصحابه من لهؤلاء فقام جماعة من اهل الصفة وقالوا نحن فول علينا من شئت فاقرع بينهم فخرجت القرعة
على ثمانين رجلا منهم ومن غيرهم فامر ابا بكر باخذ اللواء والمضي الى بني سليم وهو ببطن الوادي فهزموه وقتلوا جمعا من المسلمين
وانهزم ابو بكر فعقد لعمر وبعثه فهزموه وقتلوا جماعة من اصحابه وبقي النبي صلى الله عليه وآله اياما يدعو عليهم ثم طلب امير المؤمنين
عليه السلام وبعثه اليهم ودعا له وشيعه الى مسجد الاحزاب وانفذ معه جماعة منهم ابو بكر وعمر وعمرو بن العاص فسار الليل وكمن النهار
حتى استقبل الوادي من فمه فلم يشك عمرو بن العاص انه ياخذهم فقال لابي بكر هذه ارض سباع وذئاب وهي اشد علينا من بني سليم
والمصلحة ان نعلو الوادي واراد افساد الحال وقال قل ذلك لامير المؤمنين فقال له ابو بكر فلم يلتفت اليه ثم قال لعمر فقال له فلم يجبهم امير المؤمنين
وكبس على القوم الفجر فاخذهم فانزل الله تعالى والعاديات ضبحا السورة واستقبله النبي صلى الله عليه وآله فنزل امير المؤمنين
عليه السلام وقال له النبي صلى الله عليه وآله لولا ان اشفق ان تقول فيك طوائف من امتي ما قالت النصارى في المسيح لقلت
اليوم فيك مقالا لا تمر بملأ منهم الا اخذوا التراب من تحت قدميك اركب فان الله ورسوله عنك راضيان انتهى
قال الناصب خفضه الله اقول قصة غزوة ذات السلاسل منقولة في الصحاح وانها قصد لها عمرو بن العاص بامر رسول الله
صلى الله عليه وآله اياه وكان الفتح بيده واما ما ذكره فليس منقولا في الصحاح بل اشتمل على المناكير فان النبي صلى الله عليه وآله
لا يجوز ان يدعي الوهية علي والمفهوم من هذا الخبر ان النبي صلى الله عليه وآله كان يريد ان يقول بالوهيته ولكن خاف
من الناس وهذا كلام غلاة الرفضة ولا ينبغي نقل هذا المذهب مثله من اهل العلم انتهى **واقول** ما ذكره من ان الفتح كان بيد عمرو بن
العاص لم يذكره البخاري في صحيحه فيكون كذبا اذ هذا من قول النبي صلى الله عليه وآله ما لخوف منه من ان الناس اعتقاد الوهيته
[illegible] وعلاء الوهية كما توهمه هذا الناصب الاهوج الاعوج الرجس المارد المتكلم بكل سخيف بادر بل [illegible] في ذلك كشفه
عن [illegible] ما يظهر من فضائل علي عليه السلام وكمالاته وقدرته بتأييد الله تعالى على خوارق العادات التي هي دليل قربه الى
الحق وكمال عنايته اليه وتأييده له وكيف يفهم ذلك غير فهم ذي صحيح مع قوله صلى الله عليه وآله لولا ان اشفق ان تقول
[illegible] فيك الخ وكيف يجتمع ارادته صلى الله عليه وآله ان يقول بالوهيته مع خوفه من عبادة الناس له ثم كيف ينكر [illegible]
باشتماله على التنكير مع ان الشافعي امام هذا الناصب قد نظم مضمون هذا الحديث في مدحه المتواتر المشهور حيث
قال **شعر** لو ان المرتضى ابدى محله لصار الناس طرا سجدا له كفى في فضل مولانا علي وقوع الشك فيه انه الله
[illegible] ابو نواس **شعر** لا تحسبني هويت الطهر حيدرة لفضله وعلاه في ذوي النسب ولا شجاعته في يوم معركة ولا الفتوة
[illegible] من ارب ولا التبرد من نار الجحيم ولا رجوت ان يوم الحشر يشفع لي لكن عرفت هو السر الخفي وان الجنة جعلوا
[illegible] لقد [illegible] دواؤه له كالمسك يعرض عنه صاحب الكلب **قال** المصنف رفع الله درجته الثامن
والثلثون قوله تعالى افمن كان مؤمنا كمن كان فاسقا لا يستوون المؤمن علي والفاسق الوليد نقله الجمهور انتهى **وقال**
الناصب خفضه الله اقول جاء هذا في تفاسير اهل السنة والاية نازلة في علي كرم الله وجهه وهو من فضائله التي لا تحصى انتهى
واقول بل الاية تدل على افضليته واولويته بالامامة لعدم استواء الفاسق وغير الفاسق عند الله والثلثة المتقدمون
كانوا فاسقين ظالمين كافرين قبل الاسلام تقاة فلا يكونوا مستحقين للخلافة [illegible] الخلافة والامامة
[illegible] معهود [illegible] الظلم سابقا ايضا كما مر **قال** المصنف رفع الله درجته التاسع والثلثون قوله تعالى افمن كان على
بينة من ربه ويتلوه شاهد منه روى الجمهور ان من كان على بينة من ربه رسول الله صلى الله عليه وآله والشاهد علي عليه
السلام انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول ليس هذا من تفاسير السنة وان صح كان من فضائله انتهى **واقول** ما نسب [illegible]

سهلا [illegible]

روايته الى الجمهور وقد رواه ابن جرير الطبري وذكره الثعلبي وكذا الحافظ ابو نعيم بثلث طرق عن عبد الله بن عبد الله الاسدي
والفلكي المفسر عن مجاهد وعن عبد الله بن شداد وغيرهم من قدماء اهل السنة ومن المتأخرين فخر الدين الرازي في تفسيره
الكبير حيث قال وقد ذكروا في تفسير الشاهد وجوها احدها ان جبرئيل عليه السلام يقرأ القرآن على محمد صلى الله عليه وآله وثانيها ان
ذلك الشاهد لسان محمد صلى الله عليه وآله وثالثها ان المراد هو علي بن ابي طالب والمعنى انه يتلو تلك البينة وقوله منه اي
هذا الشاهد من محمد صلى الله عليه وآله وبعض منه والمراد منه تشريف هذا الشاهد بانه بعض من محمد صلى الله عليه وآله
انتهى ولا يخفى ان شاهد النبي صلى الله عليه وآله على امته يكون اعدل الخلايق سيما اذا تشرف بكونه بعضا منه صلى الله عليه وآله
كما ذكره الرازي فكيف يتقدم عليه غيره مع كون ذلك الشاهد من النبي ثم من ههنا تبين الجمع بين نفوذ بان علي بن ابي طالب عليه السلام
من جنس الرسول صلى الله عليه وآله وقوله يتلوه شاهد منه فيه بيان لكون علي عليه السلام تالي الرسول من غير فصل بينهما
ثم جعله تاليا بعد ثلثة ينافيه الدلالة لان التالي هو من يلي غيره على اثره من غير فصل بينهما او لو لم يرد تفسير هذه الاية بان الشاهد
هو علي عليه السلام لدلت عليه بمعونة قول الرسول صلى الله عليه وآله انت مني وانا منك فانه لم يقل هذا لاحد سواه فظهر اختصاصه
بذلك دون غيره قال المصنف رفع الله درجته الاربعون قوله تعالى فاستوى على سوقه قال الحسن البصري استوى الاسلام بسيف
علي عليه السلام انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول جاء في التفسير ان هذه نزلت في الخلفاء الاربع كزرع رسول الله صلى الله عليه
وآله اخرج شطأه ابو بكر فآزره عمر فاستغلظ عثمان فاستوى على سوقه علي عليه السلام وهو من فضائله الكبرى ولا يدل على النص
واقول الرواية المفصلة التي ذكرها الناصب قد رواه النيشابوري عن عكرمة ولعل التفصيل ايضا كان مذكورا فيما رواه
عن الحسن البصري لكن قد اقتصر على ذكر بعضها الذي كان دليلا الزاميا سوانحا له الراوي من طريق الناصبة وترك البعض
الآخر منها لعدم مدخليته في غرضه بل لعدم اعتقاده لصحته كما اشرنا اليه ثم الرواية تدل على الافضلية لا على مجرد الفضيلة كما توهم
لانه اذا كان استواء دين الاسلام على ساقه بعلي عليه السلام وتقويته دون غيره كان افضل من غيره قال المصنف رفع الله درجته
الحادي والاربعون قوله تعالى يسقى بماء واحد قال جابر الانصاري سمعت رسول الله صلى الله عليه وآله يقول الناس من شجر شتى
وانا وانت يا علي من شجرة واحدة انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول قوله تعالى يسقى بماء واحد نزل في بيان ان الفواكه مختلفة
الطعوم مع انها تسقى بماء واحد وهذا من غرائب صنع الله تعالى واما ما ذكره من الحديث لا ربط له بالاية والحق ان كلام هذا الرجل
في غاية التشويش وكانه يزعم ان احدا لا ينظر في كتابه او كان ضعيف الرأي لا يعرف ربط الدلائل بالمدعى انتهى واقول قد ذكر صاحب
كشف الغمة الرواية المذكورة نقلا عن الحافظ ابي بكر بن مردويه قال في قوله تعالى وجنات من اعناب وزرع ونخيل صنوان وغير صنوان
يسقى بماء واحد عن جابر بن عبد الله انه سمع النبي صلى الله عليه وآله يقول الناس من شجر شتى وانا وانت يا علي من شجرة واحدة ثم قرأ
النبي صلى الله عليه وآله الاية انتهى ثم ان للقرآن ظهرا وبطنا فلا ينافي ان يكون ظاهر معنى الاية ما ذكره الناصب من بيان اختلاف
طعوم الفواكه وباطنه ما روي عن جابر رحمه الله وبالجملة الصنوان المذكور في الاية جمع صنو وهي النخلة لها راسان يتفرعان بعد ففي الكناية
عن اتحاد النبي والوصي عليهما السلام بنخلة لها راسان يسقى بماء واحد من الفيض الالهي ولو امتنع الناصب عن قبول هذا التأويل
هذا التأويل ههنا لاشكل عليه الامر في الحديث الذي ذكر متعلقا بذلك في تفسير قوله تعالى كزرع اخرج شطأه الاية حيث جعل
المذكورة في الاية عبارة عن رسول الله صلى الله عليه وآله والخلفاء الاربعة كلها انما الواقع فيه وصف الزرع كما لا يخفى بعض الصحابة مع انه ما
فيه من الحديث الدال على الاتحاد الذي ذكرنا مما يؤيده الحديث المشهور وهو قوله صلى الله عليه وآله خلقت انا وعلي من نور واحد
ذلك مما لا تعقل في المعنى فظهر ان ما ذكره من عدم ارتباط الحديث بالاية ناش عن بلوغ عناده الى النهاية وان التعجب الذي ذكره
ينبغي ان يذكر عن لسان المصنف قدس سره الى هذا الناصب الشقي الذي يتعجب مما يجهله ويطعن فيه قال المصنف رفع الله درجته
الثالث والاربعون قوله تعالى من المؤمنين رجال صدقوا ما عاهدوا الله عليه نزلت في علي عليه السلام وقال الناصب خفضه
الله اقول في هذه الاية نزلت في قتلى احد حين قاتلوا ووقفوا مع رسول الله صلى الله عليه وآله على مصعب بن عمير وهو من قتلى احد

وان صح ورودها في علي عليه السلام فهو من فضائله ولا يدل على النص المقصود انتهى واقول يكذب ما ذكره الناصب من ان الآية
بعد قتل الحمزة ان الله تعالى فسر الرجال الذين صدقوا ما عاهدوا الله عليه بمن هو مقتول ومنتظر حيث قال من المؤمنين
رجال صدقوا ما عاهدوا الله عليه فمنهم من قضى نحبه ومنهم من ينتظر وما بدلوا تبديلا الا ترى انهم من قتل يوم بدر ومن الثبات
على الجهاد مع النبي صلى الله عليه وآله وهم حمزة بن عبد المطلب ومن قتل معه من بني هاشم وانس بن النضر واصحابه ومنهم
من ينتظر النصر والقتل على ما مضى عليه اصحابه فلم يغيروا العهد لا من استشهد ولا من انتظر وهو علي عليه السلام فثبت ان والله
المنتظر وما بدلت تبديلا ولا يخفى ان انس بن النضر واصحابه وان لم يكونوا من بني هاشم لكن دلالتهم ورغبتهم في الصدق
يقتضي نزول الآية في حمزة ومن معه من بني هاشم دون العكس وبالجملة فمقصود المصنف قدس سره ان المراد بصادق العهد المنتظر
هو علي عليه السلام ولكن ما بدلوا تبديلا واما ان الآية نزلت في مصعب بن عمير فلم نجده في شيء من التفاسير المتداولة حتى في تفسير فخر الدين الرازي
الذي جمع فيه كل رطب ويابس فتأمل **قال** المصنف رفع الله درجته الثالث والاربعون قوله تعالى ثم اورثنا الكتاب الذين
اصطفينا من عبادنا وهو علي عليه السلام انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول علي عليه السلام من جملة ورثة الكتاب لانه عالم
بالكتاب وهذا يدل على علمه وهو مما لا شك فيه معرفته بالكتاب ولا يدل على النص انتهى **واقول** روى نزول الآية في شأن علي عليه
السلام الحافظ ابو بكر بن مردويه فقول الناصب اقول علي عليه السلام من جملة ورثة الكتاب غفلة او تغافل او تجاهل عن ان علي
عليه السلام هو الظاهر لانه ارتكب هذا التمحل والتجاهل نظرا الى احتمال اشتراك ابي بكر وعمر مع علي عليه السلام في ذلك الميراث لئلا يلزم
ما قصده المصنف من تفضيله عليه السلام عليهما وليت شعري كيف يشتركان معه في ميراث الكتاب مع انهما كانا من اجهل الناس
بالكتاب والسنة حتى لم يعرف احدهما الاب والكلالة وغيرهما من الكتاب وقد اعترف عمر بان النساء المخدرات في البيوت افقه
منه وكان مدة امرهما الرجوع الى علي عليه السلام ومن دونه من علماء الصحابة كما هو المشهور وسيأتي فهذا الارث المشهور
قال المصنف رفع الله درجته الرابع والاربعون قوله تعالى انا ومن اتبعني هو علي عليه السلام انتهى **وقال** الناصب خفضه الله
ان اراد انه من اتبع النبي صلى الله عليه وآله والدعوة الى الله فهذا باطل لانه لا يخفى وان اراد انه من جملة التابعين فهذا اظهر لا يحتاج الى دليل
واثباته بالمدعى انتهى **واقول** المراد حصر المتابعة الكاملة التي تكون بحسب الظاهر والباطن ولا شك في ان ثبوتها [illegible]
المتابعة في غير علي عليه السلام غير ظاهر البطلان وانحصار المتابعة الكاملة فيه عليه السلام دليل افضليته من غيره وهو المدعى
قال المصنف رفع الله درجته الخامس والاربعون قوله تعالى افمن يعلم انما انزل اليك من ربك الحق هو علي عليه السلام
وقال الناصب خفضه الله اقول هذا من تفاسير الشيعة لا من تفاسير اهل السنة وان صح يدل على علي بحقيقة
[illegible] التنصيص بامامته وهو المدعى انتهى **واقول** المدعى من الاستدلال بالآية اثبات الافضلية وكيف يصح هذا المدعى خاصة
ثم الآية قوله افمن يعلم انما انزل اليك من ربك الحق كمن هو اعمى انما يتذكر اولو الالباب الآية وقد ضرب الله المثل
في [illegible] بين من يعلم ان ما انزل الله هو الحق وبين الجاهل الذي لا يبصر ولا يجيب [illegible]
الاول لكون [illegible] الثاني الذي غلب عليه العمى لا يتذكر كما قال تعالى وانما يتذكر اولو الالباب قال الثعلبي [illegible] انما يتعظ اولو
الالباب الذين يميزون القشر عن اللباب انتهى فليتأمل اولياء الناصب من يميز القشر عن اللباب هو ابن ابي طالب ام
[illegible] عنده علم الكتاب وفصل الخطاب **قال** المصنف رفع الله درجته السادس والاربعون قوله تعالى الم
احسب الناس ان يتركوا ان يقولوا آمنا وهم لا يفتنون قال علي عليه السلام يا رسول الله ما هذه الفتنة قال يا علي انك مبتلى ومبتلى بك وانك مخاصم
فاعد للخصومة انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اجمع المفسرون على ان الآية نزلت في رجل وامرأة اسلما وكان لهم
[illegible] شديد فلم [illegible] وكذا ابو جهل على الاسلام فانزل الله تعالى هذه الآية وما ذكره من الخبر فالظاهر ان النبي صلى
الله عليه وآله اشار الى فتنة المسلمين وهذا من [illegible] لا من الفضائل على ما ذكره انتهى **واقول** من العجب ان الناصب كيف تجرأ
على [illegible] اجماع المفسرين عليه مع ان [illegible] فخر الدين ذكر في سبب النزول [illegible] ليس هذا منها [illegible] هذا

[illegible]

تغافل عنه ما لا يعلمه ق
تمحل لما احتمال ق

[illegible]

السبب نحو صحة الكتاب هو اولى بذكره لعدم مبالاته بالشمار الكتاب حيث كان عشر وسبعين ثم اقول الفتنة من الآية معنى الامتحان وعليه
الآية كما صرح به الواحدي والنيشابوري ان الناس لا يتركون بمجرد التلفظ بكلمة الاسلام بل يمتحنون بانواع التكاليف الشاقة
بحار والارب ان من جملة ما بمجرد التلفظ ما امتحن الله به امة نبيه صلى الله عليه وآله الكتاب والعترة الطاهرة وقد ان امتحن
على الامة وهو مبين في الحديث المشهور بالثقلين وسيد العترة هو علي عليه السلام وقد فتن به المشايخ الثلثة والخلفاء اهل
من الناكثين والقاسطين والمارقين واضرابهم ولهذا قال علي عليه السلام انا دابة الارض كما مر في خبر عليه السلام من الفاروق
الفاروقين انه كما ان دابة الارض سبب تمييز الكافر من المسلم انا ايضا سبب تمييز احدهما من الآخر ولا قدح في ذلك كما لا يخفى
بل هو فضيلة تفوق كثيرا من الفضائل والكمالات كما لا يخفى قال المصنف رفع الله درجته السابع والاربعون قوله تعالى ومن
يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى قال شاق عليا عليه السلام انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول هذه من
روايات ابن مردويه والنكرة الظاهر ولا دلالة له اصلا على ثبوت النص الذي ادعى انتهى واقول الرواية مذكورة في كشف الغمة رواية عن
ابي بكر بن مردويه وذكر ان من قول النبي صلى الله عليه وآله والحق مع علي عليه السلام في امر امامته فهو نص على امامته وشقاقه من شاقق
قال المصنف رفع الله درجته الثامن والاربعون قوله تعالى ويؤت كل ذي فضل فضله هو علي عليه السلام انتهى وقال
الناصب خفضه الله اقول ان صح نزوله فيه فمقصود انه يعطي الفضل المتفق عليه ولا دلالة له على النص انتهى واقول الرواية مذكورة في كشف
الغمة نقلا عن ابن مردويه ومعنى الآية كما في تفسير النيشابوري وشيخنا الطبرسي قدس سره ان كل ذي فضل يؤتى موجب فضله
يعني الجزاء والثواب على عمله بحسب زيادة الطاعات وورود الآية في شأن علي عليه السلام يدل على انه كان زائدا في العمل عن غيره
كما يدل عليه قول النبي صلى الله عليه وآله لضربة علي يوم الخندق افضل من عبادة الثقلين فيكون افضل وهذا ما اراده المصنف قدس
سره قال المصنف رفع الله درجته التاسع والاربعون قوله تعالى فمن اظلم ممن كذب على الله وكذب بالصدق اذ جاءه
هو من رد قول رسول الله صلى الله عليه وآله في علي عليه السلام انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول هذه رواية ابن مردويه
وان صح لا يدل على ثبوت المقصود انتهى واقول هذا من روايات ابن مردويه حافظ اهل السنة وكونه لا دلالة له على ذلك كيف
والظاهر ان المراد من قول رسول الله صلى الله عليه وآله في علي عليه السلام قوله من كنت مولاه فعلي مولاه كما وقع في يوم الغدير ومن الذي رد عليه حينئذ
النعمان الفهري كما مر ومن رد عليه عند وفاته بقوله ان الرجل ليهجر فتدبر وعلى هذا يكون نصا في المقصود ولو سلم فلا اقل من ان
يكفي في ثبوت المقصود كما مر بيانه مرارا قال المصنف رفع الله درجته الخمسون وقالوا حسبنا الله ونعم الوكيل
بعث النبي صلى الله عليه وآله عليا عليه السلام في نفر في طلب ابي سفيان فلقيهم اعرابي من خزاعة فقال ان القوم قد جمعوا لكم فاخشوهم
فقالوا حسبنا الله ونعم الوكيل فنزلت انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول الآية نزلت في بدر الصغرى وذلك ان ابا سفيان
لما انقضى الحرب يوم احد قال الموعد بيننا في موسم بدر فلما كان وقت الموسم لم يستطع ابو سفيان ان يخرج لجدب السنة فارسل نعيم
بن مسعود ليثبط رسول الله صلى الله عليه وآله من القتال فجاء نعيم بن مسعود وخوف رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه فقالوا
حسبنا الله ونعم الوكيل وهذه الآية تدل على ما ذكرنا لانه يقول الذين قال لهم الناس هو نعيم بن مسعود ان الناس قد جمعوا
ابو سفيان وقريش وقال المؤمنون حسبنا الله ونعم الوكيل هذا رواية اهل السنة وان صح ما رواه فلا دلالة على المقصود كما مر انتهى
واقول الرواية التي ذكرها المصنف قد رواها ابن مردويه ايضا وهو من حفاظ اهل السنة واكابرهم فيكون روايته حجة عليهم
ودلالته على المقصود ان من يريد الله في هذه المخاوف التجمع والخلوص بنية في الدين عن غيره فيكون افضل وهذا ما اراده
عن الروايتين التي ذكرها الخصم قوله وعرا كذا انما نقل انه مذكور في كتاب كشف الغمة تفصيل في صدر الآية
على ... وذكر كشف الغمة ... والحمد لله قال المصنف رفع الله درجته الحادي والخمسون قوله تعالى وكفى الله المؤمنين
القتال في قراءة ابن مسعود بعلي بن ابي طالب عليه السلام انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول ليس هذا من القراءات المتواترة والشيعة
من الشواذ وان صح دل على فضيلته لا على امامته بعد رسول الله صلى الله عليه وآله انتهى واقول هذا وان لم يكن من القراءات

بت من الشاذة ايضاً لوجود الواسطة بينهما ومن الاحاد الصحيحة يدل على ذلك ما نقله الشيخ جلال الدين السيوطي في كتاب الاتقان عن
القاضي جلال الدين البلقيني انه قال ان القراءة تنقسم الى متواتر واحاد وشاذ فالمتواتر القراآت السبعة المشهورة والاحاد قراءات
الثلاثة التي هي تمام العشر ويلحق بها قراءات الصحابة والشاذ قراءات التابعين كالاعمش ويحيى الخ واما وجه الدلالة على المقصود فظاهر
لظهور دلالة الاية بناء على تلك القراءة على كون علي عليه السلام اشجع من كل امة وانه تعالى بدأ بعلي عليه السلام [illegible] وعنهم ومن
الحرب فيكون افضل منهم وفضل الله المجاهدين على القاعدين اجراً عظيماً [illegible] المصنف رفع الله درجته الثالث والخمسون
قوله تعالى واجعل لي لسان صدق في الآخرين هو علي عليه السلام عرضت ولايته على ابراهيم عليه السلام فقال اللهم اجعله من ذريتي ففعل
الله ذلك انتهى **قال** الناصب خفضه الله اقول مفهوم الاية ان ابراهيم سال من الله تعالى ان يجعل له ذكر جميل بعده وانه هو المراد
من لسان الصدق وحمل لسان الصدق على علي عليه السلام بعيد بحسب اللغة والشيعة لا يبالون من مثل هذا ويذكرون كل ما يهوون
لا الدليل لهم فيما يفترون انتهى **اقول** ما اشار اليه المصنف من الرواية قد رواها ابن مردويه وبعد تسليم الناصب الرواية هو غير
مستبعد لحمل لسان الصدق على علي عليه السلام على ان النيشابوري قال في تفسيره ان الاضافة في قوله لسان صدق كقوله قدم صدق
قيل سال ربه ان يجعل من ذريته في آخر الزمان داعياً الى الملة وهو محمد صلى الله عليه وآله انتهى وانت خبير بانه لا فرق في القرب والبعد
بين حمل لسان الصدق على محمد صلى الله عليه وآله وبين حمله على علي عليه السلام لكن الناصب متى سمع فضيلة من فضائل علي عليه السلام
تمثل من الغيظ [illegible] واحتال في دفعه بفطرته ولسانه ويشنع على الشيعة في روايتها ولو من كتب اصحابه ونعم ما قيل **شعر** اذا
ذكرت الغر من آل هاشم ❊ تناوحت عنك الكلاب الشاردة ❊ فقل لمن لامك في حبه ❊ خانتك في مولدك الوالدة **نظم**
هر جا که حدیث علی یا شیر مرد ❊ زرد گردی و شوی گوئی که این بحث خطا است ❊ بیگمان که تن تو بابای پلید که ترا ❊ بدل اندر
غضب دشمنی آل عبا است ❊ ولا يستبعد من قلب تمكن فيه بغض علي بن ابي طالب عليه السلام ان يصير محجوباً عن
نور الهداية والسعادة وكمال البصيرة منفياً عن الانصاف حتى يكون سائر اقواله وافعاله خطأ وريا خسر الدنيا والآخرة
ذلك هو الخسران المبين **قال** المصنف رفع الله درجته الثالث والخمسون والعصر ان الانسان لفي خسر يعني ابا جهل الا
الذين آمنوا علي وسلمان انتهى **قال** الناصب خفضه الله اقول هذا التفسير لا يصح اصلاً لان الانسان اذا اريد به ابو جهل
يكون الاستثناء منقطعاً ولم يقل به احد وان كان الاستثناء متصلاً لا يصح ان يراد بالانسان ابو جهل فالمراد منه افراد الانسان على
سبيل الاستغراق وعلى هذا لا يصح تخصيص المؤمنين بعلي وسلمان فان غيرهم من المؤمنين ليسوا في خسر وهذا الرجل لا يعلم الفرق ولا
يميز بين التمر والحشيش انتهى **واقول** قد قال بكون الاستثناء منقطعاً مقاتل وغيره من اسلاف الناصب الشقي ونقله الثعلبي
النيشابوري في تفسيره وعن مقاتل انه ابو لهب وفي خبر مرفوع انه ابو جهل كانوا يقولون ان محمداً لفي خسر فاقسم الله تعالى ان الامر بالضد
مما يتوهمون وعلى هذا التوجيه يكون الاستثناء منقطعاً انتهى واما قول الناصب فان غير علي وسلمان من المؤمنين ليسوا في خسر فغير
مسلم وانما يكون كذلك لو اريد بالخسر الكفر ولو اريد به مطلق الذنب والتقصير فلا كما قاله شيخنا الطبرسي في تفسيره من ان الانسان
ينقص عمره كل يوم وهو راس ماله فاذا ذهب راس ماله ولم يكتسب به الطاعة كان على نقصان طول عمره في خسران الا المؤمنين الصالحين العاملين
فانهم اشتروا الآخرة بالدنيا فربحوا وفازوا وسعدوا انتهى وزاد عليه الفاضل النيشابوري في تفسيره وقال وان كان العبد مشغولاً
بالمباحات فهو ايضاً في شيء من الخسر لانه يمكنه ان يعمل فيه عملاً يبقى اثره ولذته دائماً وان كان مشغولاً بالطاعات فلا طاعة الا و
يمكن الاتيان بها على وجه احسن لان مراتب الخشوع والعبادة غير متناهية كما ان جلال الله وجماله ليس لهما نهاية انتهى فظهر ان الناصب
لا يفرق بين الفرق والقدم وبين الحشيش والتمر ولنمسك عنان القلم عما اورث البحث له الندم **قال** المصنف رفع الله درجته
الرابع والخمسون وتواصوا بالصبر قال ابن عباس رضي الله عنه هو علي عليه السلام انتهى **قال** الناصب خفضه الله اقول التواصي بالصبر
صفة من الاوصاف وليس هو من الاسماء حتى يراد تخصيص وهذا قريب من السابق انتهى **واقول** نعم نحن خبير بذلك لكن ههنا
خبر اخر ليس الناصب الجاهل عنه خبر **نظم** خبر نیست تو رسیده تو مگر خبر نداری ❊ جگر حسود خون شد تو مگر جگر نداری

ختم بهتان عجز مرد
غفر [illegible] مرد
تاب [illegible] باب [illegible]
شراره [illegible]

ذلك لان ضمير هو في قول ابن عباس هو علي ليس راجعا الى الصبر كما توهمه الناصب العاجز عن فهم واضح الكلام بل هو راجع الى مدلول ضمير الجمع
في قوله تواصوا والمراد به علي بشخصه وبخصوصه تعظيما له عليه السلام وكم له نظائر في كلام الملك العلام قال المصنف رفع الله
درجته الخامس والخمسون والسابقون الاولون علي وسلمان انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول المراد بالسابقين السابقون
في الاسلام فسلمان ليس كذلك وان كان له [illegible] الاعمال الصالحات فغيره من الصحابة هكذا ولا صحة لهذا النقل وهو من نقل
الشيعة انتهى واقول قد روى الحافظ ابو بكر بن مردويه ما يؤدي معنى ذلك وما ذكره من ان سلمان ليس سابقا في الاسلام
ان اراد به نفي كونه اسبق الكل فمسلم لانه [illegible] عليه وان اراد به نفي كونه من السابقين الاولين بان يكون ثالث الاولين او
ثالثهم فهو جهل بحال سلمان او تجاهل لاجل ترويج حال ابي بكر وستر ما يلزم من تقدم اسلام سلمان عليه والا فقد روى [illegible]
المفسرين ان سلمان قد جاء النبي صلى الله عليه وآله قبل البعثة ولهذا كان الكفار يقولون ان النبي صلى الله عليه وآله [illegible]
ما يذكره من الاخبار الماضية ويخبر به من كلام الله انما هو بتعليم سلمان فرد الله تعالى عليهم بقوله لسان الذي يلحدون اليه اعجمي
وهذا لسان عربي مبين الاية نعم لما كان سلمان رجلا غريبا مسكينا لم يحصل له خلافة وامارة لم يلتفت الجمهور الى ضبط ما له
ولم يرضوا ان يذكروا فيه ما يزري بشان ابي بكر وبالجملة لو نال سلمان الخلافة او الولاية الجليلة لقالوا انه افضل واسبق اسلاما من
ابي بكر بن ابي قحافة وقد رايت في بعض الكتب المعتبرة ان سلمان رضي الله عنه هو الذي صار واسطة في تقرب ابي بكر الى النبي صلى الله عليه
وآله فقال للنبي صلعم [illegible] ان ابا بكر وان كان من رذال [illegible] قريش لكنه لم يزل كان معلم الصبيان [illegible] من
صبيانهم فهم لاجل رعاية حق التعليم يتلقونه بالتبجيل والتعظيم ولكلامه فيهم اثر عظيم وان معلم الصبيان طالبون [illegible]
[illegible] في الدرس والدراسة [illegible] الى ما اخبره به الاخبار من ظهور سلطانكم وسطوع برهانكم واطعمنا [illegible]
ودللنا [illegible] لكان ادخل في تاليف القلوب واقرب الى نيل المطلوب فاستصوبا عليهما السلام ذلك وشرع سلمان في
دلالة الرجل وادخاله في الاسلام والله اعلم بحقايق المرام قال المصنف رفع الله درجته السادس والخمسون [illegible]
الى اجله ومما رزقناهم ينفقون علي عليه السلام منهم انتهى قال الناصب خفضه الله اقول هذا اسلوب [illegible] فيه ولا
يدل على المدعى انتهى واقول بل يدل على المدعى بضم الفضايل الاخر التي ذكرها المصنف قال المصنف رفع الله درجته السابع
ان الذين سبقت لهم منا الحسنى علي عليه السلام منهم انتهى قال الناصب خفضه الله اقول هذا اسلوب [illegible] فيه
يدل على المدعى انتهى واقول فيه ان الحسنى الخصلة المفضلة في الحسن فيدل على افضلية علي عليه السلام على غيره [illegible]
قال المصنف رفع الله درجته الثامن والخمسون من جاء بالحسنة قال علي عليه السلام الحسنة حبنا اهل البيت والسيئة
من جاء بها اكبه الله على وجهه في النار انتهى قال الناصب خفضه الله اقول لا شك ان حب اهل بيت محمد صلى الله عليه
من الحسنات ولكن لا يثبت بالنص انتهى واقول ليس الكلام في الحب وحده لان حب ساير المؤمنين من الحسنات [illegible]
الكلام [illegible] غير اهل البيت من المؤمنين لم يقع فيه وعيد بالاكباب في النار فيدل ذلك ايضا على الافضلية [illegible]
[illegible] عليهم السلام كما لا يخفى قال المصنف رفع الله درجته التاسع والخمسون فاذن مؤذن بينهم هو علي عليه السلام انتهى
قال الناصب خفضه الله اقول لم يثبت هذا في الصحاح والتفاسير وان صح لا يدل على النص انتهى واقول قد رواه [illegible]
مردويه [illegible] صاحب كتاب كشف الغمة فالكلام [illegible] في الدلالة على الافضلية لان من اذن باذن الله تعالى بين الناس
وينادي على اهل الجنة والنار ان لعنة الله على الظالمين ينبغي ان يكون منزها عن [illegible] الظلم [illegible]
فيكون افضل من غيرهم سيما من مضى اكثر عمره في الكفر والعدوان والله المستعان قال المصنف رفع الله درجته
اذا دعاكم لما يحييكم دعاكم الى ولاية علي بن ابي طالب عليه السلام انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول ليس هذا في التفاسير
[illegible] لا يدل على المقصود انتهى واقول هذا ايضا مما رواه ابن مردويه ووجه دلالته على المقصود موقوف على تمهيد مقدمة [illegible]
الاية قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا استجيبوا لله وللرسول اذا دعاكم لما يحييكم الاية وقد ذكر الامام الرازي في تفسير [illegible]

الفتى الشاب والجمع فتيان كما في ق

بأن الأمر للوجوب وتمسكوا بهذه الآية على صحة قولهم من وجهين الأول أن كل من أمره الله بفعل فقد دعاه إلى ذلك الفعل وهذه الآية تدل
على أنه لا بد من الإجابة في كل ما دعاه الله إليه فإن قيل قوله استجيبوا أمر فلم قلتم إنه يدل على الوجوب وهل النزاع إلا فيه فيرجع حاصل
الكلام إلى إثبات أن الأمر للوجوب بأن هذا الأمر يفيد الوجوب وهو يقتضي إثبات الشيء بنفسه وهو محال والجواب أن من المعلوم بالضرورة
أن كل ما أمر الله به فهو مرغوب فيه مندوب إليه فلو حملنا قوله استجيبوا لله والرسول على هذا المعنى كان هذا جاريا مجرى إيضاح الواضحات
فوجب حمله على فائدة زائدة وهو الوجوب صونا لهذا النص عن التعطيل ويؤكده أن قوله تعالى بعد ذلك واعلموا أن الله يحول بين
المرء وقلبه وأنه إليه تحشرون جار مجرى التهديد والوعيد وذلك لا يليق إلا بالإيجاب انتهى فنقول لا يخفى أنه يمكن أن يكون المراد من
الاستجابة المذكورة في شأن نزول الآية الخلافة والإمامة كما هو الظاهر المتبادر إلى الفهم فقد دلت الآية على وجوب الطاعة له عليه السلام و
انعقاد خلافته وإن كان المراد النصرة والمحبة فيلزم تفضيله عليه السلام على غيره من الأمة لأن نصرة غيره من آحاد الأمة غير واجبة
سيما مع هذا التأكيد والتهديد الذي عرفته من كلام الرازي وعلى التقديرين يحصل المقصود كما لا يخفى قال المصنف رفع
الله درجته الحادي والستون في مقعد صدق عند مليك مقتدر علي عليه السلام انتهى وأقول ولا يخفى أن الناسخ الكتاب
من هذه النسخة السقيمة من شرح المتن قد سقط فيها هذا الفصل ثم تركت في هذا المقام من جرحه أنه لم يذكره هنا الأول ولكنه
في المطالب أيضا ما [illegible] الله انتهى أقول الغالط من اعتمد على الغالط وأشد غلطا من ذلك أنه عبر عن الحادي بالأول فتأمل قال
المصنف رفع الله درجته الثاني والستون ولما ضرب ابن مريم مثلا إذا قومك منه يصدون قال النبي صلى الله عليه وآله لعلي
عليه السلام إن فيك مثلا من عيسى أحبه قوم فهلكوا فيه وأبغضه قوم فهلكوا فيه فقال المنافقون أما يرضى له مثلا إلا عيسى
فنزلت هذه الآية وقال الناصب خفضه الله أقول الآية نزلت في عبد الله بن الزبعرى حين نزل إنكم وما تعبدون من دون
الله حصب جهنم أنتم لها واردون فقال ابن الزبعرى عيسى عبد فهو يدخل جهنم فقال رسول الله صلى الله عليه وآله ما أجهلك بلغة
قومك إن ما لا يراد به ذوي العقول وعيسى من ذوي العقول فأنزل الله تعالى ولما ضرب ابن مريم مثلا إذا قومك منه يصدون
أي قومك فيحكم خصومتهم انتهى وأقول قد ذكر فخر الدين الرازي في هذه الآية وجوها ثلاثة أحدها ما ذكره الناصب حيث قال إن لفظ
الآية لا يدل إلا أنه لما ضرب ابن مريم مثلا أخذ القوم يضجون ويرفعون أصواتهم وأما أن ذلك المثل كيف كان فلفظ الآية لا يدل عليه و
المفسرون ذكروا وجوها محتملة فالأول أن الكفار لما سمعوا أن النصارى يعبدون عيسى عليه السلام قالوا آلهتنا خير أم عيسى فالمقصود
من عيسى [illegible] قالوا ذلك لأنهم كانوا يعبدون الله والملائكة والثاني روي أنه لما نزل قوله تعالى إنكم وما تعبدون من دون الله
حصب جهنم أنتم لها واردون قال عبد الله بن الزبعرى [illegible] الوجه الثالث في التأويل هو أن النبي صلى الله عليه وآله لما حكى أن النصارى
عبدوا المسيح وجعلوه إلها لأنفسهم قال كفار مكة إن محمدا يسلم يريد أن نجعله إلها كما جعل النصارى المسيح إلها لأنفسهم ثم
عند هذا قالوا آلهتنا خير أم هو يعني آلهتنا خير أم محمد عليه الصلاة والسلام وذكروا ذلك لأجل أنهم قالوا إن محمدا صلى الله عليه وآله
يدعونا إلى عبادة نفسه وآباؤنا زعموا أنه يجب عبادة هذه الأصنام فإذا كان لا بد من أحد هذين الأمرين فعبادة هذه الأصنام أولى
لأن آباءنا وأسلافنا كانوا متطابقين عليه وأما محمد عليه السلام فإنه متهم في أمرنا بعبادته فكان الاشتغال بعبادة الأصنام أولى انتهى
وتحرر من كلامه أن ما ذكروه في تأويل الآية وجوه محتملة فالوهم إنما يجيء من غير إسناد الحديث مخبر عن سبب النزول وما يكون
سببا للنزول أولى بالاعتبار كما لا يخفى وأيضا كل من أقوال الثلثة خال عن المعنى الذي يقتضيه أسلوب ضرب المثل ومن ذكر من ضرب
له المثل بخلاف المعنى المستفاد من رواية المصنف فإنه مقرر لأسلوب المثل ومبين لمن ضرب له وهو علي عليه السلام من ضرب ابن مريم مثلا
له في خلقه فيكون أفضل ونقول قد دلت الآية مع الرواية كالتصريح على أن حكم علي عليه السلام حكم عيسى من الأقوى من دلالته على الأفضلية
بجملة ما ذكره المصنف من الأدلة وإن كانت ساخرت الأذهان من حيث الدلالة وتحقيقها وما في آية الأولى [illegible] أكبر من أختها وأقول [illegible]
الإمام أحمد بن حنبل في مسنده ما في معنى الحديث المذكور من طرق ثمانية منها ما رواه مسندا إلى علي عليه السلام قال قال رسول
الله صلى الله عليه وآله يا علي إن فيك مثلا من عيسى أبغضه اليهود حتى بهتوا أمه وأحبه النصارى حتى أنزلوه المنزل الذي ليس له

صاح بانگ کرد
صرح

نعيب [illegible] ختم

قال علي عليه السلام يهلك فيّ رجلان محب مفرط يطريني بما ليس فيّ ومبغض يحمله شنآني على ان يبهتني وقوله صلى الله عليه وآله من
ان جعلوه ولد بنته وكذا ابن المغازلي في كتاب المناقب ومحمد بن عبد الواحد الآمدي التميمي في الجزء الثالث من جواهر الكلم
في حروف يا النداء وابن عبد ربه في كتاب العقد ذكروا ما فيه معناه ومعلوم ان خصايصه الباهرة ومعجزاته القاهرة
وآياته الناطقة مثل قلع الباب وقلع الصخرة واخباره بالمغيبات على ما سيجيء قد بلغت شرف الكمال حتى التبس امرها
من العقلاء واعتقدوا انه فاطر الارض والسماء وخالق الاموات والاحياء كما بلغ في عيسى عليه السلام هل هو معبود او عبد ومعبود
سبحانه لما سبق في علمه ما يجري عليه حال علي عليه السلام من كثرة المبغضين والعاندين وما يبلغون اليه من مساويه
يجري مجرى كتاب الله من حل الاوان وتحليل المبادر ما يبلغ به الى غاية تقوم بها الحجة البالغة لله سبحانه على الخلايق
عذر يعتذرون به في ولاية وليه عليه السلام وقد جعل الناس في كلامه عليه السلام ثلث مراتب قوم افرطوا في حبه فهلكوا
يعتقدون انه المحيي والمميت ويمنع ويرزق لما شاهدوا من افعاله الباهرة التي يؤيد الله تعالى بها الانبياء والاوصياء ليتبين
بها الصدق دعواهم في النبوة والخلافة فلما اهملوا وظيفة النظر في الدليل هلكوا حيث شبهوا الصانع بالمصنوع والرب بالمربوب
وقوم افرطوا في بغضه حتى نصبوا له العداوة وحاربوه ودفعوه عن مقامه الذي نصبه الله تعالى فيه ونص عليه بالادلة
ونص عليه الرسول في مواضع لا يحصى كثيرة وافرطوا في بغضه حتى كتموا من النصوص ما قدروا عليه وتوعدوا الناس على نشرها
وحبسوه على المنابر بل قادوه كما يقاد الجمل المخشوش واضرموا النار في بيته وسفكوا دماء ذريته الطاهرة وقوم مقتصدين
علي عليه السلام انا لم نعبده وانه ما جعله الله ومعلوم ان المتميز من الامة قليل والعمى فيها كثير وعلى ذلك مضى جمهور
ترك قوم موسى عليه السلام حال صعودهم من البحر وقد شاهدوا الآية العظمى اتوا على قوم يعكفون على اصنام لهم قالوا يا موسى اجعل
لنا الها كما لهم آلهة قال انكم قوم تجهلون فلا عجب حينئذ ان ينقلب الامة بعد نبيها وتختلف في وصيه ومعلوم ان اكثر
من الامة بل سوادها انه الذي ... بل قوم يرون امامته وقوم لا يرون له فضلا اصلا والامة باسرها ... امامته
من جعله ... ومنهم من جعله رابع الخلفاء حينئذ فعلي عليه السلام بين الالهية والامامة والخلافة ... بل قوم
تباين عظيم وتباعد مفرط قد بلغ الى الغاية وارتفع في النهاية كما اشار اليه الفرزدق رحمه الله تعالى بقوله **شعر** ...
لقد ... في الضلال بل ... الحيدر سخنت عيونهم بالذي به فالعمر بين من شك في امامته ومن يقول
انه الله وقد اشتهر عن الشافعي ما يمضي من قوله **شعر** لو ان المرتضى ابدى محله لاضحى الناس طرا سجدا له كفى في فضل
مولانا علي وقوع الشك فيه انه الله **قال** المصنف رفع الله درجته الثالث والستون ومن خلقنا امة يهدون بالحق
وبه يعدلون قال علي عليه السلام انا وشيعتي انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول هذه من روايته ومذهبه والله اعلم
دليل على المدعى انتهى **اقول** هذه الرواية مما ... المصنف عن رواية رواها الحافظ ابن مردويه عن زاذان عن علي عليه السلام قال
تفترق هذه الامة على ثلث وسبعين فرقة اثنتان وسبعون في النار وواحدة في الجنة وهم الذين قال الله ومن خلقنا امة يهدون
بالحق وبه يعدلون وهم انا وشيعتي انتهى وقال فخر الدين الرازي اكثر المفسرين على ان المراد من الامة ههنا قوم محمد عليه السلام
قتادة وابن جريج عن النبي صلى الله عليه وآله انها هذه الامة وروي ايضا انه عليه السلام قال هذه لكم وقد اعطى الله قوم موسى
مثلها وعن الربيع عن انس انه قرأ النبي صلعم هذه الآية فقال ان من امتي قوما على الحق حتى ينزل عيسى بن مريم وقال
رضي الله عنه يريد امة محمد صلى الله عليه وآله المهاجرين والانصار انتهى والرواية الاخيرة مما ذكره الرازي ... يخص
بعض الامة بكونه على الحق وهذا هو الحق كما دل عليه ايضا ما اشتهر من حديث افتراق الامة والجمع بينه وبين حديث
يقتضي ان يكون المراد بالقوم المذكور عليا وشيعته من ... الخلفاء الثلثة واتباعهم من اهل السنة ليسوا من شيعة علي
لما عرفت من المباينة والمخالفة بينهم وبين علي عليه السلام وقد ذكر القاضي ابن خلكان في احوال علي بن جعفر ... عليه
في بغض علي والانحراف عنه لان محبة علي بن ابي طالب لا تجتمع مع التسنن انتهى فيكونون على الباطل لا على الحق

شناسا ... شناسه ... آن بالعقد ... مصدر ... صراح

خشاش چوبی که در بینی شتر کنند صراح

اقتصاد میانه رفتن در هر چیزی صراح

اضرام افروختن آتش صراح

عکوف بر چیزی مقیم بودن و روی آوردن قوله تعالی یعکفون علی اصنام لهم صراح

تب النقص والخسارة وتبا له مبالغة ق

... ق

تهافت ... تهافت الفراش ... صراح

يدل على المدعى كما لا يخفى **قال** المصنف رفع الله درجته الرابع والستون تراهم ركعا سجدا نزلت في علي عليه السلام انتهى

قال الناصب خفضه الله أقول وإن صح فلا دلالة له على النص انتهى **وأقول** تمام الآية محمد رسول الله والذين آمنوا معه أشداء على الكفار رحماء بينهم تراهم ركعا سجدا يبتغون فضلا من الله ورضوانا سيماهم في وجوههم من أثر السجود الآية ولعل استدلال المصنف بتمام الآية وإنما اكتفى بذكر البعض اختصارا واعتمادا على انصراف ذهن من تلا بلاغة الآية إلى الباقي وكون باقي الصفات المذكورة فيها إنما يرتبط بعلي عليه السلام دون الخلفاء الثلاثة وبالجملة قوله تعالى تراهم ركعا سجدا إخبار عن كثرة صلاته عليه السلام ومداومته عليها وسيجيء من الأحاديث والأخبار ما يدل على أنه عليه السلام بلغ في ذلك مبلغا لم يبلغه غيره من الصحابة فيكون أعبدهم كما أشار إليه أفضل المحققين قدس سره في التجريد فيكون أفضل فيكون هو الإمام **قال** المصنف رفع الله درجته الخامس والستون والذين يؤذون المؤمنين والمؤمنات بغير ما اكتسبوا نزلت في علي عليه السلام لأن نفرا من المنافقين كانوا يؤذونه ويكذبون عليه انتهى **وقال** الناصب خفضه الله أقول اللفظ عموم وإن خص فلا دلالة له على النص المقصود انتهى **وأقول** وجه استدلال المصنف بهذه الآية على الأفضلية أن هذه الآية مرتبطة بما قبلها وهو قوله تعالى إن الله وملائكته يصلون على النبي يا أيها الذين آمنوا صلوا عليه وسلموا تسليما إن الذين يؤذون الله ورسوله لعنهم الله في الدنيا والآخرة وأعد لهم عذابا مهينا الآية والحاصل كما ذكره فخر الدين الرازي في تفسيره أنه لما كان الله مصليا على نبيه لم ينفك إيذاء الله عن إيذائه فإن من آذى الله فقد آذى الرسول فبين الله للمؤمنين أنكم إن أتيتم بما أمرتكم وصليتم على النبي كما صليت عليه لا ينفك إيذاؤكم عن إيذاء الرسول كما يكون على الأصدقاء الصادقين في الصداقة ثم في الآية بمقتضى الرواية التي ذكرها المصنف قدس سره دلالة على أن إيذاء علي عليه السلام لا ينفك عن إيذاء الرسول صلى الله عليه وآله وسلم وليس في الآية ولا الرواية الصحيحة المتفق عليها ما يدل على كون أحد من الخلفاء الثلاثة أو غيرهم من كبار الصحابة كذلك فيكون هو الأفضل **قال** المصنف رفع الله درجته السادس والستون وأولو الأرحام بعضهم أولى ببعض في كتاب الله من المؤمنين والمهاجرين وهو علي عليه السلام كان مؤمنا مهاجرا ذا رحم انتهى **وقال** الناصب خفضه الله أقول ظاهر الآية العموم لم يذكر المفسرون تخصيصا بأحد ولو خص فلا دلالة له على النص والاستدلال بأنه مؤمن مهاجر ذو رحم لا يوجب التخصيص لوجود الأوصاف المذكورة في غيره انتهى **وأقول** ليس مقصود المصنف ولا مقتضى ما ذكره من الرواية نفي عموم الآية بل المراد أن ذلك العام مع ما اعتبر معه من الأوصاف إنما يتحقق بين أرحام النبي صلى الله عليه وآله في علي عليه السلام ولكن الناصب البليد لم يفهم المقصود والمرام والحاصل أن المنحصر في الإمامة علي عليه السلام لدلالتها على أن الأولى بالنبي صلى الله عليه وآله أيضا من أولي الأرحام من كان مستجمعا للصفات الثلاثة كما أشار إليه المصنف وقد أجمع أهل الإسلام على انحصار الإمامة بعد النبي صلى الله عليه وآله في علي عليه السلام والعباس وإن كان العباس وإن كان مؤمنا من أولي الأرحام لكن لم يكن مهاجرا بل كان طليقا والاتفاق أصحاب الناصب معنا في أنه طلب متابعة علي في أول الأمر ولم يكن ذلك إلا لعلمه بالنص على علي عليه السلام كما نقوله أو بالأفضلية كما يقولون بل قد حدث القول بإمامة العباس رضي الله عنه بعد الإجماع المتناهي وانقرض القائل به بعد زمان العباسية فإنهم وأبو بكر على تقدير صحة إيمانه وهجرته لم يكن من أولي الأرحام فتعين أن يكون الأولى بالإمامة والخلافة بعد النبي صلى الله عليه وآله علي عليه السلام لاستجماعه الأمور الثلاثة ثبت ما ادعيناه بحمد الله تعالى وبما قررناه قد اضمحل ما أجاب به المشكك الرازي في تفسيره الكبير عن تمسك بعض الشيعة كالزيدية الطاهرة بالآية المذكورة على المتغلب الدوانيقي العباسي حيث قال تمسك محمد بن عبد الله بن الحسن في كتابه إلى أبي جعفر المنصور بهذه الآية في أن الإمام بعد رسول الله صلى الله عليه وآله هو علي بن أبي طالب عليه السلام فقال قوله تعالى وأولوا الأرحام بعضهم أولى ببعض يدل على ثبوت الأولوية وليس في الآية شيء معين في ثبوت هذه الأولوية فوجب حمله على الكل إلا ما خصه الدليل وحينئذ يندرج فيه الإمامة ولا يجوز أن يقال إن أبا بكر من أولي الأرحام لما نقل عنه أنه عليه السلام أعطاه سورة براءة ليبلغها إلى القوم ثم بعث عليا خلفه وأمر بأن يكون المبلغ هو علي عليه السلام وقال لا يؤديها إلا رجل مني وذلك يدل

على ان ابا بكر ما كانت منه فهذا وجه الاستدلال بهذه الآية والجواب ان صحت هذه الدلالة كان العباس اولى بالامامة لانه اقرب الى رسول الله صلى الله عليه وآله من علي عليه السلام وبهذا الوجه اجاب ابو جعفر المنصور عنه انتهى كلامه وبجعله بما اوردنا جزاً قال المصنف رفع الله درجته السابع والستون وبشر الذين آمنوا ان لهم قدم صدق عند ربهم قال ولاية علي عليه السلام انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول لم يذكره المفسرون فان صح فهو حكم اخواته واقول قد ذكره المفسرون روايته عن جابر بن عبد الله رضي الله عنه والمراد بقدم صدق في الآية الفضل والسابقة قال شيخنا الطبرسي ولما كان السعي والسبق بالقدم سميت السعاية الجميلة والسابقة قدما كما سميت النعمة يدا وباعا لانها تعطى باليد وصاحبها يبوع بها واضافتها الى صدق دليل على زيادة فضل لانه من السوابق العظيمة انتهى وقد اعترف بالدلالة على الزيادة فخر الدين الرازي في تفسيره وفي الكشاف عند الآية على زيادة فضل علي عليه السلام بمعونة الرواية واما ما ذكره المفسرون من اهل السنة على ما زعم فهي احتمالات احدثوها بمجرد استحسان عقولهم وملاحظة ادنى مناسبة للمحبة في انظارهم فلا يعارض الرواية كما لا يخفى قال المصنف رفع الله درجته الثامن والستون اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم كان علي عليه السلام انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول هذا يشمل سائر الخلفاء فان كلهم كانوا اولي الامر ولا دليل على مدعاه انتهى واقول اثبات الله تعالى فيجب الاجماع يناقض امامة فخر الدين الرازي ان اولي الامر الذي اقترن وجوب طاعته بطاعة الله ورسوله يجب ان يكون معصوما ولهذا ذهب الى ان المراد باولي الامر الاجماع ومن ان يكون المراد الخلفاء لعدم عصمتهم فيكون ما ذكره الناصب ههنا من شمول الآية للخلفاء عنادا لله تعالى لا يلتفت اليه فان القول ما قال الامام ونحن قد اثبتنا بحمد الله عصمة ائمتنا عليهم السلام عقلا ونقلا وعلي عليه السلام سيدهم قال المصنف رفع الله درجته التاسع والستون واذان من الله ورسوله الى الناس يوم الحج الاكبر في مسند احمد هو علي عليه السلام حين اذن بالآيات من سورة براءة حين انفذها النبي صلى الله عليه وآله مع ابي بكر واتبعه بعلي فردّه ومضى علي عليه السلام وقال النبي صلى الله عليه وآله قد امرت ان لا يبلغه الا انا او رجل مني انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول سبب ذلك ان انفاذ علي بعد ابي بكر كان لاجل ان العرب في الامور الخطيرة ... الاول ... العهد او واحد من قومه ولاجل هذا انفذ علي عليه السلام واقول لا ريب في ان الفعل الصادر عن الله تعالى عن ابعث ... الوجه في انفاذ الرجل اولا واخذها منه ثانيا الا التنبيه على الافضل والتنويه بالاسم وتعليه المذكور بجنابه ... وعكس ذلك فيمن عزل ولو كان دفع البراءة الى علي عليه السلام اولا لاحتمل الامر غير هذا الوضوح ... الناس ان ... الجماعة غير علي عليه السلام من يصلح ان يكون مؤديا للبراءة وقائما في ذلك مقام رسول الله صلى الله عليه وآله وما ذكره الناصب في وجه انفاذ علي عليه السلام بعد ابي بكر من انه كان لاجل ان العرب في العهود لا يعتبر ... اللفظ حيث قال انه كان من عادة العرب في عقد الحلف وحل العقد انه كان لا يتولى منهم الا السيد المطاع او رجل من رهطه ورد عليه بانه اراد ان يذم علي اهم ... بعده فقربه واما اقول في الرد عليه مع اخيه الناصب ولا نعلم ان ... لو كان انفاذ علي عليه السلام لاجل ما تعارف بين العرب في العهود لما خفي على النبي صلى الله عليه وآله ولا نعلم ان ... قابلية ابي بكر للاداء عند الله تعالى وسيجيء تمام الكلام منا فيها بعد ان شاء الله تعالى قال المصنف رفع الله درجته السبعون طوبى لهم وحسن مآب قال ابن سيرين هي شجرة في الجنة اصلها في حجرة علي عليه السلام وليس في الجنة الا وفيها غصن من اغصانها انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول في الروايات المشهورة انها في بيت النبي صلى الله عليه وآله ... لا بعد ان بيت النبي صلى الله عليه وآله والولي يكون متحدا والاسر بهذه الرواية فان كل هذا يدل على الفضائل المتفق عليها ولا دلالة على النص وهو المدعى انتهى واقول تحقيق الكلام في هذه الآية ما ذكره شيخنا الطبرسي رحمه الله في تفسيره من انه روي عن النبي صلى الله عليه وآله ان طوبى شجرة اصلها في داري وفرعها على اهل الجنة وقال مرة اخرى في دار علي فقيل له في ذلك فقال داري ودار علي في الجنة بمكان واحد انتهى ولو سلم ان الشجرة ليس في دار علي تكون في افضليته عليه السلام ما اعترف به الناصب

من اتحاد داري النبي والولي وهو المدعى قال بعض فضلاء اصحابنا ان في اتحاد داريهما عليهما السلام دليل ظاهر على شركة على جميع الخلائق
ولو كان رهطان متعاديان وفي امرهما متباينان حتى ظهر بالخبر المأثور ان حسن المرجع لاحدهم لكان ذلك دليلا واضحا وعلما
ابهاما ولوادنا على سعرة الحق وزخرفة الباطل قال المصنف رفع الله درجته الحادي والسبعون فاما نذهبن بك
فانا منهم منتقمون قال ابن عباس بعلي عليه السلام انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول الاظهر ربطه بعلي عليه السلام اذ
المراد من الذين ننتقم منهم هم الكفار وعلي عليه السلام لم يحارب الكفار بعد النبي صلى الله عليه وآله وان اراد البغاة فالآية ليست
في شأنهم لما يدل السابق واللاحق من الآية على انها نزلت في شأن الكفار وان صح فلا دليل على المدعى انتهى واقول الرواية من طريق
اهل السنة قد رواها ابن مردويه وقد روى شيخنا الطبرسي رحمه الله في تفسيره عن جابر بن عبد الله رض حيث قال ان كلمة ما في
قوله تعالى فاما نذهبن بمنزلة القسم في انها اذا دخلت دخلت معها النون الثقيلة والمعنى ان قبضناك وتوفيناك فانا منتقمون
منهم بعدك وعن الحسن وقتادة ان الله اكرم نبيه بان لم يره تلك النقمة وقد كان ذلك بعده وقد روي انه عليه السلام اري ما يلقى امته
بعده فما زال منقبضا ولم ينبسط ضاحكا حتى قبض وروى جابر بن عبد الله اني لادناهم من رسول الله صلى الله عليه وآله في حجة
الوداع بمنى حين قال لا الفينكم ثم التفت الى خلفه وقال او علي او علي ثلث مرات فرأينا ان جبرئيل عليه السلام غمزه فانزل الله تعالى على
اثر ذلك فاما نذهبن بك فانا منهم منتقمون بعلي بن ابي طالب عليه السلام وانا اردنا ان نريك ما نعدهم من العذاب فانهم غير
المؤمنين وقيل انه عليه السلام رأى نقمة الله منهم يوم بدر بان اسر منهم وقتل انتهى واما قول الناصب ان عليا لم يحارب الكفار بعد
النبي صلى الله عليه وآله ان اراد به الكافر الاصلي فهب انه يكون كذلك لكن لا يجديه نفعا وان اراد به الاعم من الكافر الاصلي والمرتد فغير مسلم
لان البغاة كفار مرتدون عندنا كما مر سابقا في قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا من يرتد منكم عن دينه الآية وبالجملة محاربو علي
عليه السلام كفرة عندنا كما صرح به افضل المحققين في التجريد بقوله محاربو علي كفرة ومخالفوه فسقة والبغاة قد حاربوا عليا عليه السلام
فلا ادري ما وجه تجويزهم الحكم بارتداد من منع الزكوة عن ابي بكر لاجل اعتقادهم عدم استحقاقه الخلافة دون تجويز الحكم بارتداد
البغاة الذين حاربوا عليا عليه السلام مع ان التجويز لازم ههنا بطريق اولى كما لا يخفى وقال المص قدس سره في شرحه وقد اختلف قول
علمائنا في مخالفي علي عليه السلام في الامامة فمنهم من حكم بكفرهم لانهم دفعوا ما علم ثبوته من الدين وهو النص الجلي الدال على امامته
مع تواتره وذهب آخرون الى انهم فسقة وهو الاقوى ثم اختلف هؤلاء على اقوال ثلثة احدها انهم مخلدون في النار لعدم استحقاقهم
الجنة الثاني انهم يخرجون من النار الى الجنة الثالث ما ارتضاه ابن نوبخت وجماعة من علمائنا انهم يخرجون من النار لعدم الكفر
الموجب للخلود ولا يدخلون الجنة لعدم الايمان المقتضي لاستحقاق الثواب انتهى ووجه دلالة الآية على المدعى انه من ينتقم الله بعلي من
المخالفين لنبيه بوساطته دون سائر المهاجرين والانصار يكون افضل صحابة الاخيار قال المصنف رفع الله درجته الثاني
والسبعون هل يستوي هو ومن يأمر بالعدل وهو على صراط مستقيم عن ابن عباس انه علي عليه السلام انتهى وقال الناصب
خفضه الله اقول لا شك ان عليا عليه السلام كان يأمر بالعدل وهو على صراط مستقيم لكن لا يدل هذا على النص على امامته انتهى واقول
ان ذكر القصص من تمام الآية هو قوله تعالى وضرب الله مثلا رجلين احدهما ابكم لا يقدر على شيء وهو كل على مولاه اينما يوجهه لا يأت بخير هل يستوي
هو ومن يأمر بالعدل وهو على صراط مستقيم الآية وقد ضرب الله المثل لما ينفعه ولما يفيض على عباده من النعم الدينية والدنيوية
بالاصنام التي هي اموات لا تنفع بل يصل منها الى من يعبدها اعظم المضار ولا شك ان من ضربه الله المثل لنفسه من الجهة
المذكورة ينبغي ان يكون في اعلى درجات القدرة والعلم والجود والاستقامة فيكون افضل لقوله تعالى ولله المثل الاعلى وقوله تعالى ليس
كمثله شيء خلقه فهم وايضا اذا كان علي عليه السلام على الصراط المستقيم اي الطريق الواضح كان طريق من خالفه جائرا غير
مستقيم لاستحالة وجود الحق في جهتين مختلفتين والمخالفة بينه وبين من تقمص الخلافة مما لا يمكن انكاره ولا يدفع شهرته قال
المصنف رفع الله درجته الثالث والسبعون سلام على آل ياسين عن ابن عباس آل محمد انتهى وقال الناصب خفضه الله تعالى
هو المراد لان آل ياسين آل محمد صلى الله عليه وآله والسلام عليهم ولكن اين هو دليل المدعى انتهى واقول قد مضى تحقيق ان الآيات متفرقة من هذه

سور معدودة من الانبياء بالسلام فقال سلام على نوح في العالمين سلام على ابرهيم سلام على موسى وهرون ثم قال سلام على آل ياسين ثم
قال سلام على المرسلين والحمد لله رب العالمين ومن البين ان السلام عليهم منفرد لا في اثنا السلام على الانبياء والمرسلين دال
على تميزهم عن غيرهم بكونهم في درجة الانبياء والمرسلين ومن هو في درجتهم لا يكون الا اماما معصوما فيكون نصا في امامته او
كونه نصا في الافضلية ويؤيد ذلك ما نقله ابن حجر المتاخر في صواعقه عن فخر الدين الرازي من انه قال ان اهل بيته يساوونه
في خمسة اشياء في السلام قال السلام عليك ايها النبي وقال سلام على آل ياسين وفي الصلوة عليه وعليهم وفي التشهد وفي
الطهارة قال طه اي يا طاهر وقال ويطهركم تطهيرا وفي تحريم الصدقة وفي المحبة قال الله تعالى فاتبعوني يحببكم الله وقال قل
لا اسئلكم عليه اجرا الا المودة في القربى **قال** المصنف رفع الله درجته الرابع والسبعون ومن عنده علم الكتاب هو علي
ومن اوتي كتابه بيمينه قال ابن عباس هو علي عليه السلام **وقال** الناصب خفضه الله اقول قد علمت ان آية من عنده علم الكتاب نزلت
في عبد الله بن سلام واما آية من اوتي كتابه بيمينه فالظاهر ان المراد سائر المؤمنين من اصحاب اليمين وان خص فلا دلالة
للنص انتهى **واقول** قد علمت فيما مر ان رواية نزول الآية في عبد الله بن سلام موضوع وان عبد الله نفسه رد ذلك في شانه
واما الآية الثانية فالاستدلال بها على الافضلية والامامة مبني على ما ذكره الشيخ الاعظم ابو جعفر الطوسي قدس سره في تفسيره
من ان هذا كتاب ابرار ونظيره كتاب الاعمال وفيه ايما الى ان الكتب في الكتاب للحفظة انما هو بيد الله ومن عنده ولا يراد احد بخصوصه
فتامل **قال** المصنف رفع الله درجته الخامس والسبعون ونزعنا ما في صدورهم من غل اخوانا على سرر متقابلين عن
ابي هريرة قال قال علي بن ابي طالب عليه السلام يا رسول الله ايما احب اليك انا ام فاطمة قال فاطمة احب الي منك وانت اعز علي منها وكأني
بك وانت على حوضي تذود عنه الناس وان عليه الاباريق مثل عدد نجوم السماء وانت والحسن والحسين وفاطمة وعقيل وجعفر في الجنة
اخوانا على سرر متقابلين انت معي وشيعتك في الجنة ثم قرأ رسول الله صلى الله عليه وآله اخوانا على سرر متقابلين لا ينظر احدهم
في قفا صاحبه انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول ان صح هذا فهو من فضائله وذكر درجاته العلى في الجنة ولا ريب في ثبوتها
والبحث عن وجود النص فاي نفع لذكر هذه الفضائل في ذكرها **واقول** قد سبق الكلام في تحقيق هذا الحديث ووجه دلالته على المطلوب
ونزيد عليه ههنا ونقول وجه الاستدلال والنفع في ذكره دلالة شان النزول على ان عليا عليه السلام اعز عند النبي صلى الله عليه وآله
من فاطمة عليها السلام ومن البين ان فاطمة عليها السلام اعز عنده من باقي الامة فيكون علي عليه السلام اعز من الكل فيكون افضل
قال المصنف رفع الله درجته السادس والسبعون يعجب الزراع ليغيظ بهم الكفار هو علي عليه السلام انتهى **وقال** الناصب خفضه الله
اقول قد سبق ما ذكروه في شان نزول هذه الآية وهو من الفضائل ولا يدل على النص انتهى **واقول** قد سبق منا ايضا تحقيق شان نزولها
وتحقيق دلالته فتذكر **قال** المصنف رفع الله درجته السابع والسبعون ام يحسدون الناس على ما آتاهم الله من فضله
الباقر عليه السلام نحن الناس انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول هذا ايضا ان صح فهو من الفضائل ولا ثبوت للمدعى انتهى
واقول ذكر هذه الرواية ابن حجر المتاخر في صواعقه حيث قال اخرج ابو الحسن المغازلي عن الباقر عليه السلام انه قال في هذه الآية نحن
الناس والله انتهى ووجه الدلالة على المدعى فهو ان محسود الناس سيما في امور الدين يكون افضل **قال** المصنف رفع الله درجته
الثامن والسبعون كمشكوة فيها مصباح عن الحسن البصري المشكوة فاطمة والمصباح الحسن والحسين والزجاجة كأنها كوكب دري
قال كانت فاطمة كوكبا دريا بين نساء العالمين توقد من شجرة مباركة قال الشجرة المباركة ابراهيم لا شرقية ولا غربية لا يهودية
ولا نصرانية يكاد زيتها يضيء قال يكاد العلم ان ينطق منها ولو لم تمسسه نار نور على نور قال فيها امام بعد امام يهدي الله لنوره
من يشاء انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول ليس هذا من تفاسير اهل السنة وان صح فهو من فضائل
اهل بيت رسول الله وهو متفق عليه ولو ذكر امثال هذا فلا نزاع بيننا انتهى **واقول** ان الناصب نقل من مشهور تسليم الخصم
فهو لا ينازع في ذلك ولهذا قد ذكر كثيرا من فضائل اهل البيت سابقا وشبهها بالمسك والاترج ولهذا ايضا اعترف بان مانحن
فيما ذكرنا هاهنا من آية النور تفسير ... رسول الله صلى الله عليه وآله وكونها افضلية الى كون المعصية ...

التزم الطرد والنفع ف

واقول

اقول

بل قلت هذا الكلام لا يخلو من تعصب ومن ابن [illegible] ان تثبت مفضولية علي كرم الله وجهه في كل خصلة ولا يجوز ان يحصل له
فضيلة لم يوجد لغيره من اكابر الصحابة انتهى وكيف لا يكون استبعاداً في هذا مع ظهور ان كثرة الفضائل المختصة به عليه السلام توجب
افضليته والافضلية تستدعي الاولوية بالامامة كما عرفت سابقا ثم ان هذه الرواية مما ذكره ابو الحسن ابن المغازلي الشافعي في
كتاب المناقب ومقدم الاية الله نور السموات والارض مثل نوره كمشكوة فيها مصباح الاية فقد ضرب الله مثلا لنبيه وسبطيه
عليهم السلام بمثل النور تعالى ولله المثل الاعلى واذا كان مثل فاطمة والسبطين عليهم السلام [illegible] فبالاولى ان يكون مثل علي عليه
السلام اجل واكمل فيكون بعين غيره من الامة اتم وافضل والله متم نوره ولو كره الكافرون قال المصنف رفع الله درجته التاسع
والسبعون ولا تقتلوا انفسكم انه كان بكم رحيما قال ابن عباس لا تقتلوا اهل بيت نبيكم انتهى وقال الناصب خفضه الله
ليس هذا من تفاسير اهل السنة وترك قتل اهل بيت النبي صلى الله عليهم اجمعين هل يحتاج الى الاستدلال بالنص وهو دال
على اثبات نص الامامة ويستدل بالقرآن على عدم قتلهم وهذا من غرائب الوارد في البحث انتهى واقول ليس المراد من ذكر
الاية والرواية الاستدلال على وجوب ترك قتل اهل البيت كما توهمه الناصب قاتله الله بل الغرض منه الاستدلال على افضليتهم بدلالة
ما فيه من زيادة مبالغة في المنع والزجر عن قتل اهل البيت لافادته ان عزتهم يجب ان يكون عند الامة كعزة انفسهم فكما ان الشخص
يمتنع عن قتل نفسه يجب ان يمتنع عن قتلهم واقل ما يلزم من ذلك ان يكون عزتهم كعزة جميع الناس فيلزم ان يكونوا اعز الناس
فيدل على الافضلية وايضا لو تم ما اورده من الاستغناء عن وجوب ترك قتل اهل البيت عليهم السلام من الدليل لورد ذلك على ظاهر
الاية مع قطع النظر عن المعنى الذي اقتضاه الرواية كما قال فخر الدين الرازي من ان بعضهم انكر كون الاية نهيا عن قتلهم انفسهم
لان المؤمن مع ايمانه لا يجوز ان ينهى عن قتل نفسه لانه ملجأ الى ان لا يقتل نفسه وذلك لان الصارف عنه في الدنيا قائم
وهو الالم الشديد والذم العظيم وان كان الصارف حاصلا امتنع منه ان يفعل ذلك واذا كان كذلك لم يكن في النهي فائدة
ثم اجاب بانه يذكر هذا النهي فيمن يعتقد في قتل نفسه ما يعتقده اهل الهند وذلك لا يتأتى في المؤمن ثم قال ويمكن ان يجاب عنه
بان المؤمن مع كونه مؤمنا بالله وباليوم الآخر قد يلحقه من الغم والاذية ما يكون القتل عليه اسهل من ذلك كما نرى كثيرا من المسلمين
قد يقتلون انفسهم بمثل السبب الذي ذكرناه انتهى واقول على هذا القياس يمكن ان يجاب ايضا عن ايراد الناصب بان اسلافه
من الاموية والعباسية ومن يحذو حذوهم مع انهم كانوا يظهرون الايمان بالله وباليوم الآخر قد حملهم حب الخلافة وعرض
الدنيا على ما ادى بهم الى قتل كثير من ائمة اهل البيت وسادات ذريتهم الطاهرة لظنهم ان اهل البيت حيث كانوا هم الخلفاء
حقيقة فربما يجتمع الناس معهم ويؤدي ذلك الى اخذ الملك منهم فصار القتل عليهم اسهل من ان يساهلوا في حفظ الملك بحيث
لا يكون لاجل ذلك السؤال فيما قصده المصنف كما عرفت حتى يحتاج في دفعه الى هذا الجواب والله الموفق للصواب قال
المصنف رفع الله درجته الثمانون وعد الله الذين آمنوا وعملوا الصالحات منهم مغفرة واجرا عظيما سئل ابن عباس
رسول الله صلى الله عليه وآله فيمن نزلت هذه الاية قال اذا كان يوم القيامة عقد لواء من نور ابيض ونادى مناد ليقم
سيد المؤمنين ومعه الذين آمنوا بعد بعث محمد فيقوم علي بن ابي طالب فيعطى اللواء من النور الابيض بيده وتحته جميع السابقين
الاولين من المهاجرين والانصار لا يخالطهم غيرهم حتى يجلس على منبر من نور رب العزة ويعرض الجميع عليه رجلا رجلا فيعطي
اجره ونوره فاذا اتى على آخرهم قيل لهم قد عرفتم صفتكم ومنازلكم في الجنة ان ربكم يقول ان لكم عندي مغفرة واجرا عظيما
يعني الجنة فيقوم علي والقوم تحت لوائه معهم حتى يدخلهم الجنة ثم يرجع الى منبره فلا يزال يعرض عليه جميع المؤمنين فيأخذ
نصيبه منهم الى الجنة ويترك اقواما على النار وذلك قوله تعالى والذين آمنوا وعملوا الصالحات لهم اجرهم ونورهم يعني
السابقين الاولين واهل الولاية له والذين كفروا وكذبوا بآياتنا اولئك اصحاب الجحيم يعني بالولاية بحق علي وحقه فان
على المسلمين انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول هذا من القصص والحكايات التي يرويها الشيعة ولا نقل يصح به
[illegible] ولا [illegible] من الكذب والافتراء وان صح هذا دل على منقبة عظيمة من مناقب امير المؤمنين وهو مسلم و[illegible]

در نسخه [illegible]
[illegible]

في النص واين هذا الاستدلال منه انتهى واقول انما حذف المصنف الاستدلال اعتمادا على اشتهاره بين الجمهور ومعظم
والصدور ومما يشهد بذلك ان الكتب الذي ذكر فيها هذه الرواية كتاب شواهد التنزيل من تاليفات الحاكم ابي القاسم عبد الله
بن عبد الله الحسكاني ومع هذا اكثر مقدمات الرواية مؤيد بايات اخر من سورة الحديد كما ترى ثم الذي يوجب كونها
من القصص والحكايات دون صحيح الروايات سوى بلوغ عصبية الناصب الى اقصى الغايات قال المصنف رفع الله
درجته الحادي والثمانون قوله تعالى الذين اذا اصابتهم مصيبة قالوا انا لله وانا اليه راجعون اولئك عليهم
صلوات من ربهم ورحمة واولئك هم المهتدون نزلت في علي عليه السلام لما وصل اليه قتل حمزة فقال انا لله وانا
اليه راجعون فنزلت هذه الاية انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول ليس هذا في تفاسير اهل السنة ولو صح
فهو كسائر احواله في عدم دلالته على النص انتهى واقول ثبات النزول على الوجه الذي نقله المصنف مذكور في تفسير
الثعلبي وغيره وان انكاره هذا كسائر انكاراته الباردة في مواضع شتى واما الاستدلال بالاية على المطلوب فمن وجهين
احدهما الاستدلال بتوجه الصلوة من الله تعالى اليه عليه السلام وقد زعم اهل السنة ان توجهها الى شخص بانفراده
مخصوص بالمعصوم فيدل على عصمته عليه السلام وهو احد المطالب وثانيهما الاستدلال بحصر الاهتداء فيهم
بقوله عليه السلام اولئك هم المهتدون ويؤيده قوله تعالى انا هديناه السبيل في سورة هل اتى وقوله تعالى انما انت منذر ولكل
قوم هاد فيدل على الافضلية وهذا مطلب اخر افمن يهدي الى الحق احق ان يتبع امن لا يهدي الا ان يهدى فما لكم كيف
تحكمون قال المصنف رفع الله درجته الثاني والثمانون في مسند احمد بن حنبل قال ابن عباس ليس في القرآن اية
فيها الذين امنوا الا وعلي راسها واميرها وشريفها ولقد عاتب الله تعالى اصحاب محمد صلى الله عليه وآله
في القرآن وما ذكر عليا الا بخير وعنه ما نزل في احد من كتاب الله ما نزل في علي عليه السلام وعن مجاهد نزل في علي
سبعون اية وعن ابن عباس ما انزل الله اية وفيها يا ايها الذين امنوا الا وعلي راسها واميرها انتهى وقال الناصب
خفضه الله اقول هذه الاخبار لو صحت دلت على فضائل علي عليه السلام وكل ما نقله من مسند احمد بن حنبل فهو عند علماء
اهل السنة لا يابون عنه لان في ذكر فضائل امير المؤمنين ولو كان النص موجودا في امثاله لكانوا يروونه وينقلونه ولا
يكتمونه فعلم ان لا نص هناك انتهى واقول انما ذكر احمد بن حنبل واضرابه من اهل السنة تلك الفضائل لجريان الله
ذلك على لسانهم ولسان اقلامهم من غير اختيار فوان الشيعة يتطرق بذلك الى توهين امر الخلفاء الثلثة ولكن
الاصل الصحيح من تلك المنقول ان الله دفع تهمة النصب الذي كانوا يخافون منه على ولي الخلفاء بني العباس حيث كانوا شيعة
الاعتقاد واظهار خلوصهم لما ذهبوا اليه من تصحيح خلافة الثلثة عن لوث العصبية الجاهلية وشوب الاغراض والكدورات
البشرية ولهذا لم يتهمهم الخلفاء عليهم بذلك واستدل الشيعة بذلك على افضليته عليه السلام اضطروا الى انكار
المعقول وجوزوا تفضيل المفضول قال المصنف رفع الله درجته الثالث والثمانون روى الحافظ محمد بن موسى
الشيرازي من علماء الجمهور واستخرجه من التفاسير الاثني عشر عن ابن عباس في قوله تعالى فاسئلوا اهل الذكر قال
هو محمد وعلي وفاطمة والحسن والحسين عليهم السلام هم اهل الذكر والعلم والعقل والبيان وهم اهل بيت النبوة ومعدن الرسالة
ومختلف الملائكة والله ما سمي المؤمن مؤمنا الا كرامة لامير المؤمنين عليه السلام ورواه سفيان الثوري عن السدي عن الحرث انتهى وقال
الناصب خفضه الله اقول ليس هذا من روايات تفاسير اهل السنة وهو ان ثبت يدل على فضيلة آل العبا وهذا امر لا ريب فيه ولا
ينكره الا المنافق ولا يعتقده الا المؤمن الخالص ولكن لا يثبت به النص انتهى واقول لا يخفى ان الحافظ المذكور من مشاهير اهل
السنة والتفاسير التي استخرج منها من تفاسيرهم والقول بان هذا ليس من روايات تفاسير اهل السنة لا وجه له وكانه انكر
كون تلك التفاسير من تفاسير اهل السنة لانه لكمال عداوته مع الائمة الاثني عشر عليهم السلام لما راى لفظ التفاسير
الاثني عشر توحش طبعه وتنفر كذي نابا عن هذا العشر او ظاهر الحصر في العشر فتوهم ان تلك التفاسير تفاسير الائمة الاثني

والاولى بمثل القائلين بامامة ذلك المعشر ومن كراسات الملهم قدس سره انه الحري بان يقابل هذا الناصب الجاهل بما يليق بمثل
هذا الانكار فنفصل فيما بعد عند ذكر مطاعن بعض الصحابة اسامي مؤلفي تلك التفاسير ليعلم انهم من اهل السنة والجماعة ولا يبقى
مجال الانكار والمنازعة واما وجه الاستدلال بالاية فظاهر جدا لان من سماه الله تعالى باهل الذكر وامر سائر الامة بالسؤال عنه لا
يكون الا اماما قال المصنف رفع الله درجته الرابع والثمانون من الحافظ في قوله تعالى عم يتساءلون عن النبأ العظيم
باسناده الى السدي عن رسول الله صلى الله عليه وآله ان ولاية علي يتساءلون عنها في قبورهم فلا يبقى ميت في شرق ولا غرب ولا
في بر ولا بحر الا ومنكر ونكير يسألانه عن ولاية امير المؤمنين بعد الموت يقولون للميت من ربك وما دينك ومن نبيك ومن
امامك ومنها عن ابن مسعود قال وقعت الخلافة من الله تعالى لثلثة نفر آدم لقوله تعالى اني جاعل في الارض خليفة وداود يا
داود انا جعلناك خليفة في الارض وامير المؤمنين ليستخلفنهم في الارض كما استخلف الذين من قبلهم داود وسليمان وليمكنن لهم
دينهم الذي ارتضى لهم يعني الاسلام وليبدلنهم من بعد خوفهم من اهل مكة امنا يعني في المدينة يعبدونني يعني يعبدونني ومن
كفر بعد ذلك بولاية علي فاولئك هم الفاسقون يعني العاصين لله تعالى ولرسوله وهذا كله نقله الجمهور واشتهر عنهم وتواتر
انتهى وقال الناصب خفضه الله قول ما ذكر ان المراد بهم علي عليه السلام فلا يصح بحسب المعنى والتركيب ويكون هكذا الذي
يتساءلون عن النبأ العظيم ولست تعلم ان هذا تركيب فاسد واما ما ذكر من السؤال في القبر عن ولاية علي عليه السلام فلم يثبت هذا
في كتاب ولا السنة ولو كانت من السؤالات في القبر لكان ينبغي ان يعلمنا رسول الله وتواتر واشتهر كاشتهار اركان الاسلام
واما النقل عن ابن مسعود انه قال وقعت الخلافة من الله تعالى لثلثة آدم وداود وعلي فآدم وداود قد صرح باسمهما في الخلافة
في القرآن واما ان يكون المراد من قوله تعالى ليستخلفنهم علي فهذا تغيير لظاهر والخبر صحيح يدل على هذا بل الظاهر يشمل الخلفاء الار
بعة لظهور الاسلام فان ظاهر الاية ان الله وعد المؤمنين بان يجعلهم خلفاء الارض وينزع الملك من كسرى وقيصر
ويعطيه المؤمنين وهذا مضمون الاية وما فسره في الاية كله من باب التفسير بالرأي وما ذكر ان كل الاشياء التي ذكر ما نقله الجمهور
واشتهر عنهم وتواتر فهذا كذب اظهر وابين من كذب مسيلمة الكذاب لان مراده من الجمهور اهل السنة والجماعة وليس كل ما ذكر
متواترا عند اهل السنة وكانه لا يعلم معنى التواتر انتهى واقول لم يقل المصنف ان المراد بعم ومسئول لفظه هو علي عليه السلام ليرد انه
خبط بل الاعلم فانما قال ان الاية نزلت في علي عليه السلام ومراده ان المراد بالنبأ العظيم المذكور فيها هو علي عليه السلام ويدل
عليه شعر المشهور عن عمرو بن العاص او حسان بن ثابت في مناقبه عليه السلام كما اشار اليه النيشابوري في تفسيره حيث
قال النبأ العظيم القرآن واختلافهم فيه ان بعضهم جعلوه سحرا وبعضهم شعرا وكهانة وقيل نبوة محمد صلى الله عليه وآله
وقيل يوم البعث الذي حدث وعجبوا ان جاءهم منذر منهم وقالت الشيعة هو علي عليه السلام وقال القائل في حقه شعر
هو النبأ العظيم وفلك نوح ❊ وباب الله وانقطع الخطاب ❊ انتهى ويؤيده ما رواه الحافظ المذكور عن سدي عن علقمة انه
خرج يوم صفين رجل من عسكر الشام وعليه سلاح ومصحف فوقه وهو يقرأ عم يتساءلون فاردت البراز فقال علي عليه السلام مكانك
وخرج بنفسه وقال اتعرف النبأ العظيم الذي هم فيه مختلفون قال لا قال والله انا النبأ العظيم الذي فيه اختلفتم
وعلى ولايتي تنازعتم وعن ولايتي رجعتم بعد ما قبلتم وببغيكم هلكتم بعد ما بسيفي نجوتم ويوم غدير قد علمتم قد علمتم
ويوم القيمة تعلمون ما عملتم ثم علاه بسيفه ورمى برأسه ويده ثم قال عليه السلام شعر ابى الله الا ان صفين دارنا ❊
دياركم ما لاح في الارض كوكب ❊ وحتى تموتوا او نموت وما لنا ❊ وما لكم عن حومة الحرب مهرب ❊ واما ما ذكره الناصب من ان
السؤال في القبر عن ولاية علي عليه السلام لم يثبت في الكتاب والسنة فيكفي في رده ثبوت ذلك في كتاب ما رواه حفاظ اهل
السنة في شأن نزول الاية واما قوله لو كانت من السؤالات في القبر لكان ينبغي ان يعلمنا رسول الله صلى الله عليه وآله وتواتر
فنقول في الجواب ان رسول الله صلى الله عليه وآله قد بين لنا ذلك في يوم غدير خم عند نزول قوله تعالى اليوم اكملت لكم دينكم
واتممت عليكم نعمتي في شأن ولاية علي عليه السلام لما سبق من دلالته ودلالة غيرها من الآيات والاحاديث على امامته عليه السلام من

النبأ محركة الخبر والنبي المخبر عن الله ... قاموس

... مصرع ... مصرع

الحومة من البحر والرمل والقتال وغيره معظمه واشد موضع فيه ق

من اركان الدين وقد تواتر واشتهر في زمان النبي صلى الله عليه وآله وقبل استقرار شبهة الخلاف في قلوب الناس ثم رسخت قلة الدراية
وتعلم الشبهة في قلوب الناس سيما في زمان بني امية المبالغين في محو آثار اهل البيت عليهم السلام ومنعهم من تواتر النص عند
اهل السنة والتقليد للسلف الخائضين في غمرات الشبهة وبقي متواترا مشهورا عند غيرهم وبالجملة شرط حصول العلم بالمتواتر
ان لا يسبق شبهة الى السامع او تقليد ينافي موجب خبره بان يكون معتقدا نقيضه فان ارتسام الشبهة ونحوها في الذهن و
اعتقادها مانع من قبول غيره والاصغاء اليه ومن هذا ورد قوله صلى الله عليه وآله حبك الشيء يعمي ويصم ولهذا الشرط يحصل
الجواب لمن خالف الاسلام من الفرق اذا ادعى بلوغ المتواتر بدعوى نبينا النبوة وظهور المعجزات على يده موافقة لدعواه لعدم
حصول العلم به لذلك دون المسلمين بسبق الشبهة المذكورة ولولا الشرط المذكور لم يتحقق جوابنا لهم عن عدم معجزة القرآن وسيعلم
ان حسب الشيء كذلك عند الموت وبعده كما قال تعالى كلا سيعلمون ثم كلا سيعلمون وقال وسيعلم الذين ظلموا اي منقلب ينقلبون
وان ما رواه عن ابن مسعود فمع كونه منقولا من كتب المناقب لاهل السنة مما يدل عليه ان تعالى كلما ذكر امر الخلافة اضافه الى نفسه
ونسبه الى كونه من عند الله فقال في شأن آدم عليه السلام اني جاعل في الارض خليفة وفي شأن داود انا جعلناك خليفة وفي
هرون حكاية عن موسى هارون اخلفني في قومي فان سياق الآية يدل على انه انما قال ذلك بامره تعالى الى غير ذلك من نحو هذه
الآيات والامامة عند اهل السنة تثبت باختيار الناس بل باختيار رجل واحد كما مر تفصيله فلو لم يحمل الآية على خلافة علي واولاده
عليهم السلام لزم خلف وعد الله تعالى وتحقيق الكلام وتوضيح المرام يتوقف على نقل ما ذكره الرازي في تفسير هذا المقام مع ايراد ما
لنا عليه من الرد والالزام فنقول قال ان الآية دلت على امامة الائمة الاربعة وذلك لانه تعالى وعد الله الذين امنوا وعملوا الصالحات
من الحاضرين في زمان محمد صلى الله عليه وآله وهو المراد بقوله ليستخلفنهم في الارض كما استخلف الذين من قبلهم وان يمكن دينهم لهم
وليبدلنهم من بعد خوفهم امنا ومعلوم ان المراد بهذا الوعد بعد الرسول ان استخلاف غيره لا يكون الا بعده ومعلوم انه لا نبي بعده
لانه خاتم الانبياء فاذن المراد بهذا الاستخلاف طريقة الامامة ومعلوم ان هذا الاستخلاف الذي هذا وصفه انما كان في ايام ابي بكر و
عمر وعثمان لان في ايامهم كانت الفتوح العظيمة وحصل التمكين وظهور الدين والامن ولم يحصل ذلك في ايام علي عليه السلام لانه لم
الآية متروكة الظاهر لانها تقتضي حصول الخلافة لكل من امن وعمل صالحا ولم يكن الامر كذلك تنزلنا عنه لكن لم لا يجوز ان يكون المراد
من قوله ليستخلفنهم هو انه تعالى يسكنهم في الارض ويمكنهم من التصرف لا خلافة الله الذي من مذهبكم انه عليه السلام لم يستخلف احدا
روي عن علي عليه السلام انه قال ما تركم رسول الله تنزلنا عنه لكن لم لا يجوز ان يكون المراد منه عليا عليه السلام والواحد قد يعبر
عنه بلفظ الجمع على سبيل التعظيم كقوله تعالى انا انزلناه في ليلة القدر وقال في حق علي عليه السلام والذين يقيمون الصلوة
ويؤتون الزكوة وهم راكعون تنزلنا عنه ولكن نحملها على الائمة الاثني عشر والجواب عن الاول ان كلمة من للتبعيض فقوله منكم يدل على
ان هذا الخطاب لبعضهم وعن الثاني ان الاستخلاف بالمعنى الذي ذكرتموه حاصل لجميع الخلق فالمذكور هنا في معرض البشارة
يجب ان يكون مغايرا له ولان قوله تعالى كما استخلف الذين من قبلهم والذين كانوا قبلهم قد كانوا خلفاء تارة بسبب النبوة و
بسبب الامامة والخلافة حاصلة في الصورتين وعن الثالث انه وان كان من مذهبنا انه عليه السلام لم يستخلف احدا بالتعيين
ثم استخلف بذكر الوصف والامر بالاختيار فلا يمتنع في هؤلاء الائمة انه تعالى استخلفهم وان الرسول استخلفهم وعلى هذا قالوا
في ابي بكر خليفة رسول الله صلى الله عليه وآله فالذي قيل انه عليه السلام لم يستخلف اريد به على وجه التعيين واذا قيل استخلف
فمعناه على طريقة الوصف والامر بالاختيار وعن الرابع ان حمل الجمع على الواحد مجاز وهو خلاف الاصل وعن الخامس انه باطل لوجهين
احدهما ان قوله تعالى منكم يدل على ان هذا الخطاب كان مع الحاضرين وهؤلاء الائمة ما كانوا حاضرين الثاني انه تعالى وعدهم
القوة والشوكة والنفاذ في العالم ولم يوجد ذلك فيهم فثبت بهذا صحة امامة الاربعة وبطل قول الرافضة الطاعنين على ابي بكر وعمر
وبطل قول الخوارج الطاعنين على عثمان وعلي انتهى كلامه واقول وبالله التوفيق فيه نظر من وجوه اما اولا فلانه ان اراد بما ذكره
الاول مرده ثبات كلمة من التبعيضية في الآية انما يقتضي كون الذين امنوا وعملوا الصالحات بعض الناس المكلفين لا كون الموعود بالاستخلاف

حوش آب ابیس دو آوین مرغ

غراب ایضا مرغ

در استخلاف

بعض

منهم الذين آمنوا وعملوا الصالحات فظاهر الآية يقتضي استخلاف كل من آمن وعمل صالحاً كما ذكره المعترض واما ثانياً فلانه مما
يلبس عنه من الثالث مدفوع بان كون الاستخلاف بالمعنى الذي ذكره المعترض حاصلاً لجميع الخلق ممنوع لان المعترض
فسر الخلافة المقابلة للخلافة الالهية بالسكون في الارض والتصرف فيها معاً واراد بالتصرف في الارض التصرف الحاصل للملوك
الملوك المتصرفين في بعض الاقطار والاقاليم والبلدان بلا حصول شرائط الخلافة الالهية فيهم ومثل هذا التصرف غير حاصل
لجميع الخلق وهو ظاهر جداً واما ثالثاً فلان ما ذكره من ان الخلفاء الذين اشار اليهم سبحانه وتعالى بقوله كما استخلف الذين
من قبلهم كانوا خلفاء بطريق النبوة او الامامة فتشبيه من تأخر عنهم بهم يقتضي كونهم خلفاء ايضاً باحد هذين الوجهين
تشكيك سهل ومغالطة ظاهرة لان من يقول بجواز حمل الخلافة في جانب المشبه على غير الخلافة الالهية كذا يقول بها
في جانب المشبه به ايضاً اذ المقصود ان قبل بعثة نبينا صلى الله عليه وآله كما كانوا خلفاء انبياء وائمة كذلك كانوا
ملوك جبابرة يتسلطون في دينهم واما ثالثاً فلان ما اجاب به من الثالث مدخول بان الآية على قول من قال بان الخلافة بالنص دون
الاختيار والاجماع دون النص والذين قالوا ان الخليفة لا يكون الا بالنص من الله تعالى ورسوله قالوا ان الخليفة هو علي واولاده عليهم
السلام والذين قالوا بالاختيار قالوا بصحة خلافة الصحابة فالقول بالتشبيه والتعيين في علي عليه السلام يكون مناقضاً للاجماع وخرقاً له
ان من يقول بالاختيار لا يقول بالتعيين مع ان هذا التعليل منقوض بما رواه البخاري ومسلم عن ابن عمر انه قال ان لم استخلف فلم يستخلف رسول الله
صلى الله عليه وآله وسلم وان استخلف فان ابا بكر استخلف ووجه الايراد ان النفي والاثبات في كلامه يقتضيان ورود هما
في موضوع واحد كما لا يخفى وايضاً قال الله تعالى كما استخلف الذين من قبلهم ومن المعلوم ان الذين استخلفوا من قبل كآدم وداود
وهارون عليهم السلام انما كانت خلافتهم على النص والتعيين من الله تعالى لا على طريق الاختيار من الامة سيما اختيار بعضهم
بعضاً وبالجملة تحقق التعيين تارة والاختيار واحد منهم او اكثر مرة والاختيار واحد منهم او واحد غير معين من ستة نفر على طريقة
الشورى وايضاً لما كانت آراء الناس مختلفة فالغالب ان يكون اختيارهم موجباً للفتنة والنزاع كما صرح به الشيخ ابو علي قدس سره
في الشفاء فكيف يفوض الله تعالى الى اختيار الانام وقال الغزالي في منهاج العابدين واما النفوس فانما فيه اصلحت
حيث انك تعلم ان الاختيار لا يصلح الا من كان عالماً بالامور جميعها ظاهرها وباطنها وحالها وعاقبتها والا فلا يامن ان يختار
الفساد والهلاك على ما فيه الخير والصلاح الا ترى انك لو قلت لعبد ولي او قروي انتقد لي هذه الدراهم وميز بين جيدها
ورديها فانه لا يهتدي لذلك ولو قلت لسوقي غير صيرفي فربما يغتر ايضاً فلا تامن الآفات تعرض لها الا الصيرفي الخبير بالذهب
والفضة وما فيهما من الخواص والاسرار وهذا العلم المحيط بجميع الامور من جميع الوجوه لا يصلح الا لله رب العالمين وحده
لذلك قال تعالى وربك يخلق ما يشاء ويختار ما كان لهم الخيرة انتهى مقاله ومن اللطائف ان الآية المذكورة على ما ذكره
القاضي البيضاوي وغيرهما قد نزلت في شأن قريش لاجل انهم يرون رسالة الله تعالى الى يتيم بحضرة الرسول صلى الله عليه وآله
وقالوا لولا نزل هذا القرآن على رجل من القريتين عظيم فرد الله تعالى عليهم بان اختيار الرسل والولي في الدين انما يكون
بالله تعالى لانه اعلم بمصالح العباد وليس لاختيار العباد فيهما مدخل والاختيار لعدم علمهم بالصلاح والفساد وكيف يكون اعتبار
الاختيار في الامامة مع ان الكتاب والسنة قد اطبقا بان جميع امر الانبياء الذين كانوا منورين بنور النبوة وبصيرة الولاية
مؤيدين بالمكاشفة الالهية غلطوا في اختيار الملائكة ونحوهم بعد الاختيار والتجربة والصحة ظهر لهم الامر بضد ذلك الاختيار
فمن تلك الصورة ان يعقوب عليه السلام اختار كبار اولاده لحفظ ولده يوسف عليه السلام وقد ظهر خطؤهم
ومن ذلك ان موسى عليه السلام لما اختار من قومه سبعين رجلاً لميقات ربه فلما حضروا ذلك المقام وارادوا الرؤية
ظهر جهلهم وسفاهتهم وكان الامر الى ان اخذتهم الصاعقة ومنها ان موسى عليه السلام انهم كانوا ليس لهم ان يفعل السفهاء منا ومنها
ان النبي صلى الله عليه وآله اختار وليد بن عقبة للارسال الى بني المصطلق لاجل اخذ الصدقات وكان بينه وبينهم عداوة فلما قرب من
منازلهم وسمعوا به استقبلوه تعظيماً لرسول الله صلى الله عليه وآله فحسبهم مقاتليه فرجع وقال للنبي صلى الله عليه وآله انهم ارتدوا

غرة كل شي اوله صراح

الاحشمة بالكسر الحشمة والغضب ق

ومنعوا الزكوة فبعثهم رسول الله بانفاذ جيش لقتال هؤلاء القوم فانزل الله تعالى يا ايها الذين امنوا ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا
ان تصيبوا قوما بجهالة فتصبحوا على ما فعلتم نادمين ومما ليس المتفق عليه ان النبي صلى الله عليه وآله اختار خالد بن الوليد
وبعثه للاصلاح مع بني جذيمة اليهم وهو قد قتل جمعا كثيرا منهم بسبب عداوة وضغن كان في قلبه منهم من ايام الجاهلية
حتى ارسل صلوات الله عليه عليا عليه السلام في تدارك ذلك واسترضاهم وتسليتهم وقال صلى الله عليه وآله في ذلك المقام اللهم اني
ابرأ اليك مما فعل خالد وكذا ذكر القوم في كتبهم ان النبي صلى الله عليه وآله اختار ابا بكر واعطاه الراية في يوم خيبر فرجع
منهزما وفي رواية ان بعد فرار ابي بكر اختار عمر وهو اختار الفرار على القرار حتى فتح الله على يد كرار غير فرار ولا يخفى على العاقل المنصف
انه اذا كان الانبياء عليهم السلام مع كمال عصمتهم وفضلهم وتأييدهم من عند الله قد حصل لهم ضرر الاختيار في كثير من الامور فكيف يمكن
الاعتماد على اختيار عدة من الصحابة في بواطن امور الدين مع ظهور انهم لم يكونوا الى ظاهر اكثر الامور مهتدين بل كان من كان
في زعمهم عدتهم اقل فقها وفهما من ناقصات العقل والدين واما رابعا فلان ما ذكره من ان حمل الواحد على الجمع خلاف
الاصل مدفوع بان العدول عن الاصل اذا دل الدليل على خلافه جائز بل واجب كما في المتشابهات وغيرها والدليل هيهنا عدم صحة
غير علي عليه السلام للخلافة الالهية كما علم سابقا وايضا اذا كان يجوز حمل الجمع على الواحد معا تعظيما للتكريم من يجوز حمل الخلافة
الثابتة باختيار الناس دون الخلافة الحقيقية الثابتة بالنص من الله ورسوله فافهم واما خامسا فلان ما ذكره في
الجواب عن الخامس كلام سخيف لانه ان اراد ان احدا من هؤلاء الائمة لم يكن حاضرا عند نزول الاية فكذب لظهور حضور علي
بل الحسن والحسين عليهما السلام ايضا وان اراد ان جميعهم لم يكونوا حاضرين فمسلم لكن الخطاب لا يقتضي ذلك بل يكفي فيه توجيه الخطاب الى
الحاضرين اصالة والى الغائبين والمعدومين تبعا كما تقرر في الاصول ان قيل ان نفس الخطاب وان كان شاملا للغائبين والمعدومين
في زمان النزول لكن التمكين من الدين وتبديل الخوف بالامن لم يحصل لاكثر هؤلاء الائمة الذين لم يكونوا حاضرين عند النزول قلت
الاية لا تستدعي التمكن من الدين كما علم ذلك من حال كثير من الانبياء عليهم السلام وكذا الكلام في تبديل الخوف بالامن ويشهد بذلك
ما حكي عن موسى عليه السلام ففررت منكم لما خفتكم على ان تبديل الخوف بالامن لم يحصل في زمن الخلفاء الثلاثة ايضا على ما
اخبر الله تعالى عنه بقوله يعبدونني لا يشركون بي شيئا فان تبديل الخوف بالامن بهذا المعنى لم يحصل في زمان النبي الا في
بعض المواضع بل لم يحصل الامن مطلقا في شيء من المواضع مطردا بالنسبة الى جميع احاد المسلمين كيف وقد قتل في زمان ابي بكر بنو
حنيفة والشام من المسلمين الذين اتهموهم بالردة واضرموا النار على باب اهل البيت لاجل اخذ البيعة منهم واخذوا بعنف
الى غير ذلك وكذلك زمان عمر وعثمان كما لا يخفى على من تامل في مطاعنهم الاتية واما سادسا فلان ما ذكره من ان
بل وعد القوم والشوكة لا يقتضي حصوله في الجميع بل يكفي حصوله في بعضهم لان قوة بعضهم في الدين في قوة قوة الباقين كما ذكره
النيسابوري في تفسير قوله تعالى من يرتد منكم عن دينه فسوف ياتي الله بقوم يحبهم ويحبونه قال ان صار بنو حنيفة واسد ادبار
في محاربة الاوائل فلا يلزمهم ان نقول ان قوله منكم وان كان يقتضي ان يكون الخطاب مع الحاضرين لكن لا يقتضي ان يكون وعد
الاستخلاف والتمكين حصول ذلك لهم بخصوصهم بل يكفي في انجاز الوعد حصوله لبعض ذرياتهم مثلا وذلك كما يعد السلطان بعض اهل
بلد لو حمل على عسكر عدوه وقاتلهم فقتل ان يعطي اولاده شيئا من الايالة والامارة هذا والحق كما صرح به اصحابنا وورد من
طريق اهل البيت عليهم السلام ان المراد بهذا الخليفة هو مهدي اهل البيت عليهم السلام لا جميع الامة ولا الخلفاء الثلاثة لانه انما يحصل
بلاد العرب وبعض بلاد العجم في زمانهم كما اشار اليه الناصب هيهنا بقوله وينزع الملك من كسرى وقيصر ولا على الجميع بانه لم
يتم به العموم هذا ما نرى من رواية ابن مسعود المروية من طريق اهل السنة وانما قلنا ذلك لان الظاهر من قوله تعالى في الارض
الارض غلبتها وتمكين الدين وتبديل الخوف بالامن على الوجه الذي ذكره ظاهر وعلى جميع الافراد انما يحصل بالمهدي للامة لو خرج كما
قال فيه النبي صلى الله عليه وآله لو لم يبق من الدنيا الا يوم واحد لطول الله ذلك اليوم حتى يخرج رجل من ولدي يواطي اسمه اسمي وكنيته كنيتي
يملأ الارض قسطا وعدلا كما ملئت جورا وظلما نور الله قلوبنا بنور لقائه وجعلنا من المجاهدين تحت لوائه ربنا تقبل منا انك انت

ضغن بالكسر كينه صراح

الاعتقاد

قسط بالكسر داد وعدل صراح

فنقول

في اصول الحديث بان المعتمد انه ليس في مسند احمد شيء موضوع وهذا القدر كاف فيما نحن فيه والثالث ان ابن الجوزي مع تعصبه
واصحابه بان يتجاوز في حكم الوضع حد الاعتدال نوع عند الشيعة اولى بذلك خصوصا في مناقب علي عليه السلام قال جلال الدين
السيوطي في كتبه الثلاثة قد اكثر ابن الجوزي في الموضوعات اخراج الضعيف بل ومن الحسان ومن الصحاح كما نبه عليه الحفاظ و
منهم ابن الصلاح وقد ميزته في وجيزه تلخيصا له بحديث وقال السبيل الاجمالي الى الموضوعات فيها احاديث في صحيح مسلم وصحيح
البخاري رواية حماد بن شاكر والاحاديث في بقية الصحاح والسنن ونقل فيه عن احمد بن المجد انه قال ومما يعيب فيه ابن
الجوزي اطلاقه الوضع لكلام بعض الناس في بعض رواته فلان ضعيف او ليس بقوي او لين والحكم بوضعه من غير شاهد عقلي ونقلي من
كتاب وسنة او اجماع وهذا عدوان ومجازفة انتهى وكذا الكلام في يحيى بن معين فانه كان اموي النسب او الهوى يستشم
استشم منه رائحة من محبة اهل البيت عليهم السلام قال فخر الدين الرازي في رسالته المعمولة لتفضيل مذهب الشافعي ان يحيى
كان ينسب الشافعي الى التشيع وكان شديد الحسد له وكان يلوم احمد بن حنبل على تعظيمه وكان احمد يلومه على ذلك الحسد
قد طعنوا في يحيى بكثرة طعنه في الناس فقالوا شعر لابن معين في الرجال وقيعة سيسال عنها والمليك شهيد فان
يك صدقا فهي لا شك غيبة وان يك زورا فالقصاص شديد انتهى هذا ما علم من دأب اهل السنة انهم اذا اطلعوا على شيء
عليهم حديثا يدل على خلافة امير المؤمنين علي عليه السلام او فضيلته او طعن احد من الصحابة الثلاثة المتقدمين وما في كتب اسلافهم اهتموا
في قدح بعض رجاله او تأويله او تخصيصه او غير ذلك من التصرفات كما مر واما ما ذكر من ان الحديث المتواتر منحصر عند جميع المحدثين
في واحد او اثنين فذلك لو سلم انما هو في الحديث المتواتر لفظا دون المتواتر معنى والحكم انما ادعي تواتر الحديث المذكور معنى
وهو عبارة من اخبار جماعة بلغوا حدا يمتنع تواطيهم على الكذب باخبار كثيرة عن امور متعددة تشترك في معنى كلي وان كان كل
واحد من تلك الاخبار غير متواتر فان ذلك الكلي المشترك يكون متواترا ضرورة اخبارهم عن جزئياته المشتملة عليه بالتضمن او الالتزام
مثال الاول لو اخبر واحد بان حاتما اعطى مائة دينار واخر بانه اعطى جملا واخر بانه اعطى فرسا وهكذا فيتواتر القدر المشترك
اعطاء ما لغيره وهو المعبر عنه بالسخاوة الموجود في الكل والسخاوة التي مطلق اعطاء المال للغير جزء لكل من الاعطاءات الجزئية وهذا
بحسب الظاهر والا فالسخاوة كما هو المشهور كيفية نفسانية هي مبدأ ذلك الاعطاء ومثال الثاني الاخبار عن وقائع حضرة
امير المؤمنين علي بن ابي طالب عليه السلام وحروبه من انه هزم الشجعان في خيبر وقتل عمرو بن عبد ود في وقعة الخندق وقد هزم
جميع الحاضرين ولم يقدروا على مبارزته وهو ادرك علي عليه السلام في سن اثني عشر سنة فضربه ضربة بعد المجادلة والشتم
وقال النبي عليه السلام لضربة علي يوم الخندق تعدل عبادة الثقلين ودخل على المسلمين سرور ذلك اليوم لم يدخلهم مثله
الى غير ذلك مما لا يحصى فانها تفيد العلم بالقدر المشترك الذي هو الشجاعة وهو المراد والحاصل ان المخبرين اذا بلغوا حد
وكن اختلفت اخبارهم في الوقائع التي اخبروا بها مع اشتراكها في معنى وهو قدر مشترك بينها فالمخبرون عن ذلك المشترك في ضمن
اخبارهم عن جزئيات المشتملة عليه بالتضمن كما في الاول او الالتزام كما في الثاني ومعنى تواتر القدر المشترك ان العلم يحصل
من سماع الخبر في العادة ولحفظ هذا وتدبر ملخص فيه ما قال ابن حجر المتأخر في صواعقه من ان الحديث الذي اخرجه الشيخان
ابي موسى الاشعري في مرض موت النبي صلى الله عليه وسلم من قوله مروا ابا بكر فليصل بالناس حديث متواتر فانه ورد من حديث عائشة وابنه
وابن مسعود وابن عمر وعبد الله بن زمعة وابي سعيد [illegible] فتدبر وما ذكر من اختلاط [illegible] في سائر العلوم
معدود من ذلك وقد قيل مما يعرف ذا الفضل ذووه ولا يخفى على من تامل في تواريخ الدولة القاهرة الايلخانية ان السلطان
السعيد المطاع ابو محمد خدابنده انار الله برهانه [illegible] كان كثير التربية للاولياء والعلماء الحكماء والفقهاء وكانت المعلم
خلق كثير كنجم الدين عمر الكاتبي القزويني والقاضي البيضاوي والعلامة الشيرازي والحكيم احمد بن محمد الكيشي والمولى العلامة
عبد الملك الشوشتري والقاضي نظام الدين عبد الملك المراغي والسيد ركن الدين الحسني وصدر جهان البخاري
الحكماء والمتكلمين الذين [illegible] مع ذلك اختار السلطان مع كثير من اهل زمانه مذهب [illegible]

وتفصيل المشهور المسطور في سير الجمهور ان القول بانحطاط درجة مثل هذا العلم العلامة الذي يسلم علو درجته مثل هؤلاء العلماء الاعلام
الاجلاء المقتدين مع ظهورات هذا الناصب الشقي الفضول لا يصلح لحمل غاشية تصريح الذي ما لقب بهم من الجهلة ما اقبح
من القول بسقوط درجة العلم العلامة كلام ساقط تكفي مؤنة الرد عليه شيوع صيت كماله بين الجمهور وظهوره بين [illegible]
بل هو على تلك الطور ولا لوم على هذا القاصر الشقي في التزوير والانكار المذكور لان ذلك من حيز الدهر مع اهل الجهل والغرور واما
ما يقال من انه لا يعرف المسند الا الصحيح فكلام سقيم والصحيح ان من سبب عن معرفة الصحيح الا ما سماه صحيحا ولو سموا جميع
المسندات والمرسلات بالصحيح لاستوى الكل عنده في الحصر ومن اين علم ان البخاري ومسلم اقدما بما شرطاه من اسباب
الصحة وقدروا على تمييز رواة الصحيح من رواة الضعيف وان احدا منا لم يتبين ذلك ولم لا يجوز ان لا يكون جرح من جرحه مسلم وروى
عنه منا ثابتا عنده كما قيل بذلك في جواب من عاب مسلما بروايته في صحيحه عن جماعة من الضعفاء والمتوسطين فقد
نقل النووي في ذلك عن ابن الصلاح وجوها من الجواب منها ان ذلك يكون فيمن هو ضعيف عند غيره ثقة عنده
ولا يقال الجرح مقدم على التعديل لان ذلك فيما اذا كان الجرح ثابتا مفسر السبب والا فلا يقبل الجرح اذا لم يكن كذا وقد قال الامام الحافظ
ابو بكر احمد بن ثابت الخطيب البغدادي وغيره ما احتج به البخاري ومسلم وابو داود من جماعة علم الطعن فيهم من غيرهم محمول
على انه لم يثبت الطعن المؤثر مفسر السبب انتهى ومما يناسب التنبيه عليه في هذا المقام ان اعتقادهم لصحة جميع ما رواه
البخاري ومسلم ناش من محض التعصب او الحماقة يدل على ذلك ما ذكره ابن حجر العسقلاني في مقدمة شرحه على البخاري في
الفصل التاسع في سياق اسماء من طعن فيه من رجال هذا الكتاب حيث قال ينبغي ان يعلم ان تخريج صاحب الصحيح لاي راو كان
مقتض لعدالته عنده وصحة ضبطه وعدم غفلته ولا سيما ما انضاف الى ذلك من اطلاق جمهور الائمة على تسمية الكتابين بالصحيحين
وهذا معنى لم يحصل لغير من خرج عنه في الصحيح فهو بمثابة اطباق الجمهور على تعديل من ذكر فيهما انتهى ووجه الحماقة فيه ظاهر لان اطلاق
[illegible] جمع الاحاديث الصحاح في كتابه وسمى هو كتابه بالصحيح لزم الجمهور في ذلك الاطلاق والتسمية عرفا وعادة وان كان ما فيه سقيما
[illegible] فقد يجري بان واحدا منا اذا سمى صحيفة [illegible] بالكافور ووافقه الجمهور في ذلك الاطلاق وسموه به مع علمهم بانه من تسمية
الشيء بضده ولهذا ترى علماء اهل السنة مع حكمهم بحرمة علم المنطق واقسام حكمة الفلاسفة والحكم بكفرهم يعبرون عن كتابي
الشفاء والنجاة لابي علي بن سينا بذينك الاسمين لا بالمرض والهلاك ونحوهما كذلك فانه في تعبير الجمهور عن كتاب البخاري بالصحيح
لا يلزم تعديل من ذكر فيه من الرواة وما ذكرناه من ان البخاري نفسه سمى كتابه بالصحيح امر واضح قد يبين من هذا الشارح
[illegible] في اول المقدمة ان المهم الذي التزم فيه الصحة وانه لا يورد فيه الا حديثا صحيحا هذا اصل موضوعه وهو مستفاد من
تسميته اياه بالجامع الصحيح المسند من حديث رسول الله صلى الله عليه وآله وسننه وايامه ومما نقلناه عنه من رواية الائمة
[illegible] سيجيء في ايضاح سقيم صحاحهم مزيد بيان في البحث الخامس ان شاء الله تعالى واما قوله والمغالطين
[illegible] لم يعد احد من العلماء من المصنفين والمحدثين فالانكار بارد لا يروج على احد من العلماء المحدثين فان ابن المغازلي
[illegible] كتاب المناقب ابو الحسن الفقيه الشافعي الواسطي الذي يعرف من متأخري المحدثين ابن حجر المتأخر الشافعي وينقل عنه
في كتابه المسمى بالصواعق المحرقة عند ذكر الاية السادسة من الايات الواردة في فضائل اهل بيت النبي صلعم فظهر ان الداعي
الى انكاره ابن المغازلي انما هو جهله او تجاهله الناشي من عصبيته الجاهلية واما قوله ومن العجائب ان هذا الرجل لا ينقل حديثا الا
من جماعة اهل السنة لان الشيعة ليس لهم كتاب ولا رواية ولا علماء مجتهدون الى اخره فاعجب العجائب الذي تصدى [illegible]
علماء الشيعة انما يحتجون على اهل السنة باحاديثهم لكونه اتم في الالزام واقوى في الافحام والا فلهم في الحديث ما هو
صحاح السنة لاهل السنة كالجامع الكافي للشيخ الحافظ محمد بن يعقوب الكليني الرازي وكتابي التهذيب والاستبصار للشيخ
ابي جعفر الطوسي وكتاب من لا يحضره الفقيه للشيخ الاقدم ابن بابويه رحمهم الله وغيرها من الكتب المشحونة بالاحاديث الصحيحة
المسندة الموثقة المروية من طريق اهل البيت عليهم السلام وقد ذكر الشهرستاني في كتاب الملل والنحل جماعة من اكابر مصنفي [illegible]

يكفي في تشنيعهم بجميع كتاب واحد [illegible] صحيح مع كونه [illegible]
[illegible] الفاضل [illegible]
[illegible] بحيث [illegible]
وهم يوردون [illegible] شبهة [illegible]
منه سلمه الله

وقد نقل النووي [illegible] صحيح البخاري [illegible]
الاسماء فصل [illegible] صحيح البخاري [illegible] صنفه و
كيفية جمعه وتأليفه [illegible] الجامع
الصحيح المختصر من امور رسول الله وسننه وايامه انتهى منه سلمه الله

كلام وبالجملة لما علم الناصب قدس سره ان الخصم وهم اهل السنة لا يتلقون احاديث الشيعة بالقبول عنادا وتجاهلا بادر الى الاحتجاج
عليهم باحاديثهم ورواياتهم لانه اوكد في الالزام كما ذكرنا وكما قال والدي قدس سره ورحمه نظم خواهى كه شود خصم تو عاجز بحق
مى بند بكار قول بيرون مكن خصم از سخن تو چون نگردد ملزم او را بسخنهاى خودش ملزم كن وكان هذا الناصب الجاهل
لم يعرف معنى البحث والالزام والتحقيق ومقام استعمالها وهو لغاية الجهل والبعد عن مرتبة ارباب التحصيل كما لا يتفوه على التحصيل
والتاويل فكل الناس يعلمون ان وجود الشيعة والروافض في كل عصر من العصر الاول الى هذا العصر ما بلغ حد الكثرة ولا اشتهر
فقيه ولا اتخذ منهم الكل الذي يسلك بعلمهم هم المتسمين باهل السنة الجهال الذين قالوا فيهم شعر فكلهم لا خير بكلامهم
فلعنة الله على الكل قد ياسين بن يعلمهم حجة على غيرهم ولنا ان نقيم لبلوغ الشيعة حد التواتر في عصر من الاعصار عند بعض
وكذب بحث يدل عليه حال بلدان الشيعة كما انها مسلمين من اهل المدينة الطيبة والكوفة ونواحيها وقم وكاشان وسبزوار و
مما لم يوجد فيها مخالف غير الشيعة فضلا عن البلاد المشتركة ويشهد ايضا على ذلك عبارات اصحابه منها ما ذكره الذهبي الشافعي في اول
كتاب ميزان الاعتدال في احوال الرجال عند ذكر ابان بن تغلب من انه شيعي جلد لكنه صدوق فلنا صدقه وعليه بدعته وقد وثقه
احمد بن حنبل وابن معين وابو حاتم انه ثقة وذكره ابن عدي وقال انه كان غاليا في التشيع ثم قال ان قيل كيف تحكم بتوثيق المبتدع وحد
العدالة الاتقان فالبدعة ماخوذ في تعريف التشيع فلنا الغلو في التشيع بدعة والتشيع بلا غلو كان كثيرا في التابعين وتبع التابعين
مع الفكر اللهم كانوا من اهل الدين والصدق والورع فلو رد حديث هؤلاء لذهب كثير من الآثار النبوية وهذا مفسدة
انتهى كلامه ووجه شهادته على ما ذكرنا ظاهر ومنها ما ذكره ابن الاثير الجزري في شرح كتاب النبوة من جامع الاصول ان المذاهب
المشهورة في الاسلام الذي عليها مدار المسلمين في اقطار الارض مذهب الشافعي وابي حنيفة ومالك واحمد ومذهب الامامية
قال المجدد مذهب الامامية على راس المائة الثانية هو الامام علي بن موسى الرضا عليه السلام وعلى راس المائة الثالثة محمد بن يعقوب
الرازي وعلى راس المائة الرابعة المرتضى الموسوي ومنها ما قال الشيخ عماد الدين ابن كثير الشامي الشافعي في احوال السنة ثلث عشر
واربعمائة من تاريخه توفي فيها ابن المعلم شيخ الروافض والمصنف لهم والحامي عن حوزتهم وكان يحضر مجلسه خلق من العلماء من
الطوائف وكان من جملة تلامذته الشريف المرتضى الخ وقال اليافعي في تاريخه توفي فيها عالم الشيعة وامام الرافضة صاحب التصانيف
الكثيرة المعروف بالمفيد وبابن المعلم ايضا البارع في الكلام والجدل والفقه وكان يناظر كل عقيدة بالجلالة والعظمة في الدولة
البويهية وكان كثير الصدقات عظيم الخشوع كثير الصلاة والصوم حسن اللباس وكان عضد الدولة ربما زار الشيخ المفيد
عاش ستا وسبعين وله اكثر من مائتي مصنف وكانت يوم وفاته مشهورة وشيعه ثمانون الف من الرافضة والشيعة
منه انتهى ومنها ما نقل صدر العلماء الامير صدر الدين محمد الشيرازي في اوايل حاشيته الجديدة على الشرح الجديد للتجريد بعد
تحقيق صيغة افعل التفضيل في قول المصنف المحقق قدس سره وعلى اكرم اجابته ما هذه عبارته اختلف المسلمون في افضلية بعض
الصحابة فذهب اهل السنة الى ان ابا بكر افضلهم واثبتوا ذلك بوجوه مذكورة في موضعها واثبتوا على ذلك ان غيره ليس افضل منه
ومنعوا الخلافة لافضل على غيرهم منهم وذهب الشيعة الى ان عليا عليه السلام افضلهم واثبتوا ذلك بما هو من الدلائل وبنوا على ذلك
غيره من الصحابة ليس افضل منه ومنعوا ان يطلق الافضل على احد من الصحابة غيره واستمر هذا الخلاف والنزاع بينهما الى ان كان
الطائفتين علماء كبار عارفون بالفقه حق المعرفة فلو كان معنى الصيغة ما ظنه هذا القائل الصحيح لكان كل واحد منهما افضل من
الآخر ولم يتمش هذا الخلاف والنزاع والمنع وكيف يجوز ان يكون معناها ذلك ولم يتنبه له احد من هذه الجماعات الكثيرة
والنزاع والمنع المذكورة بين الطائفتين قريبا من ثمان مائة سنة انتهى كلامه ومنها ما للمولوية
الاطناب المغني عن الاسهاب قال المصنف رفع الله درجته الثاني من مسند احمد بن حنبل
جمع النبي صلى الله عليه وآله من اهل بيته ثلثين فاكلوا وشربوا ثم قال لهم من يضمن عني ديني ومواعيدي ويكون خليفتي ويكون
معي في الجنة فقال علي عليه السلام انا فقال انت ورواه الثعلبي في تفسيره بعد ثلث مرات وفي كل مرة يسكت القوم غير علي عليه السلام

من اسباب الكثرة في الكلام
اسباب ... من الاكثر في الكلام
كرار ... مراع

وقال الناصب خفضه الله اقول هذا الحديث ذكره ابن الجوزي في قصة طويلة وليس فيه يكون خليفتي وهذا من وضع الروافض
بنيه شايعة من شيوخ الرفض واهل التهمة والافتراء وفي مسند احمد بن حنبل لفظ ويكون خليفتي غير موجود بل هو من الحاقات
الرفضة وهذان الكتابان اليوم موجودان وهم لا يبالون من جعلة الكذب والافتراء بل الرواية ويكون معي في الجنة وهو من
فضايل امير المؤمنين كرم الله وجهه حيث اقبل الناس ادبر واقدم اذا الناس احجم وفضايله اكثر من ان يحصى عليه سلام الله
مرة بعد اخرى انتهى واقول بل حذف خليفتي خلف باطل من اباطيل الناصب فان هذا الحديث ان ذكره ابن الجوزي في
كتاب الموضوعات فقد حكم عليه بالوضع فكان ينبغي رد الحديث بذلك لا بان لفظ خليفتي غير موجود فيه وان ذكره في كتاب
غير ابن الجوزي فكان ينبغي ان يذكر ذلك الكتاب حتى يرجع اليه في تحقيق ذلك حيث ابهم كلامه في ذلك دل على الخبر المعهود
وكيف يكون من الموضوعات مع ما مر نقله عن السخاوي من انه قال ليس في مسند احمد شيء من الموضوع وقوله هذان الكتابان
موجودان مسلم لكن الظاهر انهما لم يكونا موجودين في البلاد الذي قصد الناصب ترويج زيغه الكاسد على اهلها اعني بلاد ما
وراء النهر وامثالها فلعله بانهم يكتفون بمجرد نقله حرصاً على محو فضايل امير المؤمنين عليه السلام فلم يرجع اولياء الناصب الى
مسند احمد وتفسير الثعلبي حتى يحقق انه لغاية العجز والاضطراب تترس بالافتراء في الجواب وايضاً قوله صلى الله عليه وآله
ويقضي ديني يكفي في ثبوت المدعى لان الظاهر انه بكسر الدال لا بفتحها اذ لم يكن عليه صلى الله عليه وآله دين يبقى عليه الى حين
الارتحال لما روي من انه في ايام مرضه طلب براءة الذمة من الناس ولم يدع عليه احد شيئاً سوى من ادعى عليه ضرب سوط
وعد ولان ضمان حفظ الدين بكسر الدال هو الذي يصعب على الناس اذ كان بحيث سكت القوم عن اجابته بعد ذكر
النبي صلى الله عليه وآله ذلك ثلث مرات كما في رواية الثعلبي ولو كان المراد الدين بفتح الدال وكان المراد بذلك بعض المال في عوض
ما في ذمة النبي صلى الله عليه وآله من الدين لكان الظاهر ان يجيب عن ذلك ابو بكر الذي صرف اموالاً كثيرة في سبيل الله
على ما يرويه القوم ولا ريب في ان ضامن حفظ دين النبي صلى الله عليه وآله يكون خليفته ان قيل الظاهر من ذكر المواعدة ان
المراد بالدين المذكور قبلها الدين بفتح الدال قلت جاز ان يكون المراد المواعدة باعطاء احد شيئاً من بيت المال كما وقع لابن
مسعود وهو ايضاً من لواحق الدين بكسر الدال ولو سلم فلا بد من العدول عن الظاهر عند قيام الدليل الدال على ارادة
خلافه وههنا ثبوت براءة ذمة النبي صلى الله عليه وآله عن حق الناس كما مر ويؤيد ايضاً ما رواه المحقق قدس سره في التجريد
من قوله صلى الله عليه وآله وسلم انت اخي ووصيي وخليفتي من بعدي وقاضي ديني بكسر الدال انتهى على ان ما ذكره
الناصب على لسانه من انه عليه السلام اقبل اذا الناس ادبر واقدم اذا الناس احجم كاف في المرام كما لا يخفى على ذوي الافهام
قال المصنف رفع الله درجته الثالث من المسند عن سلمان انه قال يا رسول الله من وصيك قال يا سلمان من كان وصي
موسى قال يوشع بن نون قال فان وصيي ووارثي يقضي ديني وينجز موعدي علي بن ابي طالب انتهى وقال الناصب خفضه
الله اقول الوصي قد يقال ويراد به من اوصى له بالعلم والهداية وحفظ قوانين الشريعة وتبليغ العلم والمعرفة فان اريد
بالوصي هذا فمسلم انه عليه السلام كان وصياً لرسول الله صلى الله عليه وآله ولا خلاف فيه وان اريد الوصية بالخلافة
فقد ذكرنا الدلايل العقلية والنقلية على عدم النص في خلافة علي ولو كان نصاً جلياً لم يخالفه الصحابة وان خالفوا لم يطعهم عسكر
العرب سيما الانصار انتهى واقول الوصي بالمعنى الاول الذي ذكره الناصب ايضاً يستدعي ان يكون بالنسبة
الى الخليفة اذ ليس معنى الخليفة الا من اوصاه النبي صلى الله عليه وآله بالعلم والهداية وحفظ قوانين الشريعة وتبليغ
العلم والمعرفة وان حصل هذا الحفظ والتبليغ للثلاثة المتجبرين في ايامهم الجاهلية فضلاً عن ضبط معالم الكتاب والسنة
ثم نقول المراد من الوصي ههنا بمعنى الامام والخليفة بدليل جعله عليه السلام على ما نقله سلمان بمنزلة يوشع في الوصية ولا ما
موسى عليه السلام فان يوشع كان وصياً واماماً بعد موسى عليه السلام كما صرح به الاعلام ومنهم محمد الشهرستاني
في كتاب الملل والنحل في بيان احوال اليهود حيث قال ان الامر كان مشتركاً بين موسى وبين اخيه هرون عليهما السلام اذ قال اشركه

احجام باز داشتن از چیزی یقال احجمته عن الشیء فاحجم ای کففته فانکف صراح

تترس سپر پیش داشتن صراح

سوط تازیانه صراح

في امري كما كان هرون من موسى فلما مات هرون وتوفي موسى انتقلت الوصاية الى يوشع وديعة ليوصلها الى شبر وشبير ابني هرون فان قلت
ذلك فالوصية والامامة بعضها مستقر وبعضها مستودع انتهى كلامه بعبارته وهو مما يجعل قوله عليه السلام انت مني
بمنزلة هرون من موسى نصا في كون المراد من المنزلة منزلة الوصاية والامامة فافهم واما ما ذكره من انه قد ذكرنا الدلايل
العقلية والنقلية عدم النص في خلافة علي عليه السلام فهو انما يدل على عدم العلم اذ لم يسبق من الناصب المعرض ولا من السمع والعقل
القاطع بالنقل ولا النقل دليل عقلي ونقلي على ذلك ثم ما تعاطاه مرة فيما سبق من التشكيك في الادلة العقلية والنقلية التي ذكرها
وقد فضحنا بطلان تلك التشكيكات باوضح وجه واتم بيان بحمد الله تعالى ولعله اراد بالدليل العقلي والنقلي النقض كما يدل
عليه فيما مضى قوله لو كان نص لنقلت الينا لتوفر الدواعي وهذا كما اشرنا اليه سابقا مصادرة ظاهرة لابتنائه على بطلان اهل الحق و
اما قوله وان خالف القوم عليهم من العساكر فقد سبق جوابه بما حاصله ان العساكر كانوا على طبقات ثلث ساداتهم واتباعهم وعوامهم
اما السادات فلما اجتمع اكثرهم وهم قريش على كتمان النص ومخالفته لانهم كانوا بين حساد او مبغضين او طامعين
فلما كانوا يشاهدونه من تفضيل النبي صلى الله عليه وآله لعلي عليه السلام والثانية عليهم في المواطن كلها واما بغضهم له فلانه
قتل وتره اكابر القوم ولم يكن بطن من بطون قريش الا وكان لهم على علي عليه السلام دعوى دم اصابه في سبيل الله كما اعترف به الناصب
لا شبهة عند من اعتبر العادات والطبايع البشرية في ان من قتل اقارب قوم واحبابهم واخوانهم واولادهم فانهم يبغضونه
ويحقدون قتله ولا يرون يجدون في انفسهم منعه مع ابرهم وان استطاعوا وكيف يستبعد ذلك من النفوس الامارة المارية بعد مرور اعمارهم
في الكفر والجاهلية مع ان النبي صلى الله عليه وآله مع عصمته وطهارته وتقدس نفسه لم يطق رؤية وحشي قاتل عمه حمزة رضي
الله عنه بعد اسلامه الذي يجب ما قبله فقال له حين اسلم غيب عني وجهك لا اراك كما ذكره صاحب الاستيعاب واما
اتباعهم فلما كتموا وخالفوا تبعا لساداتهم وتمايل الناس فكانوا اعتقدوا فلما رأوا اقدام مقدميهم ومشايخهم واهل البصيرة
على ما اقدموا عليه اعتقدوا ان ما سمعوا من ذلك لم يكن نصا وانما كان دليلا على التفضيل على ما لم يزل يقولون به وايضا
قد وقعوا الشبهة على قلوب بعضهم بقعود علي عليه السلام في بيته مشتغلا بتجهيز النبي صلى الله عليه وآله واما الذين
عددا الاكثرين الاعظمون عددا فلم يكتموا الحق وزبر واليه هكذا واصحابه ولم يبايعوا اختيارا كما مر مفصلا قال المصنف
رفع الله درجته الرابع من كتاب المناقب لابي بكر احمد بن مردويه وهو حجة عند المذاهب الاربعة رواه باسناده الى
ابي ذر قال دخلنا على رسول الله صلى الله عليه وآله فقلنا من احب اصحابك اليك وان كان امر كنا معه وان كانت نائبة كنا
من دونه قال هذا علي اقدمكم سلما واسلاما انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول هذا الحديث وان صح يدل على ان
امير المؤمنين عليه السلام كان احب الى النبي صلعم بحيث يحسن ان يكون الابد لاعلى النص بامامته ولو كان رسول الله صلى الله عليه وآله
نص على خلافته لكان هذا المحل اظهاره وهو ظاهر وانه لم يقل انه الامير بعدي علم عدم النص فكيف يصح الاستدلال به انتهى
واقول قد مر في شارتنا ان النص على المراد المعين كما يكون بالدلالة المطابقية يكون بغير دلالة اللفظ كذلك يكون بالتزامية والتضمنية
والتضمنية البالغة بالخلافة الدالة على المعنى المقصود وما نحن فيه من هذا القبيل فان قول السايل وان كان امر كنا معه
وان كانت نائبة كنا من دونه مع قوله صلى الله عليه وآله هذا علي اقدمكم نص في نص على ارادة الخلافة فاشبه قوله عليه السلام
اقدمكم بمنزلة الدليل على اهليته للمقدم على سائر الامة فقوله لو كان رسول الله صلى الله عليه وآله نص لقال انه الامير بعدي من باب
الطريق الخارج عن شرع المسلمين بل لو قال النبي صلى الله عليه ذلك لكان يتعسف الناصب الشقي ويقول الامارة ليست نص
في الخلافة لاستعمالها في امارة الجيوش وفي امارة قوم دون قوم كما قال الانصار منا امير ومنكم امير وبالجملة التصريح
لا يقنع المعاند الجاهل ولو تليت عليه التورية والانجيل قال المصنف رفع الله درجته الخامس من كتاب ابن المغازلي
الشافعي باسناده عن رسول الله صلى الله عليه وآله انه قال لكل نبي وصي ووارث وان وصيي ووارثي علي بن ابي طالب انتهى
وقال الناصب اقول قد ذكرنا معنى الوصاية وانه غير الخلافة فقد يقال هذا وصي فلان على الصبي وعلى ديونه انه الخليفة

درکتر ... قرینه واد ... [illegible]
ق

لطیفه من کلامه المخصوص
نور الله مرقده

حسب بیون مرآة

ورثة من النبي وهو ترتيب من الوارث ولهذا اورثه في هذا الحديث بالوارث وليس هذا نص في الخلافة ان صح الرواية انتهى واقول
قد ذكرنا فيما سبق ان اصل معنى الوصية في اللغة هو الوصل ومعناه العرفي ان يصل الوصي تصرفه بعد الموت بما قبل
الموت من التصرف وكان الوصي اذا اطلق يكون المراد به الاولى بالتصرف في امور الموصي جميعا الا ما اخرجه الدليل والتخصيص
والدليل الخاص كون الطفل بالاضافة والتقييد فيكون المراد بالوصي حيث اطلق النبي صلى الله عليه وآله [illegible]
في الكلام الخلافة واولوية التصرف وثبت ما ادعيناه واما ما ذكره من ترتيب معنى الوراثة الوصية فلا يخفى دلالته على وراثة العلم [illegible]
[illegible] قال المصنف رفع الله درجته السادس في مسند احمد وفي الجمع بين الصحاح الستة ما معناه ان رسول الله صلى الله عليه وآله
بعث براءة مع ابي بكر الى اهل مكة فلما بلغ ذا الحليفة بعث اليه عليا عليه السلام فرده فرجع ابو بكر الى النبي فقال يا رسول الله
انزل في شيء قال لا ولكن جبرئيل عليه السلام جاءني وقال لا يؤدي عنك الا انت او رجل منك انتهى وقال الناصب
خفضه الله اقول حقيقة هذا الخبر ان رسول الله صلى الله عليه وآله في السنة الثامنة من الهجرة بعث ابا بكر الصديق
امير الحاج وامره ان يقرأ اوائل سورة البراءة على المشركين في الموسم وكان بين النبي صلى الله عليه وآله وقبائل العرب عهود
فامر ابا بكر ان ينبذ اليهم عهدهم الى مدة اربعة اشهر كما جاء في صدر سورة البراءة عند قوله تعالى فسيحوا في الارض اربعة
اشهر وامر ايضا ابا بكر ان ينادي في الناس الا لا يطوف بالبيت عريان ولا يحج بعد العام مشرك فلما خرج ابو بكر الى الحج
[illegible] رسول الله صلى الله عليه وآله امر بتبليغ سورة براءة لانها كانت مشتملة على نبذ العهود وارجاعها الى اربعة اشهر وكان من
عادة العرب ان نبذ العهد وعقده لا يكون الا من صاحب العهد او من احد من قومه وابو بكر كان من بني تيم فخاف رسول الله صلى الله عليه وآله
ان لا يعتبر العرب نبذ العهد وعقده الى اربعة اشهر من ابي بكر لانه لم يكن من بني هاشم فبعث عليا عليه السلام ليقرأ سورة
البراءة وينبذ عهود المشركين وابو بكر على امره من امارة الحج والنداء في الناس ان لا يطوف بالبيت عريان ولا يحج بعد العام مشرك
[illegible] الى ابي بكر قال له ابو بكر امير قال لا بل مبلغ لنبذ العهود ونذهب جميعا الى امرهم فلما حجوا ورجعوا قال ابو بكر يا رسول
الله صلى الله عليه وآله فداك ابي وامي يا رسول الله انزل في شيء قال لا ولكن لا يبلغ عني الا انا او رجل من اهل بيتي هذا حقيقة هذا
الخبر وليس فيه دلالة على نقص ولا قدح في ابي بكر واما ما ذكر ان رسول الله صلى الله عليه وآله قال ولكن جبرئيل اتاني فهذا من
[illegible] في نقل الحديث هذا الكلام انتهى واقول ما ذكره في حقيقة الخبر لا حقيقة له لما اشرنا اليه سابقا من انه
لا يلائمه ما ذكره من عدم اعتبار العرب نبذ العهد وعقده الا من صاحب العقد او من احد من قومه [illegible]
النبي صلى الله عليه وآله [illegible] ونقول لو كان كذلك لما خفي ايضا على ابي بكر ولم يلحقه شدة الخوف [illegible]
[illegible] ما نقله الناصب [illegible] قوله انزل في شيء يا رسول الله ونقول ايضا ان كون عقد العهد [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible] عليه السلام [illegible] خصوص حضوره في انتظام الحج وكف المشركين [illegible] وخوفه [illegible]
[illegible] وجعفر [illegible] اكبر سنا منه وغيرهم من بني هاشم [illegible]
[illegible] الحديث [illegible] فقال النبي صلى الله عليه وآله وسلم لا بد ان تذهب بها او ان اذهب بها
[illegible] فانا اذهب بها يا رسول الله قال اذهب فسوف يثبت الله لسانك ويهدي قلبك هذا ومعلوم ان
[illegible] عليه السلام [illegible] حيث انه قتل خلقا كثيرا من اهل مكة ولم يتقدم خوفا [illegible] وموسى بن
عمران عليه السلام مع علو شأنه وشرف منزلته [illegible] الخوف [illegible] لاجل قتل نفس واحد
[illegible] عليه السلام ثم قام علي عليه السلام ايام التشريق ينادي ذمة الله وذمة رسوله بريئة من كل مشرك
[illegible] اربعة اشهر ولا يحج بعد العام مشرك ولا يطوف بالبيت بعد اليوم عريان فقام خداش وسعيد اخو عمرو بن

عبد ود وقتله وما لبر بها على اربعة اشهر بل برتبا مسك ومنى ابن عمك وليس بينا وبين ابن عمك الا السيف والرمح وان شئت برز
بك فقتل على عليه السلام فلولم تر قال والعلو الكم غير معجزى الله الايه ومن تشرف فعله على فعل الانبياء والائمة عليهم السلام كان
اولى بالتقدم على جميع الصحابة لا سيما من لم يكن له بلاء حسن ونقله فى حرب من الحروب وهذا الانقاد كان اول يوم من
ذى الحجة سنة سبع من الهجرة وادها على عليه السلام الى الناس يوم عرفة ويوم النحر وهذا هو الذى امر الله ابرهيم عليه السلام
حين قال تعالى وطهر بيتى للطائفين والقائمين والركع السجود فكان الله تعالى امر الخليل بالنداء اولا بقوله واذن فى الناس
بالحج وامر عليا بالنداء اخيرا وكان بنبذ العهد مختصا بمن عقد معه ومن يقوم مقامه من فرض الطاعة وجلالة القدر وعلو
شرف المقام وعظم المنزلة ومن لا يرتاب بفعاله ولا يعترض فى مقاله ومن هو كنفس العاقد ومن امره امره وحكمه حكمه واذا حكم
مضى واستقر وامن فيه الاعتراض وكان بنبذ العهد قوة الاسلام وكمال الدين وصلاح امر المسلمين وفتح مكة واتساق امر
الصلاح والاه الله تعالى ان يجعل ذلك كله على يد على بن ابى طالب حتى ينوه باسمه ويعلى ذكره وينبه على فضله وبكرع على علوه وقدره وشرف
منزلته على من لم يحصل له شئ من ذلك وبالجملة ان بين العزل والولاية فرقا عظيما وبونا كبيرا لا يخفى على من رزق الحجى وقال عن
العزل طلاق الرجال فان كانت ولاية الرجل من النبى صلى الله عليه وآله لحسن اختيار وبعزله من الله سبحانه بحسن اختياره لا يجوز
حمل على بالمعنى الاحوال وفعل النبى صلى الله عليه وآله على ظاهرهما واذا كان ابو بكر لم يصلح لتادية آيات يسيرة فكيف يصلح للامامة
لان الامام يتضمن الكتاب العزيز باجمعه ومن يستفتيه ليسوعا ومعلوم ان الفعل الصادر من الله تعالى ورسوله صلى الله عليه
عن عبث ما ومن النفاذ ذرجل اولا واخذها منه ثانيا الا تنبيها على الفضل والتنويه بالاسم وتعلية الذكر ورفعة المحل ومن
قضى ان داود وسليمان قضيا ومكن فذلك بيمن عن ذكر ويؤيد هذا ان رسول الله صلى الله عليه وآله اختصم اليه رجلان فى بقرة قتلت حمارا فقال
احدهما يا رسول الله بقرة هذا قتلت حمارى فقال رسول الله صلى الله عليه وآله اذهبا الى ابى بكر واسالاه عن ذلك فاتيا ابا بكر وقصا
عليه قصتهما فقال كيف تركتما رسول الله صلى الله عليه وآله وجئتمونى قالا هو امرنا بذلك فقال لهما بهيمة قتلت بهيمة لا
على ربها فعادا الى النبى صلى الله عليه وآله فاخبراه بذلك فقال لهما امضيا الى عمر واسالاه القضاء فى ذلك فذهبا اليه وقصا عليه
قصتهما فقال لهما كيف تركتما رسول الله صلى الله عليه وآله وجئتمونى فقالا هو امرنا بذلك قال فكيف لم يامركما بالمصير الى ابى بكر
قالا قد امرنا بذلك فصرنا اليه فقال ما الذى قال لكما فى هذه القصة قالا انه قال كيت وكيت قال ما ارى فيها الا ما راه ابو بكر فعادا
الى النبى صلى الله عليه وآله فاخبراه الخبر فقال اذهبا الى على بن ابى طالب عليه السلام ليقضى بينكما فذهبا اليه وقصا عليه قصتهما
فقال عليه السلام ان كانت البقرة دخلت على الحمار فى مامنه فعلى ربها قيمة الحمار لصاحبه وان كان الحمار دخل على البقرة فى مامنها
فقتلته فلا غرم على صاحبها فعادا الى النبى صلى الله عليه وآله فاخبراه بقضيته بينهما فقال لقد قضى بينكما بقضاء الله عز وجل ثم
قال الحمد لله الذى جعل فينا اهل البيت من يقضى على سنن داود فى القضاء وقد روى هذه القصة بعض اهل المذاهب الاربعة وذكر انها
جرت فى قضاء على عليه السلام باليمن وظاهر هذا الحال انه قد تمسك بها الرسول صلى الله عليه وآله فى تبيين ما فضل به على عليه السلام وانفرد
بمحلات القضاء من قيمة فكيف يصلح ابو بكر للامامة لان الامام يجب ان يكون حاويا لجميع ما يحتاج اليه الرعية من مسائلهم وعقيدتهم
وفقيرها كثيرها وقليلها ليتنوه بذكر اجتهاده وانه عليه السلام يقضى بقضاء داود عليه السلام وانه قد يرجع الرجلين لم يحكم بما انزل الله
ذم الله من لم يحكم بما انزل الله ونبه على ان من يهدى الى الحق احق ان يتبع بقوله تعالى افمن يهدى الى الحق احق ان يتبع امن
لا يهدى الا ان يهدى فما لكم كيف تحكمون وفيه تنبيه على الدلالة على ان عليا عليه السلام احق بالامامة من غيره ومعلوم ان القضاء
بين الناس من منازل الانبياء والائمة فلا يجوز ان يحكم احد فى زمن الانبياء ويختصونهم الا باذنهم وقد انبئ النبى بنوه بذكر
منزلته عند ما يعتقد فيه بعده او من يرث الحكومة فى زمن النبى صلى الله عليه وآله فان الحكومة تعلو نبوة الانبياء
تعالى ففهمناها سليمان فكان تفهيمه سليمان فى حكومة الكرم والغنم دليلا على نبوته واستحقاقه الامر فى حياة ابيه
وفيه حيث كانت الحكومة دليلا على استحقاق النبوة والامامة وكانت النبوة ممتنعة فى حق على عليه السلام ثبت له الامامة

نشانى زينب ولادت مراجع
روز آشتى [illegible] شهرت بهمه اولاد وفضل
ذكره بشنوده كرد اوشش مراجع
تحتى مرد مراجع

غزم بالمنيم ملان مراجع

ورد التوقيف في ذلك ثبوتها للسعيد النبي صلى الله عليه وآله بالافضل عند من ينظر بعين الحق والانصاف ونزل جبرئيل
لتعيد حلها ولو كان دفع البراءة وانفاذ المخصصين الى علي عليه السلام اولا ما اوضح هذا الوضوح ولجاز ان يكون
بوطن الناس ان في الجماعة غير علي عليه السلام من يصلح ان يكون مؤديا للبراءة او مخصصا بين الخصمين قائما في ذلك
مقام رسول الله صلى الله عليه وآله ولنعم ما قال الصاحب ابن عباد في قوله شعر براءة استرسلي في القول ويبطلني
مذ استبهم الامر توليته. واما كلام الناصب من ان ابا بكر لم يرجع عن الطريق بل انطلق مع علي عليه السلام مشتغلا
بامر الحج فهو من زيادات بعض متأخري اصحابه كرزين العبدري والا فرواية صاحب جامع الاصول عن انس صريحة
في الرجوع والعزل حيث قال قال بعث النبي صلعم ببراءة مع ابي بكر ثم دعاه فقال لا ينبغي لاحد ان يبلغ هذا الا رجل من اهلي فدفعها
الى علي اياه وقد صرح صاحب الجامع بما ذكرناه من الزيادة حيث قال بعد نقل الرواية التي ذكرناها او زاد رزين فانه
لا ينبغي ان يبلغ عني الا رجل من اهلي ثم اتفقا فانطلقا الحديث واما انكار الناصب لنزول جبرئيل عليه السلام بعزل ابي بكر
ونصب علي عليه السلام لاداء البراءة ولحسبان ان ذلك منه صلى الله عليه وآله كان على وجه البداء والجهل والنسيان
والله انه يود دون الوحي مع قوله تعالى وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى الآية فيكفي في دفعه ما رواه الامام
في مسند احمد والجمع بين الصحاح الستة فان صاحب هذا الجمع وهو رزين العبدري ذكر ذلك في الجزء الثالث من كتابه
في تفسير سورة البراءة من صحيح ابي داود وهو السنن وصحيح الترمذي عن ابن عباس فليطالع ثمة ليتضح حقيقة الحال و
قال المصنف رفع الله درجته التاسع في الجمع بين الصحاح الستة وتفسير الثعلبي ورواية ابن المغازلي الشافعي
في المناجاة واختصاص امير المؤمنين عليه السلام بها انه تصدق بدينار حال المناجاة ولم يتصدق احد قبله ولا بعده غيره
وقال عليه السلام ان في كتاب الله آية ما عمل بها احد قبلي ولا يعمل بها احد بعدي وهي يا ايها الذين آمنوا اذا ناجيتم الرسول
الآية فخفف الرسول عن هذه الامة فلم تنزل في احد بعدي انتهى [illegible] الناصب خفضه الله اقول قد ذكرنا ان هذا
من فضائل امير المؤمنين كرم الله وجهه ولم يتيسر لاحد غيره [illegible] هي مذكورة في الصحاح ولكن لا يدل على النص
الذي ادعى واقول قد سبق منا بيان دلالة الروايات على المدعى فتذكر وتأمل حتى يأتيك اليقين قال المصنف رفع الله درجته العاشر
آية المباهلة في صحيح مسلم انه لما اراد المباهلة لنصارى نجران احتضن الحسين واخذ بيد الحسن وفاطمة تمشي خلفه وعلي تمشي خلفها وهو يقول
اذا انا دعوت فامنوا اي فضل اعظم من هذا والنبي صلى الله عليه وآله يستعين بدعائه ويجعله واسطة بينه وبين ربه تعالى انتهى وقال
الناصب خفضه الله اقول قصة المباهلة مشهورة وهي فضيلة عظيمة كما ذكرنا وليس فيه دلالة على النص واما ما ذكره من ان النبي صلى الله
عليه وآله كان يستعين بدعائه فهذا لا يدل على احتياج النبي صلعم الى دعاء اهل بيته وتأمينهم ولكن عادة المباهلة كما ذكر الله
تعالى في القرآن ان يجمع الرجل اهله وقومه واولاده ليكون اهيب في اعين المباهلين ويسهل الهلاك اياه وقومه وابناءه
ولا يتطلب التامين عنهم لا انه استعان بهم وجعلهم واسطة بينه وبين ربه ليلزم انهم كانوا اقرب الى الله تعالى منه هذا ابهم من
كلام ومن معتقد المشوم الباطل نعوذ بالله من ان يعتقد احد في امة رسول الله صلى الله عليه وآله من كان اقرب الى الله
منه انتهى واقول فيه نظر لانا لا نسلم ان عادة المباهلة ما ذكره من جميع الاهل والاولاد بل قد يكون جمعا وقد يكون افرادا ولو
كان كذلك لكان ينضم عباس الذي استسقى به ابو بكر وعمر وعقيل وجعفر وغيرهم من بني هاشم ادخل في الالهية من [illegible]
[illegible] عليهم السلام ولكان اشمل من الاكتفاء بآل العباء مع ان شمول الهلاك للمباهلين حاصل بالانعم وبدخلتهم في
[illegible] الكلام بل كفاية اختصاصه بنفس المباهل وبما ذكره الله تعالى في القرآن لا يدل على تقرير عادة المباهلة على ذلك
[illegible] تعالى امر النبي صلى الله عليه وآله وآل العباء معه لقربهم من جناب الاقدس تظهر ان الطهارة والمنزلة المذكورة
[illegible] الكل الخبيث واما ما ذكره من ان هذا ابهم من كلام المصنف ومعتقده المشوم الخ فانما يفهم ذلك مثل الفهم
[illegible] المشوم اذ ليس مراد المصنف بما ذكره جعلهم واسطة في الهداية بان يكونوا رسولا بينه وبين الله تعالى بل مراد جعلهم [illegible]

ولم يوجد دليل يدل على انه لم يرد حال الحياة فيثبت في ما بعدها وهو كاف في ثبوت المطلوب كما عرفت فان قلت رجوع
النبي صلى الله عليه وآله الى المدينة يقتضي عزله وان لم يقع العزل بالقول اجيب بان الرجوع ليس بعزل عن الولاية لا عادة
ولا شرعا ولا عرفا وكيف يكون العود عزلا او يقتضي العزل وقد يجتمع الخليفة والمستخلف في البلد الواحد ولا ينعزل
وانما يثبت في بعض الاحوال العزل بعود المستخلف بشرط ان يستخلفه في حال الغيبة فقط دون الحضور والنبي
صلى الله عليه وآله استخلفه من غير شرط باتفاق روايات الفريقين على نفي الشرط فان قيل النبي صلى الله عليه وآله وسلم استخلف
معاذ بن جبل وابن ام مكتوم وغيرهما ولم يوجب لهم ذلك امامة فكذا لعلي عليه السلام قلنا الجواب ان الاجماع من الامة حاصل على ان
لا امامة لهم بعد الرسول صلى الله عليه وآله ولا فرض طاعة وذلك دليل ظاهر على ثبوت عزلهم فان قيل يختص هذا
الاستخلاف بالمدينة فقط ولا يقتضي له الامامة التي تعم قلنا اذا ثبت له عليه السلام بعد النبي صلى الله عليه وآله فرض الطاعة
واستحقاق التصرف بالامر في بعض الامة وجب ان يكون اماما على سائر الامة لانه لا قائل من الامة يذهب الى الخصوص لوجوب
من هذه الحال بل كل من اثبت هذه المنزلة اثبتها عامة متى وجد الامامة فكان الاجماع مانعا من هذا القول فاذن يثبت
ما لهرون من موسى لعلي عليه السلام من رسول الله صلى الله عليه وآله ويثبت له الاستحقاق منه وذلك ثبوت امامته
ويثبت له فرض طاعته بعد رسول الله صلى الله عليه وآله بلا فصل كفرض طاعة رسول الله صلى الله عليه وآله وهذا دليل قاطع من
الدلائل الباهرة وفي ذلك يقول زيد بن علي عليه السلام وقد سمع من يقدم ابا بكر وعمر على علي بن ابي طالب عليه السلام **شعر**
ومن شرف الاقوام يوما برأيه ۞ فان عليا شرفته المناقب ۞ وقول رسول الله والحق قوله ۞ وان رغمت منه انوف كواذب ۞
انك مني يا علي معالنا ۞ كهرون من موسى اخ لي وصاحب ۞ دعاه ببدر فاستجاب لامره ۞ وما زال في ذات الاله يضارب ۞
فما زال يعلوهم به وكأنه ۞ شهاب تلقاه القوابس ثاقب ۞ فان قيل بعد تسليم دلالة الحديث على ان له عليه السلام منازل هرون كلها
لا يدل الحديث على نفي امامة الثلثة بل لعله لان لفظة بعدي محتملة للبعدية بلا فصل وبفصل فلم لا يجعله اماما بعد عثمان فقد
ترتيب الخبر قلت هب انه من حيث الوضع محتملة للامرين لكن معنى المفهوم منه بحسب العرف البعدية بلا فصل الا ترى
ان القائل اذا قال هذا المال للفقراء بعدي يتبادر الى الافهام انه اراد بعد موته بلا فصل والتبادر دليل الحقيقة فيكون حقيقة فيها
وكذا اذا ذكر اهل التواريخ ان فلانا جلس على سرير الملك بعد فلان لا يفهم الا ذلك فكذا ههنا وايضا نحن ندعي دلالة
الحديث على نفي امامة الثلاثة بسبب عموم جميع المنازل الا النبوة والاخوة النسبية وقد ثبت عمومه بشهادة العربية
ودلالة اسلوب الكلام فانه نص صريح في العموم والاستغراق مع الاستثناء وقد سبق ان من جملة منازل هرون من موسى
التصرف ونفاذ الحكم على فرض التعيش بعد موسى عليه السلام على عامة الامة بحيث لم يشذ منهم احد فبعد اثبات العموم
وتسليم الخصم يلزم دخول عامة امة النبي صلى الله عليه وآله في حال حيوته وارتحاله تحت تصرف امير المؤمنين عليه السلام
كدخول عامة قوم موسى عليه السلام تحت تصرف هرون عليه السلام وهذا ينفي امامة الثلثة مطلقا فثبت امامة امير المؤمنين
ونفي امامة الثلثة مطلقا وهو المطلوب **قال** المصنف رفع الله درجته **العاشر** في مسند احمد من عدة طرق وفي صحيح
مسلم والبخاري من طرق متعددة وفي الصحاح الستة ايضا عن عبد الله بن بريدة قال سمعت ابي يقول حاصرنا خيبر واخذ
اللواء ابو بكر فانصرف ولم يفتح له ثم اخذه عمر من الغد فرجع ولم يفتح له واصاب الناس يومئذ شدة
وجهد فقال رسول الله صلى الله عليه وآله اني دافع الراية غدا الى رجل يحبه الله ورسوله ويحب الله ورسوله كرار
غير فرار لا يرجع حتى يفتح الله له فبات الناس يتداولون ليلتهم ايهم يعطاها فلما اصبح الناس غدوا الى رسول الله صلى الله عليه وآله
كلهم يرجون ان يعطاها فقال اين علي بن ابي طالب فقالوا انه ارمد العين فارسل اليه فاتى فبصق رسول الله صلى الله
عليه وآله في عينيه ودعا له فبرأ فاعطاه الراية ومضى علي عليه السلام فلم يرجع حتى فتح الله على يديه انتهى **وقال** الناصب خفضه الله
حديث خيبر صحيح وهذا من الفضائل العلية لامير المؤمنين لا يكاد يشاركه فيها احد من فضائل مثل هذا والعجب كل

بات: شب كذرانيد مراد

بصق: آب دهن انداختن مراد

هذه الفضايل يرويه من كتب اصحابنا ويعلم انهم في غاية الاهتمام بنشر مناقب امير المؤمنين وفضائله ومآثره كما هو الغرض من نشر
في الخصائص مناقب مشايخ الصحابة فلو كان هناك نقص كانوا مهتمين لنقله ونشره كاهتمامهم في نشر فضائله ومناقبه لخلوهم
عن الاغراض والاعراض عن الحق انتهى واقول ان قوله لابد ان يكون كذبا ان يكون كيدا وتمويها ناشيا من غاية
نصب وعداوة لامير المؤمنين والا فقوله صلعم اني رافع الراية غدا الى رجل يحب الله ورسوله الخ دلالة قطعية على ان هذه الخصال
ما كانت في ابي بكر وعمر الا ترى ان السلطان اذا ارسل رسولا في بعض مهماته ولم يكف الرسول لذلك المهم على وفق رأي السلطان
فيقول السلطان لارسلن في ذلك المهم رسولا كافيا عالما بالامور دل دلالة قطعية على ان هذه الصفات ما كانت ثابتة في الرسول الاول
وان رسوله الثاني افضل من الاول فكذا هيهنا وبالجملة فان قول النبي صلعم الذي لا ينطق عن الهوى بثبوت محبة الله ورسوله
لامرء علي عم ولو اختصاص علي عم بها بهذه المرتبة لا يقتضي الكلام خروج الجماعة بأسرها عن هذه المحبة على كل حال وذلك
محال وكان التخصيص بلا معنى تعالى عن العبث ومنصب النبوة متعال عن ذلك فثبت هذه المرتبة لعلي عليه السلام بدلالة الفحوى لما علم
كرار غير فرار وهي منتفية عن ابي بكر وعمر لفرارهما وعدم كرهما وفي تولي امير المؤمنين عم بتخيير ما فر منه غيره دليل على تحقق
زيادة الفضل ومزيته على من عداه ولا ريب ان غاية المدح والتعظيم والتبجيل المحبة من الله ورسوله لانها النهاية ولا مطمع بعدها
ولا مزيد عليها وهي الغاية القصوى والدرجة العليا العظمى والله ذو الفضل العظيم ومن غريب ما ذكره من ان المهم يروي
هذه الفضايل من كتب اهل السنة فسلم وجه تمام مما قررناه سابقا لكنهم حين نقلوا هذه الاحاديث لم يكن بينهم ولعا بما فهم انها
ما نضره الشيعة فلا يدل ذلك على اخلاصهم وخلاصهم عن الاغراض ولهذا ترى المتأخرين من اهل السنة انهم اذا نبههم الشيعة على ما
يلزمهم من احاديث المتقدمين يبادرون الى قدحها تارة في سندها وتارة في دلالتها وتارة بتأويلها وتارة بتضعيفها او بغير ذلك
من التعصبات كما اريناكه مرارا قال المصنف رفع الله درجته الحادي عشر روى الجمهور انه عليه السلام لما برز الى عمرو بن عبد ود
العامري في غزاة الخندق وقد عجز عنه المسلمون قال النبي صلى الله عليه وآله برز الايمان كله الى الكفر كله انتهى وقال الناصب
خفضه الله اقول ان صح هذا النقل الخبر فهذا ايضا من مناقبه وفضائله التي لا يكون الا مستقيم الرأي ضعيف الميل ولكن
الكلام في اثبات النص وهذا لا يثبته انتهى واقول اذا جعل النبي صلى الله عليه وآله عليا عليه السلام كل الايمان بانه
كله فكان سيد جميع المؤمنين وكان ثبات ايمان الكل ببركته فيكون افضل من الكل وقد مر ان الكلام في الاعم من ثبت
النص على الامامة او الافضلية بل اذا ثبت الافضلية ثبتت الامامة لما عرفت من قبح تفضيل المفضول واصرح من هذا
في الافضلية ما استفاض واشتهر من قوله عليه السلام لضربة علي يوم الخندق افضل من عبادة الثقلين قال المصنف
رفع الله درجته الثاني عشر في مسند احمد بن حنبل من عدة طرق ان النبي صلى الله عليه وآله امر بسد الابواب الا باب علي فتكلم
الناس فخطب رسول الله صلى الله عليه وآله فحمد الله واثنى عليه ثم قال اما بعد فاني امرت بسد هذه الابواب غير باب علي
فقال فيه قائلكم والله ما سددت شيئا ولا فتحته ولكن امرت بشيء فاتبعته انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول كان حجرة
عند رسول الله صلى الله عليه وآله متصلا ببيت رسول الله صلى الله عليه السلام وكان علي عليه السلام ساكن بيت رسول الله صلى الله عليه
لمكان ابنته وكان الناس من ابوابهم في المسجد يترددون ويزاحمون المصلين فامر رسول الله صلى الله عليه وآله بسد الابواب
الا باب علي عليه السلام وقد صح في الصحيحين ان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم قال سدوا كل خوخة في المسجد الا خوخة ابي بكر وهو الحديث
الصحيح فهذه فضيلة وقرب حصل لابي بكر وعلي رضي الله عنهما انتهى واقول ان اراد بقوله ان عليا عليه السلام كان ساكن بيت رسول
الله صلى الله عليه وآله انه كان ساكن الحجرة المخصوصة بالنبي صلى الله عليه وآله وازواجه فهذا كذب ظاهر وان اراد انه كان
ساكنا في بعض الحجرات العشر التي كانت للنبي صلى الله عليه وآله فهو مسلم لكنه لا يقتضي عدم سد بابه ولو كانت العلة في سد
الابواب ما ذكره من دفع مزاحمة المصلين لان تردد علي واولاده عليهم السلام وعبيده ومواليه مما يشكل ان يزاحم ازيد من ذلك على حجرته
بالسبب نصيحة العلم لكن لا اجل ذلك وانما كان لزيادة درجاته وطهارته وشرفه وجواز استطراقه في المسجد وهو جنب كما روي

حديث الامر المشهور المذكور في صحيح الترمذي وغيره وفي قوله صلى الله عليه وآله في الحديث المذكور ولكني امرت بشيء
فاتبعته اشارة اليها لما ذكرنا فافهم واما ما ذكره الناصب من حديث خوخة ابي بكر فلا يصلح الا ان يكون معارضا في
الدلالة على الفضل لفتح الباب وهذا ظاهر من تفسير الجوهري للخوخة بالكوة في الجدار يؤدي الضوء وتفسيرها بالباب الصغير
من جملة موضوعات الناصبة فلا يلتفت اليه مع ان اصل هذا الحديث ليس بمتفق عليه فلا يصلح للاحتجاج به على الخصم
الخصم يقول ان اصحاب الناصب وضعوا هذا في مقابل ذلك حفظا لشأن ابي بكر و[illegible] وبالجملة نحن انما
نحتج بما يرويه من لم يعتقد كون علي عليه السلام افضل الصحابة على الاطلاق فان اتيتم في فضائل الصحابة الثلثة برواية من
يعتقد تفضيلهم فحديث المعارضة والا فلا على ان ذلك معارض بما رواه ابن الاثير في النهاية حيث قال وفي حديث
… واذا تعارضا تساقطا وبقي حديث الباب سالما فسلمت الباب مدينة العلم ويوضح المقام على وجه
يطابق الحال وسريرة المقال ان النبي صلى الله عليه وآله بنى افعاله في الامور الدنيوية من الحركة والسكون على
ظاهر الحال من كونها مصلحة مباحة على اصلها كفتح الابواب للصحابة واعطاء الراية ودفع الايات من البراءة لابي بكر لانه
امر باطني لا يعلمها الا الله سبحانه وسد الابواب واخذ الايات من ابي بكر كان بوحي عن الله تعالى كما نقله الفريقان
فيما تقدم ذكره فكان فعله صلى الله عليه وآله على ظاهر الحال وفعل الباري سبحانه وتعالى في المنع على باطن الحال لاطلاعه
على ما لهم من صلاح باطن علي عليه السلام ما لم يكن حاصلا للممنوع ولو لم يكن الامر كذلك كان اختصاصه عليه السلام بذلك
من بينهم عبثا او سيما في فعل القديم سبحانه عنه عقلا ونقلا لقوله تعالى افحسبتم انما خلقناكم عبثا وانكم الينا لا
ترجعون فقد ثبت صلاح الباطن والظاهر لعلي عليه السلام معا بمقتضى الوحي من الله سبحانه وفعل رسوله صلى الله عليه
وآله باختصاص الرسول وعلي عليهما السلام بفتح بابيهما دليل ظاهر على زيادة درجات علي عليه السلام في الشرف والفضل
والكرامة حتى لم يبق بعدها زيادة للمزيد المستزيد الا ان الحقه الله بنبيه في جواز الاستطراق وهو جنب دليل لائح
على الطهارة وشرفها وكذا في حق ذريته الطاهرة عليهم السلام فانه قد تفرد علي عليه السلام بذلك وهو من لا يضاهيه احد من
النفوس فثبت انه ذلك كان للانبياء له اولى وبحسب الامر اوكد واوفق ولنعم ما قال السيد قدس سره **شعر**
… ان بنى لهم حجرا فيه وكان مسددا ❊ فقيل لهم سدوا كل باب فتحتم ❊ سوى باب ذي النجوى علي فسددا
… ❊ وقد كان منفوسا عليه محسدا ❊ وقال رحمه الله **شعر** واسكنه في المسجد الطهر وحده
وزوجته والله من شاء يرفع ❊ فجاوره فيه الوصي وغيره ❊ وابوابهم في المسجد الطهر شرع ❊ فقال لهم سدوا لعن الله صادق
… ابوابهم سدوا وممنع ❊ فقام رجال يذكرون قرابة ❊ وما ثم فيما يبتغي القوم مطمع ❊ فعاتبته في ذلك منهم معاتب
… واللغم موضع ❊ فقال له اخرجت عمك كارها ❊ واسكنت هذا ان عمك يجزع ❊ فقال له يا عم ما انا الذي
فعلت ذلكم بل الله فاقنعوا **قال** المصنف رفع الله درجته الثالث عشر في مسند احمد بن حنبل من عدة طرق ان
النبي صلى الله عليه وآله آخى بين الناس وترك عليا عليه السلام حتى بقي آخرهم لا يرى له اخا فقال يا رسول الله آخيت بين
اصحابك وتركتني فقال انما تركتك لنفسي انت اخي وانا اخوك فان ذكرك احد فقل انا عبد الله واخو رسول الله لا يدعيها
بعدك الا كذاب والذي بعثني بالحق نبيا ما اخرتك الا لنفسي وانت مني بمنزلة هرون من موسى غير انه لا نبي بعدي وانت
اخي ووارثي وفي الجمع بين الصحاح الستة عن النبي صلى الله عليه وآله قال مكتوب على باب الجنة محمد رسول الله علي اخو
رسول الله قبل ان يخلق الله السموات بالفي عام انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اما حديث المواخاة مشهور
… رسول الله وصهره وحبيبه وكان رسول الله صلى الله عليه وآله شديد الحب له وهذا كلها من الخصائص
… ولكن لا يدل على النص لان ابا بكر كان خليل رسول الله ووزيره وقرينه ولكن هذا من الفضائل لا يدل على
… الكلام ليس في عد الفضائل والشمائل بل وجود النص انتهى **واقول** انما اخذ المصنف الاحاديث الدالة على فضائل علي عليه السلام

من مصالحهم لان قيام الحجة على الخصم انما يحصل بها كما مر لا الذي يتمسك بطريق الشيعة من الاحاديث ما يدل على سبق علي عليه السلام
وفضائله كما توهم الناصب وانما ذكرنا من ان الحديث المذكور لا يدل على النص وان الكلام ليس في عد الفضايل واثباتها
في الباب ممنوع لما مر من ان الكلام في النص وفي اثبات الافضلية وفي عد الفضايل ايضا لما مر من ان اجتماع الفضايل في شخص دون غيره
يورث افضليته عليهم وهذا الحديث يدل على الافضلية وذلك لانه لما نزلت قوله تعالى انما المؤمنون اخوة آخى رسول الله صلى الله
عليه وآله بين الاشكال والنظاير بوحي من الله ليكون كل اخ يعرف نظيره وينسب الى قرينه ويستدل به عليه ويتميز به في
منازل الاصطفاء ويتميز الخبيث من الطيب والمؤمن لم يكن جبرئيل عليه السلام مع انه مماثلة النبي لانه اقرب الى الصحة والسواد الاعظم صلى الله
عليه وآله لا يجوز ان يشبه الشيء بخلافه ومثله بضده لكن يشبه الاشياء ويواسيها الانداد المتصلة به من اهله قال تعالى بقوله
صلى الله عليه وآله لعلي عليه السلام انت اخي وانا اخوك يريد به ان المناظرة والمشابهة والمشاكلة بينهما من الطرفين وفي جميع
المنازل الا النبوة خاصة والعرب يقول للشيء انه اخو الشيء اذا اشبهه وماثله وقارنه ووافق معناه ومن ذلك قوله تعالى
ان هذا اخي له تسع وتسعون نعجة وكانا جبرئيل وميكائيل عليهما السلام وقوله تعالى يا اخت هرون ما كان ابوك امرء سوء
ومعلوم ان الاخوة في النسب فقط لا يوجب فضلا لان الكافر قد يكون اخا للمؤمن لكن الاخوة في المماثلة والمشابهة من وجه
الفضل سوى ان امير المؤمنين عليه السلام حصلت له من رسول الله صلى الله عليه وآله الاخوة فيهما وفي مراتب كثيرة منها انه نفسه
في النفس بنص القران المجيد وقد سبق بيانه في آية المباهلة ومنها انه مصاحبه في الولاية بقوله تعالى انما وليكم الله ورسوله
والذين آمنوا الاية وقد تقدم ايضا ومنها انه مناظره في العصمة بدليل قوله تعالى انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت
الاية وقد سبق شرحه ومنها انه مشابهه ومشاركه في الاداء والتبليغ بدليل الوحي من الله سبحانه الى الرسول صلى الله عليه وآله
يوم اعطاء براءة لغيره فهبط جبرئيل وقال لا يؤديها الا انت او رجل منك فاستعادها من ابي بكر ودفعها الى علي عليه السلام وقد سبق
بيانه ومنها انه نظيره في النسب الطاهر الكريم ومنها انه نظيره في الولاية لقول النبي صلى الله عليه وآله من كنت مولاه فعلي مولاه
ومنها فتح بابه في المسجد كفتح باب النبي صلى الله عليه وآله وجوازه في المسجد كجوازه ودخوله في المسجد جنبا كحال رسول الله صلى الله عليه
وآله وقد مر ايضا ومنها انه نظيره في النور قبل خلق آدم باربعة آلاف عام والتسبيح والتقديس حيث ومنها انه الله عز وجل وقد تقدم
هذا ايضا ومنها انه نظيره في استحقاق الامامة لانه يستحقها بطريق استحقاق النبي النبوة بدليل قوله تعالى لابرهيم عليه السلام
اني جاعلك للناس اماما قال ومن ذريتي الاية وقد مضى بيان ذلك وانهما عليهما السلام دعوة ابرهيم الخليل عليه السلام ومنها انه ابو
السبطين الحسن والحسين ومعلوم ان النبي صلعم كان يسمي فاطمة بنت اسد امه وابو طالب يسمى اباه بدليل قوله وقد قال ابرهيم لابيه آزر
وقد اجمع النسابون ان اسم ابي ابرهيم تارخ وبقوله تعالى حكاية عن يعقوب ما تعبدون من بعدي الآية وسمى ابرهيم
عمه الى غير ذلك من الاشياء الشريفة التي شابهه ونظيره فيها لو تعذر استقصاء ما ههنا ومن يكون مشاكلا ومشابها للنبي
صلى الله عليه وآله في هذه المراتب العظيمة الجليلة لا ريب في انه يكون احق بالخلافة ممن وجد ممن لم يحصل له شيء من هذه فيها
وهذا ظاهر لمن له ادنى بصيرة ان شاء الله سبحانه واما ما ذكره من ان ابا بكر كان خليل رسول الله صلى الله عليه وآله فانما
توهمه من الحديث الموضوع الذي وضع ليستدل به على رجحان الغار والتقدير وخصوصا وقد روى عنه انه قال لو كنت متخذا خليلا لاتخذت
خليلا يعني لو اتخذت من غير اهل بيتي خليلا لاتخذت ابا بكر خليلا فلا يلزم وقوع الخلة وقد في شان علي عليه السلام بعبارة صريحة
صيغة الجزم فقد روى ابن مردويه ان خليلي ووزيري وخليفتي وخير من اترك بعدي يقضي ديني وينجز موعدي علي بن ابي طالب
فتعارض ما روى في شان ابي بكر ما روى في شان علي عليه السلام وان الخليل من المحقق والمفروض من الجزوم به ووقوع
فيتعين ان الحديث يدل على تحقق الخلة ما كان معارضا له لعدم الاتفاق عليه والمعارضة ما روى من نقايضه مع هذا
الحمق ان ما نسب على النص على ما ذكر والمصنف من حديث الجمع بين الصحاح ولعله سيجيء نحو ونعم ما قيل شعر اسم علي عليه السلام
مكتوب كما تقول من يستطيع له محوا وبرفعنا قال المصنف رفع الله درجته الرابع عشر في مسند احمد بن حنبل وفي

قال البنال [illegible]

منه الاية فيه [illegible] ابراهيم واسمعيل واسحق [illegible]

منه [illegible]

بلغ تصحيحه الموضع [illegible]

السنة عن النبي صلى الله عليه وآله من عدة طرق ان عليا مني وانا من علي وهو ولي كل مؤمن بعدي لا يؤدي عني الا انا او علي

ومنها ما نقل على علي عليه السلام اصحاب الالوية يوم احد قال جبرئيل عليه السلام يا رسول الله ان هذه المواساة فقال النبي صلى الله عليه وآله

انه مني وانا منه فقال جبرئيل وانا منكما يا رسول الله انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول اتصال النبي بعلي في النسب

والاسلام والنصرة والموازرة غير خفي على احد ولا دلالة على النص على خلافته لان مثل هذا الكلام قال رسول الله لغير علي كما ذكر

في الاشعريين اذا قحطوا او ارملوا انا منهم وهم مني فلا شك ان الاشعريين وزعم ان هذا الكلام لم يصيروا خلفاء فكيف يكون

نصا انتهى **واقول** الكلام الذي نقل عن النبي في شأن الاشعريين وزعم انه مثل ما قاله صلى الله عليه وآله في شأن علي عليه السلام

متفق عليه بين اهل الاسلام فلا يتم به المعارضة ولو اغمضنا عن ذلك فنقول انه من جملة حديث ذكره البخاري باسناده

الى ابي موسى الاشعري حيث قال ابو موسى الاشعري قال النبي صلى الله عليه وآله ان الاشعريين اذا ارملوا في الغزو وقل طعام عيالهم

بالمدينة جمعوا ما كان عندهم في ثوب ثم اقتسموه بينهم في اناء واحد بالسوية فهم مني وانا منهم انتهى وابو موسى مع كونه متهما

في هذا الحديث بمثل الامة مع ما علم من فسقه وكفره وعناده بالنسبة الى امير المؤمنين عليه السلام وان خلافته وفي يوم التحكيم

انه قد طلب النفع بذلك لنفسه في جملة الاشعريين فلا يلتفت الى حديثه ويقوى تهمة الكذب في ذلك ما رواه صاحب جامع

الاصول عن ابي عامر انه حدث بذلك معاوية فقال ليس كذا قال رسول الله صلى الله عليه وآله قال هم مني والي فقلت ليس

كذا حدثني ابي ولكنه حدثني قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وآله يقول هم مني وانا منهم قال فانت اعلم بحديث ابيك انتهى

ومع هذا فيتم لنا من هذا ايضا لنقول رواية البخاري صريحة في ان النبي صلى الله عليه وآله انما قصد ان الاشعريين مني وانا منهم

في خلق من جميع الوجوه بل في مواساة عيالهم واخوانهم فقط كما صرح به العسقلاني في شرح البخاري وسوق الكلام وتفريع قوله

فهم مني وانا منهم على ما قبله صريحان فيه ايضا وان الناصب حذف مقدمة الحديث ونفاه التفريع عن التهمة الذي ذكرها مع انكار

ان الحديث فيها التنصيص احدية الخصوصية الملحوظة فيها بخلاف ما ورد في شأن علي عليه السلام فان الاحاديث متعددة

مني فانها مطلقة تشعر بالجنسية المشابهة والمماثلة في صفات الكمال كما مر في تفسير قوله تعالى وانفسنا وانفسكم

ويتعين بما اعاد لك في جملة حديث رواه ابن حجر في صواعقه يتضمن شكاية بريدة عن علي عليه السلام عند النبي وغيره من

ان قوله صلى الله عليه وآله ان عليا مني وانا منه خلق من طينتي وخلقت من طينة ابراهيم وانا افضل من ابراهيم ذرية بعضها

من بعض والله سميع عليم انتهى فقوله خلق من طينتي بمنزلة تفسير لقوله علي مني وانا منه كما لا يخفى وحاصله ما ذكرنا من الجنسية و

المماثلة ومن ثبت له الجنسية والمماثلة والمشابهة المطلقة بخير البشر كان الاتباع له والاقتداء به اوجب في الشرع وكونه عليه السلام

بالنسبة المذكورة دليل على انه اولى بمقامه من جميع الخلائق كما لا يخفى فالخصوصية ارادة الجنسية الموجود فيها فظهر خطاء ما زعم

من قوله في خطاب الاشعريين لم يصيروا خلفاء ولا ادعوا ذلك والاكمل انما يجب على الامة ان يدخلوا بعضهم في الشورى ثم

في جملة الفضيلة التامة في اطلاق العبارة المفيدة للجنسية انه لم يطلق ذلك مرة على احد من عم عباس وجعفر وعقيل

وغيرهم من رجال اهل بيته ولا على ابي بكر وعمر وعثمان الذين كانوا اقرب الى الرسول من الاشعريين بالاتفاق ويدل على ما ذكرنا ايضا

ما رواه احمد في مسنده والثعلبي في تفسيره من قول جبرئيل في قصة البراءة لا يؤدي عنك الا انت او رجل منك فان الغرض

من المستفاد من كلمة من ههنا ليس المعنى المستفاد من قوله للاشعريين فهم مني ولو كان المراد منه ما اريد في خطاب الاشعريين

من المتابعة والمشاركة في الجملة لما دل قوله رجل منك على وجوب عزل ابي بكر ونصب علي عليه السلام لصدق ان ابا بكر رجل من النبي صلى الله عليه وآله

بهذا المعنى الحاصل للاشعريين فلا تتم الاز العبادلة قد ولي ابا بكر عند القائلين بخلافته وافضليته من سائر الصحابة فعلم ان هنا

نسبة مخصوصة لم توجد في غيره عليه السلام بل على ما خاطب الاشعريين كما قررناه وكذا يدل عليه قوله صلى الله عليه وآله لوفد ثقيف حيث جاءوا لتسليم او لا

يرسل الي رجلا مثل نفسي فليضربن اعناقكم وليسبين ذراريكم وليأخذن اموالكم قال عمر فوالله ما تمنيت الامارة الا يومئذ وجعلت

انصب لها صدري رجاء ان يقول هو هذا قال فالتفت الى علي عليه السلام واخذ بيده وقال هو هذا ذكره في الاستيعاب وتوجه الايراد من

از جهة زادن شدن مرا

[illegible]

من كلام من فيه مما ذكرنا انما انشأ من علو ذلك الوجه فتوجه **قال** المصنف رفع الله درجته الخامس عشر في مسند احمد بن حنبل
ان رسول الله صلى الله عليه وآله قال لعلي ان فيك مثلا من عيسى بن مريم ابغضته اليهود حتى بهتوا امه واحبته النصارى
حتى انزلوه المنزل الذي ليس له باهل وقد صدق النبي صلى الله عليه وآله لان الخوارج ابغضوا عليا والنصيرية اعتقدوا
فيه الربوبية انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول الحمد لله الذي جعل اهل السنة معتدلين بين الافراط والتفريط
في حب علي كالنصيرية التي يدعون ربوبيته وكالامامية التي يدعون ان اصحاب محمد كفروا كلهم لمخالفة النص في شأنه فهم
المفرطة في حبه كالخوارج المبغضة واما اهل السنة والجماعة بحمد الله فيحبونه حبا شديدا ويعرفونه في منزلته التي هو اهلها
من كونه وصيا وخليفة من الخلفاء الاربع وصاحب ودائع العلم والمعرفة انتهى **واقول** ان الامامية لا يكفرون كل اصحاب محمد
صلى الله عليه وآله ولا كل من خالف النص الجلي الوارد في شأن علي عليه السلام وانما يكفرون من سمع النص ثم خالفه وهم
معدودة كما حققناه في كتاب مجالس المؤمنين بل لا يكفرون عند التحقيق منهم سوى محاربي علي عليه السلام من الصحابة
له منهم وقد مر تفصيل الكلام في ذلك نقلا من شرح المحقق للتجريد ولعمري انه لعله التعصب من ادخال الامامية في المفرطة كما
حيث قال وكالامامية التي يدعون ان اصحاب محمد صلى الله عليه وآله كفروا كلهم لمخالفة النص في شأنه الخ ومن فرط حبهم
او بغضه كالخوارج اعدائه عليه السلام وكيف يجتمع وصفهم بالافراط في حبه عليه السلام مع ما ذكر من استدلالهم على تلك الدعوى بحجة
النص الوارد في شأنه عليه السلام وكيف يرضى محب بمحبة من خالف حبيبه ومنع النص الوارد في شأنه ودفعه عن مقامه وسلم
عداوته ولنعم ما قيل **شعر** تود عدوي ثم تزعم انني صديقك ان الرأي عنك لعازب نعم لو لم يكن تلك الدعوى مما
يثبت صحيح عند الخصم في ذلك لكان نسبتهم الى الافراط في محبة علي عليه السلام متجها ولعمري فليس [illegible]
وتعليلهم فاسد ولو سلم فوجب ان لا دخل له في اثبات الافراط صدر منه واما ما ذكره من ان اهل السنة يحبون عليا عليه السلام
حبا شديدا فخطأ ظاهر وانما يظهر بعضهم حبا له عليه السلام حبا وريا للناس من باب قوله تعالى يقولون بالسنتهم ما
ليس في قلوبهم وقد كشف القاضي ابن خلكان من علماء اهل السنة عن سر قلوبهم حيث قال في تاريخه الموسوم بوفيات الاعيان
عند بيان احوال علي بن جهم القرشي وكونه منحرفا عن علي عليه السلام ان محبة علي لا تجتمع مع التسنن ولم يقتصر الناصب في
هذا الكتاب بل في هذا المقام عن اظهار عداوته عليه السلام حيث اخرجه عن مرتبته التي رتبها الله تعالى ورسوله صلى الله عليه
لعلي عليه السلام وذريته اهلا لان ينزل الى المرتبة الرابعة من خلفائه ويجعل الثلاثة امراء عليه مع ظهور ان ذلك لا يليق بشأن
من هو [illegible] بل انزل كلبه باسط ذراعيه في وصيده ولنعم ما قال العارف الغزنوي في قصيدة **نظم** [illegible]
[illegible] **قال** المصنف رفع الله درجته السادس عشر في مسند احمد بن حنبل وفي رواية
في الجمع بين الصحيحين وفي الجمع بين الصحاح الستة ان النبي صلى الله عليه وآله قال لا يحبك الا مؤمن ولا يبغضك الا منافق انتهى
وقال الناصب خفضه الله اقول هذا الحديث صحيح لا شك فيه وفي رواية هذا الحديث عن علي رضي الله عنه قال عهد رسول الله صلى
الله عليه وسلم الي ان لا يحبني الا مؤمن ولا يبغضني الا منافق والحمد لله الذي جعلنا من اهل محبته ومن الذين يتمسكون بمودته وولايته
انتهى **واقول** اخباره من الجعل المذكور كذب على الله تعالى وعلى نفسه وقد شهد [illegible] امره وخاتمته على ان الله سبحانه
[illegible] من الشواهد ما يرى من تركه الآيات والاحاديث عن الوضع والستر وتعليله التي
منها [illegible] **قال** المصنف رفع الله درجته السابع عشر في مسند احمد بن حنبل ان رسول الله صلى الله عليه وآله
قال ان منكم من يقاتل على تأويل القرآن كما قاتلت على تنزيله فقال ابو بكر انا هو يا رسول الله قال لا قال عمر انا هو يا رسول الله
قال لا ولكن خاصف النعل وكان علي عليه السلام يخصف نعل رسول الله صلى الله عليه وآله في الحجرة عند فاطمة عليها السلام وفي الجمع بين
الصحاح الستة لتنتهن معشر قريش او ليبعثن الله عليكم رجلا منكم امتحن الله قلبه للايمان يضرب رقابكم على الدين قيل يا رسول الله
ابو بكر قال لا قيل عمر قال لا ولكن خاصف النعل في الحجرة انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول صح هذا الحديث وهذا يدل على [illegible]

والخوارج وكان مقاتلة البغاة والخوارج على تأويل القرآن حيث كانوا يؤولون القرآن ويدعون الخلافة لأنفسهم فقاتلهم أمير المؤمنين ع
من قتال الخوارج والبغاة كما قال الشافعي انه لو لم يقاتل امير المؤمنين البغاة ما كنا نعلم كيفية القتال معهم وهذا لا يدل على قصر
على الجهاد عن مقاتلته في سبيل الله مع العصاة والبغاة انتهى **واقول** في الحديث تنبيه دليل ظاهر وبيان باهر واشارة
النص على مولانا امير المؤمنين عليه السلام من الله سبحانه وتعالى وذلك ان النبي صلى الله عليه وآله قال ليبعثن الله عليكم
ان الله سبحانه لانه تعالى هو الباعث له والرسول صلى الله عليه وآله مخبر عن الله سبحانه وهو لا ينطق عن الهوى فيثبت
الوحي العزيز بما نطقت به اخبار الفريقين ويزيد ذلك بيانا وايضاحا ان ضرب الرقاب على الدين بعد الرسول صلى الله عليه
بمنصب الامام فقط لانه المتولي لها دون الامة وقول الرسول صلى الله عليه وآله يقاتل على تأويله كما قاتلت على تنزيله يقتضي
المماثلة لان الكاف للتشبيه ومشابهة الرسول لا بد ان يكون حقا المراد المتصل اليه من الله سبحانه فلا يجوز ان يشبه الشيء
بضده بل يشبه الشيء بمثله ومثله بنظيره فيكون عليه السلام مشابهه في الولاية لهذا ولاية التنزيل ولهذا ولاية
يكون قتاله على التأويل مشبها بقتاله على التنزيل لان انكار التأويل كانكار التنزيل لان منكر التنزيل جاحد لحصوله ومنكر
جاحد العمل به فهما سواء في الجحود وليس مرجع قتال الفريقين الا الى النبي والامام فدل على ان المراد بذلك القول الامامة لا
خاصف النعل حديث مشهور بين الفريقين وقد نظمه السيد الحميري والعبدي وغيرهما ولقد اجاد بعض العلويين رحمهم الله
نظمه حيث قال **شعر** وله اذا ذكر الفخار فضيلة بلغت مدى الغايات باسقات اذ قال بالحجرات خاصف نعله مقا
القرآن تأويلا كما قاتلت عن تنزيله واذ الوحي يكفه تعلات هل بعد ذلك على الرشاد دلالة من قائم غلا فقد وعاب
الثامن عشر في مسند احمد بن حنبل والجمع بين الصحاح الستة عن انس بن مالك قال كان عند
صلى الله عليه وآله طائر قد طبخ له فقال اللهم ائتني بأحب الناس اليك يأكل معي فجاء علي فأكل معه ومنه عن ابن عباس انه لما
مرض [illegible] او وفاة قال [illegible] ان تقرب اليك بولاية علي بن ابي طالب انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اورد حديث الطير مشهور
فضيلة ومنقبة جسيمة ولكن لا يدل على النص والكلام في هذه الفضائل وما التوسل والا ينبغي فوق ومن اقرب الوسائل
حديث الطير مع الله كما اعترف به الناصب مشهور بل بلغ حد التواتر وقد رواه خمسة وثلاثون رجلا من الصحابة عن انس
عن رسول الله صلى الله عليه وآله وصنف اكابر المحدثين فيه كتبا ورسائل [illegible] من حديث خيبر وغيره ووجه التأييد
رسول الله صلى الله عليه وآله على علي عليه السلام بمحبة الله تعالى ومحبته تعالى كما ذكره المصنف في شرح الياقوت لا معنى لها
الثواب وذلك لا يكون الا بالعمل فيجب ان يكون عمل علي اكثر من غيره فهو افضل من غيره واعلم ان المحبة مرتبة عليه وودجة
من صفات الله تعالى سبحانه حقيقة يعبر عنها المتكلم بالارادة والحكيم بالعناية واهل الذوق بالعشق وكذا [illegible]
سرى كأسها بحسب الاستعدادات والقوابل من الحق على الخلق فكل [illegible] يطلب العود الى مبدئه ومن جملة منهم الذين
الذين رضوا بالحياة الدنيا واطمأنوا بها انهم كالارض الساكنة التي لا حراك لها وبثبات المحبة حركة الافلاك والاملاك
والعقول والنفوس والارواح والقوى والعناصر والمواليد الثلاث طلبا للكمال واهتزازا من مشاهدة الجمال ورجاء التخلص
التخصص والستر انما هو على اقدام الاقدام بهذا الطيران انما هو بالمحبة لسلامة القلوب منها والكسالة [illegible]
تشهد بثبوتها ووجودها قال تعالى فسوف يأتي الله بقوم يحبهم ويحبونه وقال ان الله يحب التوابين ويحب المتطهرين
ان الله يحب الذين يقاتلون في سبيله صفا كأنهم بنيان مرصوص وقال الله تعالى ان كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم
الله وقال والقيت عليك محبة مني وروت الثقات ان رسول الله صلى الله عليه وآله اخبر عن الله تعالى انه قال لا يزال
العبد يتقرب الي بالنوافل حتى احبه فاذا احببته كنت سمعه الذي يسمع به وبصره الذي يبصر به ويده التي يبطش بها ورجله
التي يمشي بها فبي يسمع وبي يبصر وبي يبطش وبي يمشي وبي يقعد فاذا سألني اعطيته واذا استعاذني اعذته
الله عز وجل اذا احب عبدا دعا جبرئيل فقال له اني احب فلانا فاحبه قال فيحبه جبرئيل فينادي في السماء ان الله يحب

ولا يخفى ان الناصب جعل [illegible] فيصل [illegible]
النسخة الموجودة عندنا من نسخ الكتاب [illegible]
[illegible] سهل

مقر غايب مراح

بیان ذوق لطیف
فاض آب [illegible] مراح
رحیق شراب [illegible] مراح
حرکت [illegible] مراح
اهتزاز [illegible] مراح

فلا قلة المحبوب فحبه من فرط السماع فوضع له القبول في العناصر فلم يتركب منها شيء الا احبه ولهذا روي في المشهور ابتداء
محمد بن سليمان العباسي حسن منظره فقبل بن عمر والعادة في الحاكم المعروف مع عمرو بن عطاء العدوي في مسألة مع علي بن ابي طالب
عليه السلام قال بعد ما طلب المطلوب بقوله ما افضل الا بك وما العقل الا من عندك والمحبوب من يحبه ولا يحبونك الا الله الا
لعدو رزق الله علي بن ابي طالب لست كل ذي لب فقد ثبت من الكتاب والسنة وكلام اكابر الامة وجود المحبة وثبوتها من اهل
ولا شرط اسم سائر الاطلاق لكنها تختلف باختلاف المتعلق فمحبة الله العبد تخصيصه بانعام مخصوص من كرمه
تقريبه وازالة من محال الطهارة والتقديس وقطع شواغله سواه وتطهير باطنه عن كدورات الدنيا ورفع الحجاب حتى
في جميع الاشياء ويشهد بجميع الاشياء بالحق قائمة وان موجود معبود ولا موجود لشيء الا به من المنتسب كما يستعبد
السالكين من الحكماء ايضا في اخذنا عنه وعلى بالله ويحب الله ويعرفه وهذا سر لا اله الا الله وحقيقة لا حول ولا قوة
الا بالله فمرجع الارادة في المحبة وان كانت ارادته لعبده ان يخصه بمقام من الانعام دون هذا المقام كارادته ثوابه ودفع عقابه
الا انه في الرحمة فالمحبة اتم من الرحمة واما محبة العبد لله تعالى فهي ميله الى نيل هذه الكمال وارادته الوصول الى هذا المقام الذي
اليه عز وجل وصفا له على الخلق بهم الابطال واذ قد عرفت محبة الرب ومحبة العبد والقدرة ما انه من عرفان بعد رسول الله صلى الله
عليه وآله ليس لاحد هذا المقام الا لامير المؤمنين عليه السلام بيان ذلك ان النبي صلى الله عليه وآله لما علم اتصاف علي عليه السلام بهذه
الصفة من الجانبين وكانت امرا معنويا لا يدرك الا انها امر محسوس من لوازم ما يشهد ذلك الامر لكن اتصف به باتصافه به
المحبة انتهى صلى الله عليه وآله لعلي عليه السلام بامرين احدهما فتح خيبر فجمع في وصفه بين المحبة والفتح بعث بطلب كل احد من
الفتح بعد ذكر عجز الغير فلا يبقى عند تردد في اتصافه بالصفة المعنوية المقرونة بالصفة المحسوسة وثانيهما حديث الطائر جعل
اتيانه وكلامه من ذلك الطائر وهو امر محسوس دليلا واضحا على اتصافه بتلك الصفة ليعلم الله عليه السلام هو احب المحبوبين
الذين اخبر الله تعالى عنهم بقوله فسوف يأتي الله بقوم يحبهم ويحبونه ومما يسرع هذا المعنى ما سبق من قوله صلى الله عليه وآله
لتنتهن يا قريش او ليبعثن الله عليكم رجلا يضرب رقابكم على التأويل كما ضربت رقابكم على تنزيله فقال بعض اصحابه من هو يا رسول
الله ابو بكر قال لا قال عمر قال لا ولكنه خاصف النعل في الحجرة واذا سبرت احواله وعبرت تجد الظاهر الاتصاف بهذه المحبة بعد
التعلق بمن اتصف بمحبة الله تعالى فظاهر الاثار مما تعده او هي من الله سبحانه وتعالى من مقام التقديس وهو التطهير
صلى الله عليه وآله فيما سبق ايضا من حديث الجبوري المشهور ما انتقيته ولكن الله انتجاه وروى ابن مسعود قال قال النبي صلى الله
عليه وآله ان الله يبعث اناسا وجوههم من نور على كراسي من نور عليهم ثياب من نور في ظل العرش بمنزلة الانبياء والشهداء
فقال ابو بكر انا منهم يا رسول الله قال لا قال عمر انا منهم قال لا قيل من هم يا رسول الله فوضع يده على راس علي عليه السلام وقال هذا
وشيعته وروى محمد بن علي بن شهر آشوب السروي المازندراني رحمه الله قال حدثني الحافظ ابو العلاء الهمداني والعلامة
ابو المنصور البغدادي بالاسناد عن ابي بكر وعن انس وروى مشايخنا عن الصادق عليه السلام عن آبائه عن النبي صلوات الله عليهم
انه قال خلق الله عز وجل من نور وجه علي بن ابي طالب سبعين الف ملك يستغفرون له ولمحبيه الى يوم القيامة وكتب الخطيب
عن ابن ... الخطيب باسناده الى النبي صلى الله عليه وآله ان الله خلق من نور وجه علي ملائكة يسبحون ويقدسون ويكتبون
ثواب ذلك لعلي ولمحبيه ومنا ... ان الله تعالى قسم معلومة لكل احد من عبادته ومجاهدته ورفضه الدنيا واعراضه عنها
واقباله بالكلية على مولاه ولو اردنا استقصاء بعض من ذلك لطال المقال وكثرت المقال وربما حصل للبعض الملال
انتهى ... ما ذكره الناصب ... من ان الحديث لا يدل على التصريح وذلك لما عرفت من انه دل على الافضلية
علي عليه السلام احب الى الله من كل المخلوقات ولما عدم كونه عليه السلام احب من النبي صلى الله عليه وآله فقد علم من
خارج ومن انعقاد الاجماع على انه صلى الله عليه وآله احب الى الله تعالى من جميع المخلوقات بلا استثناء فهو صلى الله عليه وآله
مستثنى بالاجماع وبقرينة السؤال واما الملائكة فليس شيء يخرجهم من هذا الحكم فيكونوا هو علي عليه السلام احب منهم ومن ...

ورسانيد ... مجيب ... الكلية ... بعد ما ...

از آن کاف نزدیک کرد ... جراح
استغفر ... جراح
... آب ...
استقبال ... دیر ... جراح
... جراح
سبز از آمدن جراح
از آن کاف نزدیک کرد ... جراح
مناجات ... جراح
الکل ... الکلام ...
ق

و فيه ان الحديث لا يفيد كون علي عليه السلام احب الى الله تعالى في كل شيء لصحة التقسيم و ادخال لفظة الكل و البعض عليه [illegible] انه
يرجى ان يستغفر و يقال احب خلقك اليك في كل شيء او في بعض الاشياء و ح جاز ان يكون اكثر ثوابا في شيء دون اخر فلا يدل على
الافضلية مطلقا و فيه ان قوله عليه السلام احب لفظ عام و مطلق غير مخصص بشيء دون شيء و وقت دون وقت و بعض الاشياء دون بعض
فلا دليل لان العام المطلق لا يخص و لا يقيد بالاقتراح بل يخص و يقيد بالدليل و دون ذلك خرط القتاد و ايضا يأبى عن هذا التقدير
اللفظ قوله صلى الله عليه و آله اللهم ائتني باحب خلقك لان كل مسلم احب عند الله من وجه و في وقت دون وقت و ايضا نحو
ما ذكره بعض اصحابنا من ان مثل هذا البحث يجري في استدلالهم على افضلية ابي بكر بقوله تعالى و سيجنبها الاتقى الذي
يؤتي ماله يتزكى مع انه عمدة ادلتهم على افضليته و ذلك لصحة الاستثناء في الاتقى و ادخال لفظة الكل و البعض في الورع و العفاف
و الفضيلة و الوقار و نعم ما قال ابن رزيك رحمه الله شعر و في الطاير المشوي اوفى دلالة لو استيقظوا من غفلة [illegible]
[illegible] ابن عباد رحمه الله تعالى شعر علي [illegible] و قامت به اعداؤه و هي شهد قال المصنف
رفع الله درجته التاسع عشر في مسند احمد بن حنبل و صحيح مسلم قال لم يكن احد من اصحاب رسول الله صلى الله عليه و آله
يقول سلوني الا علي بن ابي طالب و قال رسول الله صلى الله عليه و آله انا مدينة العلم و علي بابها انتهى و قال الناصب خفضه الله
ان الله ايد عليا بنور علمه و استحضاره اجوبة الوقايع و اطلاعه على اشتات العلوم و المعارف و كل هذه الامور مسلمة و لا دليل
على [illegible] انه لا بد ان يكون الاعلم خليفة بل الاحفظ للحوزة و الاصلح للامة و لو لم يكن ابو بكر اصلح للامامة لما اختاروه كما
مر انتهى و اقول في الحديث اشارة الى قوله تعالى و اتوا البيوت من ابوابها و في كثير من روايات ابن المغازلي تصريح بذلك
ففي بعضها مسندا الى جابر انا مدينة العلم و علي بابها فمن اراد العلم فليأت الباب و في بعضها مسندا الى علي عليه السلام يا علي
انا مدينة العلم و انت الباب كذب من زعم انه يصل الى المدينة الا من الباب و روي عن ابن عباس انا مدينة العلم و علي بابها
فمن اراد الجنة فليأتها من بابها و عن ابن عباس ايضا بطريق اخر انا دار الحكمة و علي بابها فمن اراد الحكمة فليأت الباب و هذا
يقتضي وجوب الرجوع الى امير المؤمنين علي عليه السلام لان النبي صلى الله عليه و آله كنى عن نفسه الشريفة بمدينة العلم و بدار الحكمة
ثم اخبر ان الوصول الى علمه و حكمته و الى الجنة من جهة علي عليه السلام خاصة لانه جعله كباب مدينة العلم
و الحكمة و الجنة التي لا يدخل اليها الا منه و كذب من زعم انه يصل الى المدينة الا من الباب و يشير اليه الآية ايضا كما ذكرنا و فيه
[illegible] و هو [illegible] عليه السلام امر بالاقتداء به في العلوم على الاطلاق فيجب ان يكون معصوما عن الخطأ و يدل على انه امام الامة
[illegible] اثبات العلوم و يؤيد ذلك ما علم من اختلاف الامة و رجوع بعض الى بعض و غنائه عليه السلام عنهم [illegible]
[illegible] و انه لا يتم اخذ العلم و الحكمة و دخول الجنة من جهة انه صلى الله عليه و آله الا من قبله [illegible] العلم و الحكمة الا
[illegible] و اتوا البيوت من ابوابها حيث كان علي عليه السلام هو الباب و لله در القائل شعر مدينة علم و ابن عمك بابها فمن
غير ذلك الباب لم يؤت سورها و يدل ايضا على ان من اخذ شيئا من هذه العلوم و الحكم التي احتوى عليها رسول الله صلى الله
عليه و آله من غير جهة علي عليه السلام كان عاصيا كالسارق و المتسور لان السارق و المتسور اذا دخلا من غير الباب المأمور به و صلا الى
بغيتهما كانا عاصيين و قوله عليه السلام فمن اراد العلم فليأت الباب ليس المراد به التخيير بل المراد به الايجاب و التهديد كقوله
عز و جل فمن شاء فليؤمن و من شاء فليكفر و الدليل على ذلك انه ليس ههنا نبي غير محمد صلى الله عليه و آله هو مدينة العلم
و الحكمة فيكون العالم مخيرا بين الاخذ من احدهما دون الاخر و فقد ذلك دليل على ايجابه و انه فرض لازم و الحمد لله و اما ما
ذكره الناصب من انه لا يجب ان يكون الاعلم خليفة فقد عرفت فساده مما ذكرنا ههنا و فيما مر و اما ما ذكره من انه يكفي الاحفظ
للحوزة و الاصلح للامة فقد مر بيان عدم تحقق الاحفظية بدون الاعلمية و منع ان ابا بكر كان احفظ و اصلح و ما ذكره من انه
لو لم يكن ابو بكر اصلح لما اختاروه فقد مر ايضا ما فيه من بطلان ثبوت الامامة بالاختيار سيما اختيار بعض الامة [illegible] انه
من جملة [illegible] ابن حجر [illegible] الناشية عن حماقته انه منع صحة الحديث [illegible] و على تسليم صحته او حسنه [illegible]

ابن رزيك [illegible] هو والد الملك الصالح طلائع بن رزيك وزير مصر ق

[illegible]

احتوى عليه جمعه واحرزه ق

تسور بر ديوار برآمدن صراح

عن ابوابها لم يعلم ان المدينة لا ينسب اليها المحراب وانما ينسب الى المسجد ثم لم يكتف بذلك حتى قال على ان تلك الرواية معارضة
بخبر الفردوس انا مدينة العلم وابو بكر اساسها وعمر حيطانها وعثمان سقفها وعلي بابها فنحن نقول وتلك كلامٌ الاساس و
الحيطان والسقف اعلى من الباب انتهى واقول المدينة لا يكون لها سقف وانما السقف للدور والبيوت ولو اتفق فيصان
ذلك كلام الفصيح عن ذلك وفيما الكلام ليس في العلو والانخفاض بل في الاثبات لاخذ العلم من صاحب المدينة ولا مدخل لاساس
المدينة وحيطانها واسقفها في ذلك بل لو كان اساسها وحيطانها وسقفها من الاشواك والزقوم والحشيش لم يكن
ولعمري ان من اعتمد على وضع امثال هذه الكلمات المشتملة على التخيلات القاصرة يوجب زيادة بغضهم وظهور عداوتهم
لاهل البيت عليهم السلام ولنعم ما قيل اذا لم تستحي فاصنع ما شئت **قال** المصنف رفع الله درجته العشرون روى في مسند
احمد بن حنبل من عدة طرق ان النبي صلى الله عليه وآله وسلم قال من آذى عليا فقد آذاني ايها الناس من آذى عليا بعث
يوم القيمة يهوديا او نصرانيا انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول لا شك ان عليا سيد الاولياء وقد جاء في
الحديث من عادى لي وليا فقد آذنته بالحرب فاذا كان معاداة احد من الاولياء وايذاؤه محاربة مع الله تعالى فكيف لا يكون ايذاء
سيد الاولياء موجبا لدخول النار ولكن لا يدل هذا على النص انتهى **واقول** اذا ثبت ان حب علي عليه السلام موجب لدخول
الجنة وبغضه وايذاءه سبب لدخول النار فقد ثبت وجوب الاقتداء به والاتباع له بعد النبي صلى الله عليه وآله ولم يقدم
غيره عليه فان هذا يوجب ايذاءه وايذاء الله تعالى ورسوله بل من قدم غيره فقد خالف في تلك المذهب امر الله عليه من الطاعة
ثم نقول قد ثبت ان حبه طريق النجاة وبغضه وايذاءه سبيل الهلاك وسلوك حبه والكف عن ايذائه انما هو بتولية اوامره
ونواهيه فمن قدم عليه غيره بعد الرسول صلى الله عليه وآله ولم يكن ممتثلا لامره ونهيه عليه السلام فيخرج عن طريق محبته ويدخل
في سبيل بغضه والمؤذين له فمن خرج عن محبته خرج من طريق اسلامه فوجب تقديمه بعد النبي صلى الله عليه وآله
سمعا وبرهانا على المقدمات المذكورة وهذا التقرير فيما سبق فتذكر **قال** المصنف رفع الله درجته الحادي
والعشرون روى في مسند احمد بن حنبل ان ابا بكر وعمر خطبا الى رسول الله صلى الله عليه وآله فاطمة عليها السلام فقال انها
صغيرة فخطبها علي عليه السلام فزوجها منه انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول صح في الاخبار ان ابا بكر وعمر خطبا فاطمة عليها
فقال رسول الله صلى الله عليه وآله انتظر امر الله فيه ولم يقل انها صغيرة وهذا افتراء على احمد بن حنبل وكل من روى هذا
مفتري على رسول الله صلى الله عليه وآله ونسب الكذب اليه فان فاطمة كانت وقت الخطبة كبيرة لانها ولدت عام بناء الكعبة
والعجب من هذا الرجل انه يبالغ في احتراز الانبياء عن الكذب وينسب الكذب الصراح الى رسول الله صلى الله عليه وآله نعوذ
بالله من هذا وانه خبط خبط العشواء انتهى **واقول** روى صاحب الاستيعاب باسناده عن محمد بن سليمان بن جعفر
انه قال ولدت فاطمة عليها السلام سنة احدى واربعين من مولد النبي صلى الله عليه وآله وانكح رسول الله صلى الله عليه وآله
علي بن ابي طالب بعد وقعة احد وقيل انه تزوجها بعد ان ابتنى رسول الله صلى الله عليه وآله بعائشة باربعة اشهر
وكان بناؤه بها بعد تزويجه اياها بتسعة اشهر ونصف وكان سنها يوم تزويجها خمس عشرة سنة وخمسة اشهر ونصف
وكان سن علي عليه السلام يومئذ احدى وعشرين سنة وخمسة اشهر ثم روى عن المدائني انها عليها السلام حين ماتت كانت
ابنة تسع وعشرين سنة وعن الكلبي انها بلغت خمسا وثلثين سنة انتهى وروى صاحب كشف الغمة عن ابن الخشاب
المعتزلي في تاريخ مواليد ووفات اهل البيت عليهم السلام ان فاطمة عليها السلام ولدت بعد ما اظهر الله نبوة نبيه بخمس
سنين وتوفيت ولها ثمان عشرة انتهى فعلى رواية ابن الخشاب كانت صغيرة غير بالغة باتفاق فقهاء
الفريقين حين تزوجها علي عليه السلام وكذا على رواية ابن المدائني ورواية من قال ان البلوغ سنه عند اهل السنة
يحصل بثمانية عشر سنة وهي عليها السلام عند التزويج لم تبلغ ذلك وايضا الصغر والكبر امران اضافيان
النبي صلى الله عليه وآله اراد فيما ذكره في جواب ابي بكر وعمر انها صغيرة بالنسبة الى ابي بكر وعمر فانهما كانا شيخين

بنا بالاتفاق

بناء بالكسر والمد زن خواستن مر زفاف كردن ... صراح

بعد وجه العادة في مراعاة غبطة الآباء والبنات عند التزويج بمساواة الأعمار وعدم تفاوت سن الزوج والزوجة بما يعتد به عادة فلا
يمكن بها النبي صلى الله عليه وآله كما توهمه الناصب وغاية ما يلزم من ذلك أن يكون عذراً ضعيفاً لو كان لأهل البيت فإنهم ولو سلم
[illegible] الكذب على النبي صلى الله عليه وآله مع وجود ما هو أصرح في الفضيلة بل الأفضلية وهو الحديث الذي رواه الناصب و[illegible]
[illegible] على أن الله تعالى بعد خطبة عمر وأبا بكر فاطمة عليها السلام منعهما عنها واختارها لعلي عليه السلام على أنه يكفي للجمع
بين الروايتين أيضاً من غير لزوم كذب احتمال وقوع الخطبة عنهما مرتين مرة في الصغر ومرة في الكبر والحديث الأول في المرة الأولى
والثاني في الثانية فحكم الناصب بخبط المصنف خبط بغير ضبط كما لا يخفى **قال** المصنف رفع الله درجته الثاني والعشرون
في الصحيحين أن رسول الله صلى الله عليه وآله دخل على ابنته فاطمة وقيل لها أين ابن عمك قالت في المسجد فدخل
رسول الله صلى الله عليه وآله فوجد رداءه قد سقط عن ظهره وخلص التراب إلى ظهره فجعل يمسح عن ظهره التراب ويقول اجلس
يا أبا تراب مرتين انتهى **وقال** الناصب خفضه الله أقول هذا الحديث صحيح وهو من ملاطفات النبي صلى الله عليه وآله لأمير المؤمنين
[illegible] ولا يثبت به نص انتهى **وأقول** عد الفضائل الثابتة أيضاً من جملة المقاصد ولولا أن هذا من الفضائل التي [illegible]
لما اشتهر كنيته عليه السلام بها وافتخاره فيه ونعم ما قال الخاقاني رحمه الله **نظم** چند از کمر زلف بو تراب است [illegible]
[illegible] زين روى براى مشك زادن كشت آهوى تبتى [illegible] جنت [illegible] تربت [illegible]
[illegible] مشك [illegible] **قال**
المصنف رفع الله درجته الثالث والعشرون روى الجمهور عن عدة طرق أن رسول الله صلى الله عليه وآله حمل علياً حتى كسر
الأصنام من فوق الكعبة وأنه لا يجوز على الصراط إلا من كان معه كتاب بولاية علي بن أبي طالب وأنه ردت الشمس عليه بعد ما غابت
[illegible] النبي صلى الله عليه وآله نائماً على حجره ودعا له بردها فصلى علي عليه السلام العصر فردت له وأنه نزل عليه منديل وفيه
[illegible] الصلوة [illegible] النبي صلى الله عليه وآله وأن منادياً من السماء نادى يوم أحد لا سيف إلا ذو الفقار ولا فتى إلا
علي [illegible] المنادي يوم بدر أيضاً انتهى **وقال** الناصب خفضه الله أقول ما ذكر من الأشياء بعضه منكر [illegible]
[illegible] بأن لا سيف إلا ذو الفقار من المنكرات لأن ذا الفقار كان سيف منبه بن الحجاج من أشراف قريش وهو قتل يوم
بدر [illegible] سيفه المشهور بذي الفقار لرسول صلى الله عليه وآله فكان ذو الفقار يوم بدر في يد الكفار وكانوا يقاتلون به [illegible]
فكيف يجوز أن ينادي مناد بها وأن لا سيف إلا ذو الفقار ثم هذا مطابق لمذهبه فإن التشيع عبارة عن قتل أصحاب محمد صلى الله عليه وآله
[illegible] فلا يبعد التشيع عن أن المنادي يوم بدر نادى بذكر منقبة ذي الفقار وهو في يد الكفار وهذا السفيه ما كان يعلم الحديث
[illegible] ومدار أمره ذكر المنكرات والمجهولات ولا يبالي التناقض والمخالفة بين الروايات انتهى **وأقول** أما رواية النداء بقول
لا سيف إلا ذو الفقار في يوم أحد المتأخر عن يوم بدر فهو مذكور في حديث المناشدة الذي سيرويه الناصب فيما [illegible]
[illegible] من الجمهور وقد رواه الدارقطني [illegible] ابن حجر في صواعقه عند ذكر ما استدل علي عليه السلام
[illegible] بالله تعالى في يوم الشورى وقد روي في كشف الغمة عن زيد بن وهب وعكرمة وغيرهما ولهذا لا يعد ذكر يوم
[illegible] المناداة في يوم أحد أن هذه المناداة لعله قد نقلها الرواة وتداولها الإخباريون ولم ينفرد بها الشيعة بل [illegible] على
[illegible] وهذا أيضاً [illegible] الناصب على إنكاره ويفصل ما أنشد حسان فقال اليوم ينادي علي صوت [illegible]
[illegible] أنشد **شعر** جبرئيل نادى معلناً والنقع ليس ينجلي والخيل تعثر بالجماجم والوشيج الذبل والمسلمون [illegible]
[illegible] النبي المرسل هذا الندا [illegible] لا سيف إلا ذو الفقار ولا فتى إلا علي وقال الحميري رحمه الله
شعر وبلاء يوم أحد [illegible] والمشرفية تأخذ الأدبار إذ جاء جبرئيل فنادى معلناً في المسلمين وأسمع الأنصار لا سيف
إلا ذو الفقار ولا فتى إلا علي إن عددت فخاراً وأما رواية المناداة بذلك يوم بدر فهي من طرق الشيعة ولهذا ذكرناه
على سبيل التأييد دون الاحتجاج ومع هذا الإنكار منكر جداً وما ذكره الناصب في شبه الإنكار من تسمية سيف منبه بن الحجاج

بذلك وهو مع بعد قتله يوم بدر في يد النبي صلى الله عليه وآله على قدر تسليم صحته لا ينافي ما رويناه من قتل علي عليه السلام منبها
بالذكر لجواز تسميته كثير من السيوف التي جعلها كالفقار بذي الفقار ولو سلم كون ذي الفقار واحدا منحصرا في سيف ابن الحجاج
المذكور فهذا لا يمنع ايضا كونه مما اورث به عليا عليه السلام من ذلك السيف ولا ينافيه قتل صاحبه يوم بدر بل الصحيح المتفق عليه
ان قاتله على ما نقل ابنه عامر بن البيع في ذلك اليوم هو علي عليه السلام كما ذكره في كشف الغمة حيث قال فصل وقد اثبت رواة العامة
والخاصة معا اسماء الذين تولى علي عليه السلام قتلهم ببدر من المشركين على اتفاق فيما نقلوا من ذلك فكان ممن سموا
الوليد بن عتبة وساق العدد الى ستة وثلثين رجلا منهم منبه بن الحجاج والعاص بن منبه فظهر انه عليه السلام قتل منبها
في اول الحرب وقبل ابنه لانه لو لم يقتله قبل ابنه ووقع سيفه في يد علي عليه السلام واشتغل معه بقتل باقي الكفار نودي به لا فتى الا
علي لا سيف الا ذو الفقار ويؤيد هذا المعنى قول حسان والنقع ليس بمنجل ولا ينبغي ان يكون علي عليه السلام قتل ابن الحجاج
سالبه ومستعمل سيفه في قتل ابنه ثم معرض في ذلك اليوم لدعوى الحاجز والمدح والنداء من العلي الاعلى جل وعلا ومانقله الناصب
ان قتل اصحاب محمد صلى الله عليه وآله عند المهم واجب فقبيه ان هذا ليس على اطلاقه وانما الذي يريد عند المهم على ما علم من تجويز
قتل الكفار المنافقين والمرتدين من الناكثين والقاسطين والمارقين من اصحاب النبي صلى الله عليه وآله ولا بعد في ان يرد من جملة
الكفار كما روى اصحاب هذا الناصب الشقي في تواريخ التاكرات يوم قتل علي ابا نور سمعوا مناديا من السماء ينادي لا فتى الا علي
المختار هذا وقد روي ايضا ان ذا الفقار قد نزل من السماء وقد اشار اليه ابن ابي الحديد المعتزلي في قصيدته المشهورة بقوله شعر
وحيث لو سيف السماء لو خاض * من المصدر الاعلى تبارك مصدرا * فليس سواء بعد ذا بعطور * ولا الملائك سجود لها وسعد
وقال المولوي الرومي في المثنوي في بعض مدائحه **نظم** حضرت شاهي كه سيفش ذو الفقار * زان كران ازين عنبر كوفت
تيغ علي كوره وسندان نديد * بر علي از دست آهنگر كوفت * وقد انكر هذا بعض اهل السنة من فضلاء ترك العاصرين شيخه
عبد الجليل الرازي من الامامية فاجاب الشيخ عنه بما حاصله اني لا اتعجب من هذا الشقي في انكاره لهذا مع ما يذكره اصحابه
في جوامعهم ومجالسهم عند وصف درة عمر انه كان من جلد ناقة صالح ويقولون تارة انه كان من جلد كبش ابراهيم واخرى انه
من جلد غنم شعيب ولا ادري من الذي كان يحفظ ذلك الجلدة الوف من السنين لاجل ان يتخذ منه درة عمر فان كان هذا
جائز القاطعين بالجواز ان يكون السيف الذي فتح به المرتضى لنصرة المصطفى حصون الكفر والبدعة وشيد به قواعد الدين
والملة قد انزله الله تعالى الى المصطفى ليسلمه الى المرتضى واقل ما في الباب ترك ذكر ذلك او عدم انكاره هذا وقد علم ان قرينه
المنكر هو الناصب المنكر السفيه الفضول الجاهل بالاحاديث والنقول وهو الذي من غاية تعصبه في انكار الحق لم يعرف الحق
من غيره ولم يعقل معنى المناقضة من تفصيله وتيسيره والله الموفق **قال** المصنف رفع الله درجته الرابع والعشرون
الجمع بين الصحاح الستة عن النبي صلى الله عليه وآله قال رحم الله عليا اللهم ادر الحق معه حيث دار وروى الجمهور عنه عليه
الصلوة والسلام انه قال ستكون في امتي بعدي هنات واختلاف حتى يختلف السيف بينهم حتى يقتل بعضهم بعضا ويبرأ
بعضهم من بعض يا عمار تقتلك الفئة الباغية وانت اذ ذاك مع الحق والحق معك ان عليا لن يدليك في ردى ولن يخرجك من هدى
يا عمار من تقلد سيفا اعان به عليا على عدوه قلده الله يوم القيمة وشاحين من در ومن تقلد سيفا اعان به عدو علي قلده الله
وشاحين من نار فاذا رايت ذلك فعليك بهذا الذي عن يميني يعني عليا وان سلك الناس كلهم واديا وسلك علي واديا فاسلك
وادي علي وخل الناس يا عمار ان عليا لا يزال على هدى يا عمار ان طاعة علي من طاعتي وطاعتي من طاعة الله وروى
موسى بن مردويه من الجمهور من عدة طرق عن عائشة ان رسول الله صلى الله عليه وآله قال الحق مع علي وعلي مع الحق لن يفترقا حتى
يردا علي الحوض انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اورد صاحب الصحاح ان رسول الله صلى الله عليه وآله قال اللهم ادر الحق مع علي حيث دار
وان ما ذكر من صح دل على ان عليا كان مع الحق يدور معه حيث دار وهذا شيء لا ريب فيه حتى يحتاج الى الدليل بل هذا دليل على خلافته
الحق كان مع علي وعلي عليه السلام كان معهم حيث تابعهم وبايعهم فثبت من هذا خلافة الخلفاء واما كانت حقا

وصحن وصحن سيمان ... بر كنده شده مراد
شواع بضم ... مراد

بهنات ... مراد
وشاح بضم و بكسر ... مراد

هذا مذهب اهل السنة والجماعة ان الحق كان مع علي وهم كانوا اهل البغي ولا استدلال لهم في هذا انتهى **واقول** لا خفاء في ان الخبر المذكور
يدل على عصمته عليه السلام ووجوب الاقتداء به لان النبي صلى الله عليه وآله لا يجوز ان يخبر على الاطلاق ان الحق مع علي ويدور معه
حيث دار الا اذا امتنع ان يكون الاخبار كذبا ولا يجوز عليه ذلك ولما اخبر صلى الله عليه وآله في الخبر ان لن يفترقا حتى يردا علي الحوض
ولن لنفي المستقبل عند اهل العربية فيجب ان يكون الحق والقرآن مع علي عليه السلام لا ينفكان عنه واذا كان الحق والقرآن
لا ينفكان عنه ثبت امامته وبطل امامة من خالفه واما ما ذكره الناصب من ان عليا عليه السلام كان مع
الخلفاء الثلثة وتابعهم ونصحهم فلا نسلم الا ان الامر(?) كونه عليه السلام معهم في سكون المدينة وبعض المتابعة الاضطرارية
وما انها في الظاهر والا فما وقع بينهم من المخالفات والمشاجرات قد بلغ في الظهور بحيث لا يحتمل الاخفاء وفي الشقشقية
المشتملة على الاذى كما سبق وسيجي ان شاء الله تعالى واما النصيحة فمسلمة لكن لامور الدين وانتظام احوال المسلمين لا لاجل
ترويج خلافتهم وتطويل اسباب شوكتهم وخلافتهم وهذه النصيحة منه عليه السلام كانت مثل ما كان منهم **قال** المصنف رفع الله
درجته الخامس والعشرون روى احمد بن حنبل في مسنده ان النبي صلى الله عليه وآله اخذ بيد الحسن والحسين عليهما السلام
وقال من احبني واحب هذين واباهما وامهما كان معي في درجتي يوم القيامة وفيه عن جابر قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله
يا علي خلقت انا وانت من شجرة فانا اصلها وانت فرعها والحسن والحسين اغصانها ومحبونا ورقها
فمن تعلق بغصن من اغصانها ادخله الله الجنة وفيه عن ابي سعيد الخدري قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله اني قد تركت
فيكم ما ان تمسكتم به لن تضلوا بعدي الثقلين واحدهما اكبر من الآخر كتاب الله حبل ممدود من السماء الى الارض وعترتي اهل بيتي
الا وانهما لن يفترقا حتى يردا علي الحوض وروى احمد من عدة طرق وفي صحيح مسلم في موضعين عن زيد بن ارقم قال خطبنا رسول الله
صلى الله عليه وآله بين مكة والمدينة ثم قال بعد الوعظ اما بعد ايها الناس انما انا بشر يوشك ان ياتيني رسول ربي فاجيب واني
تارك فيكم الثقلين اولهما كتاب الله فيه الهدى والنور فخذوا بكتاب الله واستمسكوا به فحث على كتاب الله ورغب فيه ثم قال واهل بيتي
اذكركم الله في اهل بيتي وروى الزمخشري وكان من اشد الناس عنادا لاهل البيت عليهم السلام وهو الثقة المأمون عند الجمهور باسناده قال رسول
الله صلى الله عليه وآله فاطمة مهجة قلبي وابناها ثمرة فؤادي وبعلها نور بصري والائمة من ولدها امناء ربي وحبل ممدود بينه وبين
خلقه من اعتصم بهم نجى ومن تخلف عنهم هوى وروى الثعلبي في تفسير قوله تعالى واعتصموا بحبل الله جميعا ولا تفرقوا باسانيد
عن رسول الله صلى الله عليه وآله قال يا ايها الناس قد تركت فيكم الثقلين خليفتين ان اخذتم بهما لن تضلوا بعدي احدهما اكبر من الآخر
كتاب الله حبل ممدود ما بين السماء والارض وعترتي اهل بيتي انهما لن يفترقا حتى يردا علي الحوض وفي الجمع بين الصحيحين انما انا بشر
يوشك ان ياتيني رسول ربي فاجيب واني تارك فيكم الثقلين اولهما كتاب الله فيه الهدى والنور فخذوا بكتاب الله واستمسكوا به
واهل بيتي اذكركم الله في اهل بيتي انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول هذه الاخبار بعضها في الصحاح وبعضها غريب
ومعناها التوصية بحفظ احكام الكتاب واخذ العلم منه ومن اهل البيت وتعظيم اهل البيت عليهم السلام ومحبتهم وموالاتهم
فرض وسنة على المسلمين ولا قائل بعدم وجوبه على كل مسلم ولكن ليس فيما ذكر نص على خلافة علي عليه السلام بعد رسول الله صلى الله
عليه وآله لان هذا هو الوصية بالحفظ واخذ العلم منهم وجعلهم قرناء القرآن يدل على وجوب التعظيم واخذ العلم منهم و
هذا هو الاول وهو طريقة السنة والمتابعة من اهل الهدى ولا يلزم من هذا خلافتهم وليس هو بالنص في خلافتهم بعد رسول الله
صلى الله عليه وآله والوصية الا بحفظ القرآن ومتابعة اهل البيت وتعظيمهم وهذا مما لا نزاع فيه انتهى **واقول** وجه
الاستدلال بالاحاديث المذكورة ان النبي صلى الله عليه وآله جعل درجة من احب عترته الطاهرة وتعلق بغصن من غصون تلك الشجرة الطيبة من اهل
الجنة وامر بالتمسك والاخذ عنهم وجعل المتمسك بهم وبالكتاب مصونا عن الضلال ولم يرد دليل من آية او حديث متفق عليه
بين الفريقين مثل هذه الاحاديث في شان الخلفاء الثلثة وعلى وجوب التمسك والاخذ عنهم ومتابعتهم وهذا فرق وبيانه بعد
ان ما شاع ان ابا بكر وعمر وعثمان ثبت خلافتهم باختيار بعض الامة لهم او كان شيء من امثال هذه الاحاديث موجودا في

في شأن أبي بكر لاحتج به يوم السقيفة ولم يحتج إلى الاحتجاج بالأدلة الدالة على تعيينه من حديث الأئمة من قريش والأسبقية ومن اتصف
بالصفات المذكورة وأمر النبي صلى الله عليه وآله بالتمسك بعترته هداية لهم والأخذ بأذيال أهله لهم يكون أصرح بإمامة الأئمة و
حفظ الحوزة ومن غيره ومن تعسف أن المناسب أن يحمل قوله صلى الله عليه وآله إن أخذتم بهما لن تضلوا على أخذ العلم منهما ولم
يدر أنه بعيد عن معرفة أساليب الكلام إن المراد لو كان ذلك لكان حق العبارة أن يقال وإن أخذتم منهما أو عنهما وحاصل المؤاخذة أن
معنى الأخذ بهما في العرف واللغة التشبث بهما أو الرجوع إليهما في جميع الأمور لا أخذ العلم منهما فقط ولا أدري كيف يفعل المفسد
الصريح فيما ذكرنا مع كونه مراداً قال لا أخذ العلم إلا أن يأخذ بذيل المكابرة ونحو المصادرة كما هو عادة الفاجرة قال المصنف
رفع الله درجته السادس والعشرون في مسند أحمد بن حنبل من عدة طرق وفي الجمع بين الصحاح الستة عن أم سلمة قالت كان
رسول الله صلى الله عليه وآله في بيتي فأتته فاطمة عليها السلام فقال ادعي زوجك وابنيك فجاء علي وفاطمة والحسن والحسين وكان
تحته كساء خيبري فأنزل الله تعالى إنما يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت ويطهركم تطهيرا فأخذ فضل الكساء وكساهم به
ثم أخرج يده فألوى بها إلى السماء وقال هؤلاء أهل بيتي وخاصتي اللهم فأذهب عنهم الرجس وطهرهم تطهيرا فأدخلت رأسي البيت وقلت أنا
معكم يا رسول الله فقال إنك على خير إنك إلى خير وقد روي نحو هذا المعنى من صحيح أبي داود وموطأ مالك وصحيح مسلم في عدة مواضع
عدة طرق بحكاية انتهى وقال الناصب خفضه الله أقول إن الأمة اختلفت فيها أنها فيمن نزلت ونظام القرآن يدل على أنها
نزلت في أزواج النبي وإن صدقنا النقل عن الصحاح وكانت نازلة في آل العبا فهو من فضائلهم ولا يدل على النص بالإمامة انتهى وأقول
قد مر أن اختلاف المخالفين في ذلك باطل وقوله إن صدق النقل على طريقة التردد والاحتمال ليس بوجيه لأنه قد [illegible]
بعض المواضع الذي حكم على بعض ما ذكره المصنف من الأحاديث المسند بأنه ليس منه أن المسند كان موجوداً عنده حال تأليفه هذا [illegible]
فإن وجد هذا الحديث فيه فلا وجه لقوله إن صح وإن لم يجده كان ينبغي أن ينفي كونه منها كما فعل والحق أن كلامه من الجزم والاحتمال المذكور
منبئ عن أن هذا المقام لما كان ضيقاً العيب عن غيره أن يحقق خلاصه من مخالفته يعجز عن دفع كلام المصنف وبرهانه وأما ما ذكره من أنه لا
يدل على النص في الإمامة ففيه أنه نص في العصمة والأفضلية المستلزمين للنص بالإمامة ولو تنزلنا فيدل على فضيلة إذا اجتمع
مع غيره من الفضائل المذكورة في هذا الكتاب يثبت الأفضلية لما مر من أن مجموعات الفضائل مخصوصة به دون غيره فيلزم أفضليته
عنده مطلقاً قال المصنف رفع الله درجته السابع والعشرون في مسند أحمد بن حنبل قال رسول الله صلى الله عليه وآله النجوم
أمان لأهل السماء فإذا ذهبت ذهبوا وأهل بيتي أمان لأهل الأرض فإذا ذهب أهل بيتي ذهب أهل الأرض وروى صدر الأئمة موفق بن
أحمد المكي في مسند أحمد قال رسول الله صلى الله عليه وآله اللهم إني أقول كما قال أخي موسى اجعل لي وزيراً من أهلي علياً أخي اشدد به
أزري وأشركه في أمري انتهى وقال الناصب خفضه الله أقول هذا موافق في المعنى للحديث المذكور قبل وهو أنه صلى الله عليه وآله
قال لعلي عليه السلام أنت مني بمنزلة هارون من موسى إلا أنه لا نبي بعدي وغرض موسى في قوله وأشركه في أمري الشركة في أمر النبوة و
دعوة فرعون وهذا لا يصح هنا لقوله إلا أنه لا نبي بعدي فالمراد [illegible] والمشاركة في دفع الكفار بالحرب وتبليغ العلم انتهى وأقول
لا يخفى على ذي مسكة أن شركة هارون مع موسى في أمر النبوة ودعوة فرعون لا تقتضي أن يكون تصرف هارون بعد موسى عليه السلام
في نصيبه من النبوة بطريق النبوة ليلزم أن يكون تصرف علي بعد النبي صلى الله عليه وآله بطريق النبوة وذلك لأن الشركة
الاستقلال بخصوصه الشريك أيضاً ولأن السلم الاستقلال في حصته نفسه فلم يجز أن يكون بعد موت الشريك متصرفاً في حصته
النيابة بطريق الخلافة ولا نسلم أن لا ينافي النبوة والخلافة بمعنى النيابة وأي منافاة بين أن يكون هارون عليه السلام نبياً بنبوة مستقلة وخليفة ووزير
كليم الله كما دل عليه القرآن العزيز وأيضاً لو كان قيام هارون على أمر الخلافة باستقلال النبوة فلم إذ وقع قوله اخلفني في قومي
ذكره ووقوع لفظ الوزير في شأن هارون عليه السلام وتوضيح الكلام وتنقيح المرام أن العموم المستفاد من الحديث المستثنى منه
النبوة بل الأخوة النسبية أيضاً يقتضي تحقق التصرف والتدبير والولاية لأمير المؤمنين عليه السلام كما كان لهارون عليه السلام إلا أن أمير
المؤمنين منفك عن منصب النبوة وقد كان لهارون عليه السلام بالنبوة فتصرفه كما يفهم من سوق كلام هذا الناصب ومنافيه

سنه ان يكون معوية الباغي الغاوي وجروه يزيد الخمير الغاوي القاتل للحسين عليه السلام الواضع للسيف في اهل المدينة من
الصحابة والتابعين والآمر لبني شأنهم وذراريهم والوليد ابن يزيد المرتد المريد المستهدف للمصحف المجيد ونحوهم من الخلفاء و
الائمة الذين يكون الاسلام بهم عزيزا وهذا مما لا يتفوه به مسلم وسيعترف الناصب فيما سيأتي من مطاعن معوية انهم لم يكونوا
الخلفاء بل كانوا من ملوك الاسلام والملوك فانهم لا يخلون من المطاعن فكيف يمشي هذا التاويل عند الناصب ومن وافقه في
الاعتراف بما ذكر وايضا يلزم ان يكون الاحكام المنوطة على الخلفاء الذين خصوصا عند الشافعي معطلة بعد ثلثمائة الى زماننا
هذا وما بعده وهو كما ترى واما ثالثا فلان ما ذكره ثانيا في التاويل مردود بان عد عبد الله بن الزبير من صلحاء الخلفاء
مكابرة صريحة لظهور كونه من رؤساء حرب الجمل وبقية اهل البغي والمجاهر بعداوة اهل البيت عليهم السلام وقد ذكر صاحب
الاستيعاب انه كانت فيه خلال لا يصلح معها الخلافة لانه كان بخيلا ضيق العطن سيء الخلق حسودا كثير الخلاف اخرج محمد بن
الحنفية ونفي عبد الله بن عباس الى الطائف وقال علي بن ابي طالب ما زال الزبير يعد منا اهل البيت حتى نشأ عبد الله ابنه
ومع ظهور بغيه وفساده لم يظهر ندامته من ذلك اصلا وكان مصرا على عداوة اهل البيت عليهم السلام حتى ترك ذكر النبي
وغيرهم الله في ايام خلافته الباطلة كان يخطب ولا يصلي على النبي صلى الله عليه وآله وتفصيل ابن ذلك فقال ان له اهيل سوء اذا
ذكرته اشرأبوا وشمخوا بانوفهم وايضا يلزم خلو الازمنة الفاصلة بين الخليفتين الصالحين وما بعد تمام الاثني عشر منهم عن الخليفة
والامام وثانيا فلان ما ذكره من الترديد والجواب عن سؤال الزنجاني ورده على نفسه مردود بان الخلافة والامامة رياسة
عامة في امور الدين والدنيا نيابة عن النبي صلى الله عليه وآله وتعليه انما يكون بالنص والتعيين لا بجريان الحكم وتمشي
التصرف في الامور ولو كان حقيقة الخليفة ما ذكره لزم ان لا يكون ابو بكر في حال امتناع الاعراب عن اداء الزكوة اليه خليفة
اليهم ولما كان عثمان في ايام محاصرته وقد كان خليفة عند اهل السنة ولما كان علي عليه السلام في زمان تغلب الثلثة خليفة
عند الشيعة وليس كذلك بل الخليفة والامام المنصوص من عند الله ورسوله او باختيار بعض الامة كما ذهب اليه اهل السنة
خليفة وامام بالفعل وان لم يكن متصرفا في الامور كما قال النبي صلى الله عليه وآله في شان السبطين عليهما السلام ابناي هذان
امامان قاما او قعدا قال صاحب كشف الغمة رحمه الله ولا يقدح في مرادنا كونهم عليهم السلام منعوا الخلافة والمنصب الذي اختار
هم الله له واستبد غيرهم به لانه لم يقدح في نبوة الانبياء عليهم السلام تكذيب من كذبهم ولا وقع الشك فيهم لانحراف من انحرف عنهم
ولا نشوز محبوهم بما لسنتهم تقبح من تقبحها ولا نقص شرفهم خلاف من خالفهم ونصب لهم العداوة وجاهرهم في العصيان وقد
قال علي عليه السلام وما على المؤمن من غضاضة في ان يكون مظلوما ما لم يكن شاكا في دينه ولا مرتابا بيقينه وقال عمار
بن ياسر رضي الله عنه والله لو ضربونا حتى يبلغوا بنا سعفات هجر لعلمنا انا على الحق وانهم على الباطل وهذا واضح لمن له
فطرة قول الناصب قلنا سلمنا انهم لم يكونوا خلفاء بالفعل بل بالقوة مغلطة لا يغتر به سوى البلداء والصبيان وما
قوله فالعلماء في خلافهم بم قد دفع بما ذكره افضل المحققين قدس سره في التجريد بقوله ووجوده لطف وتصرفه لطف اخر وعدمه منا
يعني ان وجود الامام لطف سواء تصرف او لم يتصرف لما نقل عن امير المؤمنين عليه السلام انه قال لا تخلو الارض عن قائم لله بحجة اما
ظاهر مشهور او خائف مغمور لئلا تبطل حجج الله وبيناته وتصرفه الظاهر لطف آخر وانما عدمه من جهة العباد وسوء اختيارهم
حيث اخافوه وتركوا نصرته ففوتوا اللطف على انفسهم وبالجملة فمهد عدم الظهور والسطوة لنصرة وبلا عدم التصرف في
الخلق راجع اليهم فان الحسين عليه السلام كان اماما معصوما ولطفا عظيما من الحق سبحانه الى الخلق وهم اختاروا
بلطف اليوم وقع هو ابن يزيد الخمار كما ان زكريا ويحيى عليهما السلام كانا لطفين من الله تعالى الى الخلق واختار الخلق قتلهما
على الهدى والذين اشتروا الضلالة بالهدى فما ربحت تجارتهم وما كانوا مهتدين وكذا الكلام في نوح وغيره من الانبياء
والائمة عليهم السلام ولقد ظهر مما حررناه بحمد الله تعالى ان الاحاديث المذكورة تنص في الائمة الاثني عشر من اهل البيت عليهم
السلام وان التاويلات التي ذكرها اهل العناد بعيد عن الاعتبار غير مناسب باهل الاستبصار وان المنازع فيه مكابر

جرو سگ بچه — خمير شراب فروش مراح — ...

شمخ الرجل بانفه تكبر ق
اشرأب گردن ... بسيار گردن ... مراح

استبد فلان بكذا انفرد به ... مراح
شنوء ... مراح
غضاضة ... مراح
سعف ... مراح ... ق

عن الصواب غير مستحق للجواب وأما الخامس فلأن ما ذكره من الآيات والأحاديث التي ذكرها المصنف وأوردها للاستدلال على
عموم النص بالخلافة لم يكن بينها وبين المدعى نسبة أصلاً انتهى مردود بما مر مراراً من أن المدعى لم يكن منحصراً في النص على الخلافة
كما ذهب إليه الناصب وبنى عليه في مراتب الكلام بل هو أعم من ذلك ومن النص على العصمة والأفضلية سيما من فضائل التي تقتضي كونه
أفضل عليه السلام وقد دلت بتمامها الأحاديث المذكورة على تلك المدعيات على سبيل التوزيع كما بيناه في مواضعه بالحكم
بعدم النسبة والمناسبة ناشئ من عدم مناسبته بفهم مقاصد المصنف وتباعده عن ذلك بل وتجاهله العوام وتمويهاً
على أصحابه من البهائم والعوام قال المصنف رفع الله درجته المبحث الخامس في ذكر بعض الفضائل التي تقتضي وجوب إمامة
أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام هذا باب واسع لا يحصى كثرة روى أخطب خوارزم من الجمهور بإسناده إلى ابن عباس
قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله لو أن الرياض أقلام والبحر مداد والجن حساب والإنس كتاب ما أحصوا فضائل علي
بن أبي طالب فمن يقول عنه رسول الله مثل هذا كيف يمكن ذكر فضائله لكن لا بد من ذكر بعضها لما رواه أخطب خوارزم أيضاً
قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله إن الله جعل لأخي علي فضائل لا تحصى كثرة فمن ذكر فضيلة من فضائله مقراً بها غفر الله
له ما تقدم من ذنبه وما تأخر ومن كتب فضيلة من فضائله لم تزل الملائكة تستغفر له ما بقي لتلك الكتابة رسم ومن استمع
فضيلة من فضائله غفر الله له الذنوب التي اكتسبها بالاستماع ومن نظر إلى كتاب من فضائله غفر الله له الذنوب التي اكتسبها
بالنظر ثم قال النظر إلى علي عبادة وذكره عبادة ولا يقبل الله إيمان عبد إلا بولايته والبراءة من أعدائه وقد ذكرت في كتاب كشف
اليقين في فضائل أمير المؤمنين أن الفضائل إما قبل الولادة أو بعدها مثل ما روى أخطب خوارزم من علماء الجمهور عن ابن مسعود قال
قال رسول الله صلى الله عليه وآله لما أن خلق الله آدم ونفخ فيه من روحه عطس آدم فقال الحمد لله فأوحى الله تعالى إليه حمدني
عبدي وعزتي وجلالي لولا عبدان أريد أن أخلقهما في دار الدنيا ما خلقتك قال إلهي فيكونان مني قال نعم يا آدم ارفع رأسك
وانظر فرفع رأسه فإذا مكتوب على العرش لا إله إلا الله محمد نبي الرحمة وعلي مقيم الحجة من عرف حق علي زكي وطاب ومن أنكر
حقه لعن وخاب أقسمت بعزتي وجلالي أن أدخل الجنة من أطاعه وإن عصاني وأقسمت بعزتي أن أدخل النار من عصاه
وإن أطاعني والأخبار في ذلك كثيرة انتهى وقال الناصب خفضه الله أقول لا يشك مؤمن في فضائل علي بن أبي طالب وكثرتها
ولا فضائل أكابر الصحابة كالخلفاء فإن النبي صلى الله عليه وآله قد خص كل واحد منهم بالفضائل التي كانت فيه ووردت في
كتب الصحاح وقد كان هذا الرجل يذكر فضائل أمير المؤمنين من كتب علمائنا وكذلك كل عالم حسب مراده يذكر فضائل من
يعتقده من الخلفاء الراشدين ولكن يشترط في ذكر الفضائل أن يروى من الصحاح المعتبرة ومن العلماء الذين اعتمد عليهم الناس
في الطلب قول مقبول صحيح يعرفون سقيم الأخبار من صحيحها وجيدها من رديها ومقبولها من مردودها فإن لم يكن
من أهل الحديث المبالغة في التتبع والاستقراء لا يخفى عليه صحة الأحاديث وضعفه ووضعه فإن المنكر والشاذ معلومان وموضوع
يعلم بالنكر والشذوذ والقاصير المألوفة مثل هذه الأحاديث والأخبار التي رواها أخطب خوارزم أثر النكر والوضع ظاهر
عليها بحيث لا يخفى على المتدرب في فن الحديث فإن هذه المبالغة التي نسبها إلى النبي صلى الله عليه وآله في فضائل علي عليه السلام
بأنه لو أن الرياض أقلام والبحر مداد والجن حساب والإنس كتاب ما أحصوا فضائل علي بن أبي طالب عليه السلام لا يخفى على المتدرب في
فن الحديث أن هذا ليس من كلام رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ولا يخفى على المنيف المتدرب في معرفة الأخبار أن من
رسول الله صلى الله عليه وآله كان يبالغ مثل هذه المبالغة في مدح أحد من المخلوقين وهذا من صنائع القصاص ولو كان البحر مداداً
لكلمات ربي لنفد البحر قبل أن تنفد كلمات ربي ولو جئنا بمثله مدداً ثم إن لفظ الفضائل لا يوجد أمثاله في كلام النبي صلى الله عليه
والفضائل اصطلاح المحدثين أن النبي صلى الله عليه وآله تكلم بلفظ الفضائل لأن هذا من ألفاظ المحدثين المولدين وليس من كلام
العرب العرباء ولا يخفى عليه أن هذا موضوعات وأكثر ما ذكر من مناقب الخوارزمي موضوعات وكذا ما ذكر من مناقب وأما
ما ذكر الخوارزمي عن ابن مسعود وصوّات الله خلق آدم لأجل محمد وعلي وأن العاصي إذا أطاع علياً مؤمن من أهل

يقال من الطبيع بعد ان عصى عليا فهو من اهل النار فقد حكم بانه من الموضوعات لانه مخالف لحكم الشرع فان من اطاع عليا
من عباد الله تعالى فهو ليس باكرم على الله من محمد ومن اعتقد ان عليا اكرم على الله من محمد فهو كافر بالله العظيم ولا نزاع
في هذا احد من المؤمنين ومحمد صلى الله عليه وآله لا يمكن ان يدعى فيه ان من اطاعه وعصى الله فهو من اهل النجاة لان طاعة
الله وطاعة رسوله واحد فكيف يمكن الدعوى ان من اطاع عليا وان عصى الله فهو من اهل النجاة وهذا من موضوعات الرفض
[illegible] ذكره هذا الرجل الرافضي [illegible] ولا اعتداد بهذا النقل ولا اعتبار [illegible] في الفضائل وان صح فانه لا يدل على
وجوب [illegible] كما لا يخفى انتهى واقول لا يخفى على من ترعرع قليلا من درجة العوام [illegible] الناصب من الجهل والعناد
[illegible] على حسب مرادهم يذكرون فضائل من يريدون من الخلفاء الراشدين ويردون [illegible]
الاحاديث المشتملة على الفضائل الموجبة لاستحقاق الخلافة في شأن الاصحاب الذي وقع النزاع فيهم بين الفريقين ممنوع عند
الامامية [illegible] وفي كتب اهل السنة [illegible] فلا فائدة في ذكرها مع المعارضة بما ذكر فيهما من [illegible]
[illegible] انما ثانيا فلان [illegible] ذكر الفضائل التي يروى من الصحاح المعتبرة [illegible]
بان الصحاح [illegible] فيما [illegible] من صحيحي البخاري ومسلم غاية الامر ان الكتابين عند [illegible] من الصحاح
[illegible] وكيف يمكن الحكم بنفي الصحة عن غيرهما مع ان الفقهاء الاربعة لتقدم زمانهم على البخاري ومسلم وكتابيهما لم يشترطوا على
استنباط الاحكام الشرعية عما ورد في كتابيهما ومن البين ان الاحاديث الذي صح بها [illegible] في كتابيهم [illegible]
[illegible] بل استنبطوا اكثر الاحكام الفقهية من الاحاديث المرسلة وغيرها التي لا يوجد [illegible]
كما لا يخفى على من تتبع كتبهم الفقهية سيما كتاب المحلى لابن حزم الاندلسي وايضا [illegible] ذلك لو كان الكتابان المذكوران
جامعين لجميع ما في الصحاح [illegible] لجميع الصحاح المتفرقة في سائر كتب الحديث وليس كذلك لان كتاب البخاري مشتمل على
[illegible] حديث بعد اسقاط المكررات وقد نقل عنه انه كان يحفظ مائة الف حديث وقس على هذا مسلم وغيرهما جميعا ومقاطع
[illegible] الاحاديث جوامعهم [illegible] وقال النووي في مقدمة شرحه لصحيح مسلم ان البخاري ومسلما لم يلتزما استيعاب الصحيح بل
[illegible] انهما لم يستوعباه وانما قصدا جمع جمل من الصحيح كما يقصد المصنف في الفقه جمع جملة من مسائله لا انه يحصر جميع مسائله
[illegible] السلام الذي [illegible] الرسول صلى الله عليه وآله [illegible] السنة خصوصا العلماء المجتهدون ان يتركوا [illegible]
الف حديث من صحاح احاديث النبي صلى الله عليه وآله بل اضعاف ذلك ويقتصروا في تحقيق العقائد والاحكام [illegible]
على [illegible] الاحاديث [illegible] من احكام المكلفين ويحكموا بعدم اعتبار غيرهما مما ذكر في سائر
من كتب اهل السنة [illegible] القياس والاستحسان اللذين هما من [illegible] الشيطان [illegible]
[illegible] على البخاري ومسلم احاديث [illegible] بشرطهما فيهما كتاب الحاكم ابو عبد الله الضبي ومنها كتاب الدارقطني
وكتاب ابي علي الغساني وابي مسعود الدمشقي وابن حزم الاندلسي [illegible] ابن حزم في كتابه على كثير من روايات البخاري [illegible]
[illegible] من كتاب المحلى الى الرواية [illegible] الحديث [illegible] الاعتماد على اعتبار من [illegible] الناصب من علماء [illegible]
[illegible] الاحاديث بعد [illegible] وتعارض [illegible] وايضا ان ما نقله الكرماني في [illegible] شرحه للبخاري [illegible]
كتاب التعديل والجرح لرجال البخاري تأليف الحافظ ابي الوليد سليمان الباجي المغربي يدل على ان كتاب البخاري لم [illegible]
بل كانت مسودة [illegible] العزيز [illegible] من اهل [illegible] القضاء [illegible] قال الحافظ
قال [illegible] ابو زيد بن محمد بن احمد الهروي حدثنا ابو اسحق المستملي ابراهيم بن احمد قال انتسخت كتاب البخاري من اصله كان عند
محمد بن يوسف الفربري فرأيته لم يتم بعد وقد بقيت عليه مواضع مبيضة كثيرة منها تراجم لم يثبت بعدها شيئا ومنها احاديث
لم يترجم عليها فاضفنا بعض ذلك الى بعض قال ومما يدل على صحة هذا القول ان رواية ابي اسحق ورواية ابي محمد ورواية [illegible]
[illegible] وقد [illegible] من اصل واحد فيها التقديم والتأخير وانما ذلك بحسب ما قدر واحد منهم فيما كان [illegible]

نزوع الحسن [illegible]

[illegible]

شاهدته من موضع ستأتي اضافته ويبين ذلك انك تجد ترجمتين واكثر من ذلك متصلة ليس فيها الاحاديث انتهى على ان
البخاريين كانوا احفظ اهل زمانهم لذلك كانوا احمقهم فان الحماقة قلما ينفك عن صاحب الحفظ الكثير لندرة اجتماع الحفظ مع
الفهم والذكاء كما برهن عليه الحكماء ودل عليه الاستقراءات البخارية فقد علم حماقته بما لامن المغالبة الجارية بين الفاضل
التفتازاني وبين ابي مسعود البخاري حيث كتب البخاري الى ذلك الفاضل ان شيئان لا يجتمعان الانسانية والحمارية
كتب في جوابه شيئان لا يفترقان الحمارية والبخارية وكذا يعلم ذلك مما من الشعر الذي نسبه مؤلف كتاب روح الروح الى
ابي بكر الكاتب في ذم بخارى وهو قوله شعر لو الفرس العتيق لقد بخارا : لسار بطبعه امشي الحمارا : فلم ير من لها عيني كنفاء
تبقا اسير الشرق دارا : ومن ان الله تعالى مسخ من مسخ من الامم بصورة القردة والخنازير ومسخ من مسخ من اهل بخارى بصورة
الحمار فقد سمعت عن كثير من فضلاء حنفية الهند ان صاحب تفسير المدارك وكشف المنار في اصول فقه الحنفية والكافي
وكنز الدقائق وشرح العقيدة الحافظية من علماء بخارى قد مسخ وجهه الى وجه الحمار وكان ينتقب لاجل ذلك وكانوا يذكرون
في سبب ذلك قصة طويلة لا يحضرني الآن تفصيلها ومن فتواهم في مسئلة الرضاع ما ذكره صاحب الكفاية في شرح الهداية في فقه
الحنفية حيث قال واذا شرب صبيان من لبن شاة فلا رضاع بينهما لانه لا جزئية بين الادمي والبهائم لان الجزئية
تكون بالبعدية والبهيمة لا يتصور ان يكون اماً للادمي ولاداً فكذا رضاعاً وكان محمد بن اسمعيل صاحب الحديث يقول
يثبت به حرمة الرضاع هو انه دخل في بخارى في زمن الشيخ ابي حفص الكبير وجعل يفتي فقال له الشيخ لا تفعل فلست هناك فابى ان
يقبل نصيحته حتى استفتي عن هذه المسئلة اذا رضع صبيان بلبن شاة فافتى بثبوت الحرمة فاجتمعوا واخرجوه من بخارى بسبب
هذه الفتوى ومن اغلاط البخاري ما ذكر في باب الانساب من الغاية للسخاوي الشافعي في شرح الهداية المنظومة للشيخ محمد
بن الجزري الشافعي ان ابا مسعود عقبة بن عمرو البدري لم يثبت كذلك بشهوده بدراً في قول الجمهور وان عده البخاري في
صحيحه فيمن شهدها وانه كان نازلاً في بدر ساكناً فقد وقع لكبار اهل الحديث من ذلك وهم انتهى ولا يخفى ان مثل هذا الغلط
الذي فعل نفسه يقود الى الغير من الباطل العظيم فان البخاري اذا توهم ان ابا مسعود شهد بدراً وقد تقرر عند القوم ان
اهل بدر كلهم عادلين فيعتقد جميع رواياته من الصحيح وهذا بلاء عظيم كما ترى ولقد ظهر لنا ان تلك النقلات ان رياسة البخاري وتصدره على
سائر محدثي المسلمين وبخارى انما كان تصدراً بلا استحقاق وترويجاً لشوم الاتفاق من اهل النفاق وان مسلم بن الحجاج القشيري فعلم
حاله الا من تحقيق حال طايفته فانهم من قشور العرب واراذلهم كما ينبي عنه اسمهم ولهذا قد انحرفوا عن علي بن ابي طالب عليه السلم
وتعصبوا لمعاوية وكانوا ناصبة مبغضين لعلي وشيعته لا يطيقون لذكره عليه السلم فيما بينهم حتى انجر حالهم الى ذلك ان ابا
الاسود الدؤلي رحمه الله حين ما ابتلي بالنزول في جوارهم بالبصرة وقالوا له حتى متى تقول من علي فاجابهم بقوله شعر
يقول الارذلون بنو قشير : طوال الدهر لا تنسى عليا : احب محمدا حبا شديدا : وعباسا وحمزة والوصيا : هوى اعطيته منذ
استدارت : رحى الاسلام لم يعدل سويا : احبهم كحب الله حتى : اجيء اذا بعثت على هويا : فان يك حبهم رشدا اصبه
ولست بمخطئ ان كان غيا : قالوا له شككت قال فقد شك الله تعالى حيث قال وانا او اياكم لعلى هدى او في ضلال مبين فهو
ان الترديد والتشكيك قد يكون للابهام على المخاطب لا للشك الحاصل للمتكلم وايضا روي انه قال لهم ذات يوم انه ليس في
الربط الفقيه يكون طول بقاهم لعيب الى من طول بقاءكم قالوا لم ذلك قال لاجل ان كل امر انتم ارتكبتموه علمت انه محض الخطأ
فاجتنبته وكل امر انتم اجتنبتم عنه علمت انه عين الرشد والصواب فارتكبته وايضا قد اشتمل هذا الكتاب
على روايات جمع مثل ابي هريرة وابن عمر وانس وامثالهم من الصحابة المتهمين بالكذب والفسق الذين رد ابو حنيفة اخبارهم وقد
صرح به امام الحرمين ابو المعالي الجويني الشافعي في رسالة المؤلفة في تفضيل مذهب الشافعي ان الحنفية
لا يعملون بخبر ابي هريرة وقد ذكر فخر الدين الرازي في مسئلة المصراة من رسالته المعمولة لتفضيل مذهب الشافعي ايضا ان الحنفية
لا يعملون بخبر ابي هريرة وقالوا انه كان متساهلا في الرواية انتهى وروى الحميدي في الجمع بين الصحيحين في الحديث السادس والستين

بعد المائة من المتفق عليه في مسند ابي هريرة عن ابي رزين قال خرج الينا ابو هريرة فضرب بيده على جبهته وقال الا انكم تحدثون اني
اكذب على رسول الله صلى الله عليه وآله الخبر وروى في مسند عبد الله بن عمر في الحديث الرابع والعشرين بعد المائة من
المتفق عليه ان رسول الله صلى الله عليه وآله امر بقتل الكلاب الا كلب صيد او كلب غنم او ماشية فقيل لابن عمر ان ابا هريرة
يقول او كلب زرع فقال ابن عمر ان لابي هريرة زرعا وروى في الحديث الستين بعد المائة من المتفق عليه في مسند ابي هريرة
يروي عن النبي صلى الله عليه وآله من تبع جنازة فله قيراط من الاجر فقال ابن عمر لقد اكثر علينا ابو هريرة وامثال عبد الله
بن عمر هو الذي لم يحسن ان يطلق امرأته والذي قعد عن بيعة امير المؤمنين عليه السلام ثم جاء بعد ذلك الى الحجاج في طرقة ليلا
وقال هات يدك لابايعك لامير المؤمنين عبد الملك فاني سمعت رسول الله صلى الله عليه وآله يقول من مات وليس عليه بيعة
امام فموته جاهلية فانكر عليه الحجاج مع كفره وعتوه وقال له بالامس تقعد عن بيعة علي بن ابي طالب وانت اليوم تسألني
البيعة لعبد الملك بن مروان يدي عندك مشغولة لكن هذه رجلي وقد روى الحميدي في الجمع بين الصحيحين من ترجمة سعد بن
بن معوية ما يتعجب منه العاقل انه كان علي بن ابي طالب وولده عليهم السلام او احد من بني هاشم يمرون بمجرى يزيد فيسلمه
اتبع عن ابن الحنفية ومثل انس بن مالك فهو الذي استشهده علي بن ابي طالب عليه السلام في شيء كان قد سمعه من النبي صلى الله عليه وآله
في فضائل علي عليه السلام فلم يشهد فدعا عليه السلام عليه فاصابه برص وقس على ذلك ما ذكرنا فيه من رواية المغيرة بن شعبة
شهد عليه بالزنا عند عمر بن الخطاب ولقن الرابع حتى تلجلج في الشهادة ودفع عنه الحد وكذا رواية ابي موسى الاشعري حكم الفتنة
ومضل الامة الذي اخبر النبي صلى الله عليه وآله انه اسلم الفرقة المرتدة وكذا اخبار كعب الاحبار الذي قام اليه ابو ذر فضربه في
عثمان على رأسه بمحجنه فشجه وقال يا ابن اليهودية مثلك يتكلم في الدين فوالله ما خرجت اليهودية من قلبك وكذا عبد الله بن
عمرو بن العاص السلمي الداعي الى النار وهو الذي كان في حرب صفين مع معوية جعله على ميسرته وكان اشد عنادا وكان بسيفين
ويضرب بهما علي عليه السلام واصحابه كما ذكره سبط ابن الجوزي وغيره ومع هذا هو زاهد القوم ومن الخاضعين وكان من
في المغاني فقال لابي رسول الله صلى الله عليه وآله ان تطع ابي فلينظر العاقل الى هذا الشقي الذي يروي البخاري ومسلم وابو داود
وعن ابيه في طاعتهم ويتأمل فيما اخرجه ابو داود في سننه ومسلم في صحيحه قال ابو داود قال عمرو بن العاص ان النبي صلى الله
عليه وآله وسلم قال من بايع اماما فاعطاه صفقة يده وثمرة قلبه فليطعه ما استطاع فان جاء آخر ينازعه فاضربوا رقبة الآخر
قال فقلت انت سمعت هذا الحديث من رسول الله صلى الله عليه وآله قال سمعته اذناي ووعاه قلبي قلت ابن عمك معوية يأمرنا
ان نفعل ونفعل قال اطعه في طاعة الله واعصه في معصية الله واخرجه مسلم وزاد ان يأكل اموالنا بيننا بالباطل ويقتل انفسنا والله
تعالى يقول ولا تأكلوا اموالكم بينكم بالباطل ولا تقتلوا انفسكم فقال عمرو اطعه في طاعة الله واعصه في معصية الله هذه رواية
ورواه ايضا صاحب جامع الاصول في باب الفتن عن عبد الله نفسه ايضا فقال قال عبد الرحمن بن عبد رب الكعبة دخلت
المسجد فاذا عبد الله بن عمرو بن العاص جالس في ظل الكعبة والناس مجتمعون اليه فاتيتهم فجلست اليه فقال كنا في سفر مع رسول
الله صلى الله عليه وآله وساق الحديث الى ان قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله من بايع اماما واعطاه صفقة يده وثمرة
قلبه فليطعه ما استطاع فان جاء آخر ينازعه فاضربوا عنق الآخر قال عبد الرحمن فدنوت منه فقلت انشدك الله انت سمعت هذا
من رسول الله صلى الله عليه وآله فاهوى الى اذنيه وقلبه بيديه وقال سمعته اذناي ووعاه قلبي فقلت له ان ابن عمك معوية
يأمرنا ان نأكل اموالنا بيننا بالباطل ونقتل انفسنا والله يقول يا ايها الذين آمنوا لا تأكلوا اموالكم بينكم بالباطل الا ان تكون تجارة
عن تراض منكم ولا تقتلوا انفسكم ان الله كان بكم رحيما قال فسكت ساعة ثم قال اطعه في طاعة الله واعصه في معصية الله ومثل
كان يحب علي عليه السلام طاعة حتى اطاع اباه واما امه معوية في ... ام معصية ... عليه ... بيده ...
سمرة بن جندب الذي نقل في شانه الشيخ عبد الحميد بن ابي الحديد المدائني في شرح نهج البلاغة عن ابي جعفر الاسكافي
ان معوية بذل لسمرة مائة الف درهم حتى يروي ان هذه الآية نزلت في علي عليه السلام ومن الناس من يعجبك قوله في الحيوة الدنيا

يشهد الله على ما في قلبه وهو ألد الخصام وإذا تولى سعى في الأرض ليفسد فيها ويهلك الحرث والنسل والله لا يحب الفساد وأن الآية
الثانية نزلت في ابن ملجم وهي قوله تعالى ومن الناس من يشري نفسه ابتغاء مرضات الله والله رؤوف بالعباد فلم يقبل
فبذل له ثلثمائة ألف فلم يقبل فبذل له أربعمائة فقبل إلى غير ذلك من الجهالة مما اعتبر المتأخرون من أهل السنة هذين الأحمقين
مع نص على حفظ الحفاظ المحدثين وفضلوا كتابيهما على سائر جوامع الحديث كالنسائي والترمذي وأبي داود وابن حبان
مع أنهم طعنوا فيهم بالغلو في النصب والانحراف عن أهل البيت عليهم السلام والتقليل في نقل مناقبهم وفي مطاعن بني أمية وعدم
نسبة إلى غيرهم من المحدثين فالانصاف اشتراط اشتراط الخبر وهو أن يعتبر في مقام النزاع ما اتفق الفريقان من نقله من
الكتب المذكورة في كتب الحديث مطلقا وترك تكلف تسمية بعضها صحيحا معتبرا دون غيره والعدول عن هذا الشرط
خروج من الانصاف كما لا يخفى وثانيا أن قولك أن ما ذكره من أن الأخبار الذي نقلها المصنف عن أخطب خوارزم أنكر وأكذب
تأويلها وكلام منكر لا يروج على من له اطلاع على شأن الراوي وعلو منزلته في علم الحديث عن أن يذكر الموضوعات في مناقب
علي عليه السلام بل لو لم يمنعه التقوى لأخفى فضائله المتواترة كما أخفاها غيره من المتعصبين فكيف يظن لمثله من مشاهير
علماء أهل السنة أنه يضع الحديث في فضائل علي عليه السلام وقد أكثر القدماء من فضلاء الشعراء في نظم مضمون هذا الخبر
بيت يشهد على شهرته ويدفع توهم نكارته فقال العوني رحمه الله **شعر** ولو كانت الآجام كل أسرها ⁂ تقطع
أقلاما وبحري محبرة ⁂ وكانت سماء الله والأرض كاغذا ⁂ وكانت بأمر الله تطوى وتنشر ⁂ وكان جميع الإنس والجن يكتبوا
بكل مداد النوم سبعة أبحر ⁂ لكلت أياديهم وخار مدادهم ⁂ ولم يؤت عشر العشر من فضل حيدر ⁂ ومن أطنب المتنبي في
ذكر المناقب فقال **شعر** وتركت مدحي للوصي تعمدا ⁂ إذ كان نورا مستطيلا شاملا ⁂ فإذا استطال الشيء قام بنفسه ⁂ وكذا
ذلك الشمس تذهب باطلا ⁂ ثم قال **شعر** فلو كانت سماء الله صحفا ⁂ ونبت الأرض أقلام البراري ⁂ فأبحر والمداد بغير مداد ⁂
وأيدي الخلق تكتب باقتدار ⁂ لما كتبوا الفضائل من علي ⁂ بحد علوه ولا اقتصار ⁂ ومنشأ إنكار أمثاله لذلك الحديث
مرض قلبه والحكم بكونه منكرا جهله بحال أخطب خوارزم وهو موفق بن أحمد المكي فخر خوارزم من أكابر حفاظ الحديث ومشاهيرهم
وقصر نظره على ما في كتابي البخاري ومسلم وإهمال التتبع كتب المتقدمين كموطأ مالك ومسند أحمد بن حنبل والمناقب لابن مردويه
والمناقب لابن المغازلي مع أن كتب المتأخرين من أهل السنة كالصواعق لابن حجر وغيره مشتمل على النقل منها في مناقب الخلفاء
فليس يخلو من تتبع كتب المتقدمين ورأى غيره أو ورد عليه شيء من أحاديثها استحدثه واستغربه واستنكره وحكم
بضعفه وبطلانه وغلطه كما وقع نظير ذلك في زماننا عن بعض الفقراء المبتدئين في التحصيل وذلك أني حين كنت مشتغلا
في مشهد المقدس الرضوي على مشرفه الصلوة والسلام بقراءة المطول مع جماعة من فضلاء الطلبة على شيخنا المحقق الضرير
مولانا عبد الواحد بن علي التستري روح الله روحه إذ قد دخل مجلس الدرس ذات يوم شاب من فقراء العرب كان مشتغلا
بقراءة الألفية في النحو على بعض المدرسين وما كان قد رأى أن الكتاب منحصر في الألفية وأن كل الطلبة في كل مجلس درس
لم يعرف ذلك بل المباشرون كل يوم القدر الذي هو يقرؤه منها عند استاده أي نسخ كتابه قاصدا الاستفادة بدرسه في ذلك اليوم
فلما حضر مجلسنا استمع إلى قراءة قارئ المطول وتقرير الشيخ الضرير مرارا ولم يرهما مرتبطا وموافقة مع عبارات نسخة
الألفية المنصوصة للقدر الذي قرأه منها صباح ذلك اليوم عند استاده حصل له الملال وساءه ظنه بما كان في أيدي
أهل المجلس من نسخ كتاب المطول فقام متنفرا فقال مخاطبا لجماعة الطلبة بأن كل كتابكم غلط فليصحح قليلا أو ليترك كثيرا وأما
ما ذكره بعد ذلك من أن ما دل على وضع الحديث من المبالغة الواقعة فيه فمعارض بالمبالغة الواقعة فيما ذكره ابن حجر في صواعقه
في فضائل أبي بكر حيث قال أخرج أبو يعلى عن عمار بن ياسر قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله أتاني جبرئيل آنفا
فقلت يا جبرئيل حدثني بفضائل عمر بن الخطاب فقال لو حدثتك بفضائل عمر مثل ما لبث نوح في قومه ما نفدت فضائل عمر وإن عمر
حسنة من حسنات أبي بكر انتهى بيان المعارضة أنه إذا كانت تعد حسنات فضائل عمر بالمثابة التي وضعه أسلاف ابن حجر

اجمه نیستان آجام جمع اجمه مراح

کلال مانده شدن مراح

خور کم شدن مراح

بسنگیده مراح

بغفشان ... مراح

بند انداختن از دست مراح

بعل

في هذا الحديث على لسان جبرئيل عليه السلام مع كون عمر الثابتة التي وضع بحسنة واحدة من حسنات ابي بكر واذا نظرنا
الى باقي الحسنات الحاصلة لابي بكر من الذوات الداخلة تحت تربيته كعائشة وعثمان وطلحة والزبير وابو عبيدة الجراح وخالد
بن الوليد وسعد بن ابي وقاص وعبد الرحمن بن عوف وعمرو بن العاص ومغيرة بن شعبة وابي هريرة وامثالهم ومن المفاسد
التي حصلت بسبب الخلافة من جعل السنة وقتل العترة ومنع ميراث اهل البيت بحديث افتراه وغصبه فدك من فاطمة عليها السلام
ومنعه خمس آل محمد وتخلفه من جيش اسامة الى غير ذلك مما سنذكره في مطاعنه كان اعمال فضائله كخشبة موضوعة
مترافعا الى ما لا يعد ولا يحصى من اعمال الجن والانس كما لا يخفى واما خامسا فلان ما ذكره من ان المذكور في الاية من صفة الخلق
دون الخالق فيه من الخلط والخبط ما لا يخفى لظهور ان المذكور فيها ليس صفة الرب الخالق بل الكلمات هو امير المؤمنين [illegible]
من جملة كلمات الله تعالى كما مر في تفسير قوله فتلقى آدم من ربه كلمات وايضا قد صح انه عليه السلام قال عند رفع بغاة صفين
مصاحفهم على رؤس الرماح ان هذا قرآن صامت وانا قرآن ناطق ولم يكن منه ذلك الا لكونه [illegible] فاذا كان هو القرآن وكلمة
على الحقيقة او في مرتبة [illegible] يقول النبي صلى الله عليه وآله في شأنه مثل ما قال الله تعالى في شأن سائر كلماته
واما سادسا فلان [illegible] مبالغة [illegible] وقوع لفظ الفضائل في كلام النبي صلى الله عليه وآله ومحكه بكونه [illegible]
هو شيء [illegible] لكثرة الفضائل لامير المؤمنين عليه السلام واصراره في النصب والخروج عن ربقة الاسلام [illegible]
من حديث الصواعق المشتملة على تكرار لفظ الفضائل فما بقي له الا النصب والعناد وترشح البغض والكفر والالحاد على امير المؤمنين
عدم وقوع لفظ الفضائل في حديث آخر من كلام النبي صلى الله عليه وآله غير ما وقع في شأن امير المؤمنين عليه السلام [illegible]
ان يجعل اشارة الى عدم تكلمه صلى الله عليه وآله به اصلا كما زعمه الناصب لان وجه الاقتصار على ذلك ظاهر فان الله تعالى لم
يغز على عليه السلام من اصحاب النبي صلى الله عليه وآله فضائل كثيرة يعبر عنها بصيغة الجمع لا جرم لم يقع هذا اللفظ منه صلى الله عليه
وآله الا في مقام تعداد فضائل علي عليه السلام ومناقبه عليه السلام وكان الله اشار الى سر ذلك ايضا صفي الدين عبد العزيز
بن سرايا الحلي رحمه الله تعالى في مدحه عليه السلام حيث قال شعر جمعت في صفاتك الاضداد ... فلهذا عزت لك الانداد
زاهد حاكم حليم شجاع ... فاتك ناسك فقير جواد ... شيم ما جمعن في بشر قط ... ولا حاز مثلهن العباد ... خلق يخجل النسيم
من اللطف ... وبأس يذوب منه الجماد ... ظهرت منك للورى مكرمات ... فاقرت بفضلك الحساد ... ان يكذب بها عداك فقد
كذب من قبل قوم لوط وعاد ... انت سر النبي والصنو وابن ... العم والصهر والاخ المستجاد ... لو رأى مثلك النبي لاخاه ... والا
فالخطأ الانتقاد ... بك بهل النبي وفي بليت ... لكم خلت السواد يراد ... كيف تخشى من بعد ما فرضت عنك ولا ... اذا الاولاد على
معان ان يحيط به الشعر ... ويحصي صفاته النقاد ... واما سابعا فلان حكمه بان اكثر ما ذكره من مناقب الخوارزمي موضوع
تحكم محض وتعصب صرف لا يلتفت اليه لمخالفته اصول الحديث قال البزدوي الحنفي في اصوله ان الطعن من ائمة الحديث لا يقبل
مجملا لان عدالة الظاهرة في المسلمين خصوصا في القرون الاولى فلو وجب رد مطلق الطعن لبطلت السنن الا يرى ان الشهادة
لا تبطل بمجرد الطعن فيما لم يقبل فيها الجرح المطلق فهذا اولى وذكر في كشف الاسرار شرح اصول البزدوي مثال الطعن من ائمة الحديث
بقولهم غير ثابت او منكر او فلان متروك الحديث او ذاهب الحديث او مجروح او ليس بعدل من غير ذكر سبب الطعن انتهى وذكر في
التلويح شرح البزدوي واما الطعن من ائمة الحديث فلا يقبل مجملا كما عرفت من كلام ائمة الحنفية فكيف يقبل الطعن المجمل
من هذا الناصب المطعون الذي هو مركب في الاحاديث الاصدار كما به لهذا التأليف الذي يشهد عليه بالجهل والتعصب
يحق الحق ويبطل الباطل ببينات آياته واما ثامنا فلان حكمه بوضع ما رواه الخوارزمي عن ابن مسعود لا يتم بعد
فهم الموضوعات اللغوية لان كل من له ادنى مناسبة بتتبع اساليب الكلام ودلالتها على المقصود والمرام يعلم ان المراد من
هذا الكلام انه لو اطاعني العبيد فيما احكم بطاعة علي عليه السلام لكان مستحقا للنار بسبب الاخلال بطاعته فهذا الحكم واحد
ويؤيد ارادة ما ذكرنا ما روى عن ابن عباس رضي في حديث الدار قال فقلت يا رسول الله اوصني فقال عليك بمودة علي

وذا كان التعليل انه ضعيف او فاسق او نحو ذلك
مقبول الرواية انتهى اقول اذا كان
لعن ائمة الحديث لا يقبل بلا ملاحظة

ابي طالب عليه السلام والذي بعثني بالحق نبيا لا يقبل الله من عبد حسنة حتى يسأله عن حب علي بن ابي طالب عليه السلام
وهو تعالى اعلم فان جاء بولايته قبل عمله على ما كان منه وان لم يات بولايته لم يسأله عن شيء ثم امر به الى النار والاحاديث في هذا المعنى
كثيرة ولا استبعاد فيه اذ من المعلوم ان الشهادتين بمجردهما غير كافية بدون الالتزام بجميع ما جاء به النبي صلى الله عليه وآله
من احوال المعاد والامامة كما يدل عليه ما اشتهر من قوله صلى الله عليه وآله من مات ولم يعرف امام زمانه مات ميتة
جاهلية ولا شك ان المنكر لشيء من ذلك ليس بمؤمن ولا مسلم وان الغلاة والخوارج وان كانا من فرق المسلمين نظرا الى الاقرار
بالشهادتين فهما من قبيل الكافرين نظرا الى جحودهما ما علم من الدين وليكن منه بل من اعظم اصوله امامة امير المؤمنين عليه
السلام وقد نظم الخليفة الناصر العباسي معنى الحديث المذكور بقوله شعر قسما بمكة والحطيم وزمزم والراقصات
وسعيهن الى منى : بغض الوصي علامة مكتوبة : كتبت على جبهات اولاد الزنا : من لم يوال في البرية حيدرا : سيان عند الله
صلى ام زنى : وقال رحمه الله في جملة ابيات كثيرة شعر لو ان عبدا اتى بالصالحات غدا : وود كل نبي مرسل وولي : وعاش ما
عاش آلافا مؤلفة خلوا من الذنب معصوما من الزلل : وقام ما قام قواما بلا كسل : وصام ما صام صواما بلا ملل : وطار في
الجو لا يأوي الى احد : وغاص في البحر لا يخشى من البلل : فليس في الحشر يوم البعث ينفعه : الا بحب امير المؤمنين علي : ولا يخفى
ان محبته لا تنفع الا عند من يعتقد فرض طاعته وقال القاضي نظام الدين الاصفهاني من معاصري هولاكو خان في قصيدة
مودة شعر لله ودكم يا آل ياسينا : يا انجم الحق اعلام الهدى فينا : لا يقبل الله الا في محبتكم : اعمال عبد ولا يرضى لنا دينا :
ان قلت الذنوب بكم : بلى ثقل في الحشر الموازينا : من لم يوالكم في الله لم ير من : روح الجنان وعذاب القبر يكفينا : قال
المصنف رفع الله درجته واما حال ولادته فانه ولد يوم الجمعة الثالث عشر من رجب بعد عام الفيل بثلثين سنة في
الكعبة ولم يولد فيها احد سواه قبله ولا بعده وكان عمر النبي صلى الله عليه وآله ثلثين سنة فاحبه ورباه وكان يطهره في وقت
غسله ويوجره اللبن عند شربه ويحرك مهده عند نومه ويناغيه في يقظته ويحمله على صدره ويقول هذا اخي ووليي وناصري
وصفيي وذخري وكهفي وصهري ووصيي وزوج كريمتي واميني على وصيتي وخليفتي وكان يحمله دائما ويطوف به جبال مكة
وشعابها واوديتها وصاحب كتاب بشاير المصطفى من الجمهور انتهى وقال الناصب خفضه الله قول الشيعة من
ان امير المؤمنين عليه السلام ولد في الكعبة ولم يصح عند علماء التواريخ بل عند اهل التواريخ ان حكيم بن حزام ولد في الكعبة
ولم يولد فيها غيره واما ما ذكره من احوال النبي صلى الله عليه وآله بالنسبة اليه في صغره فلا يصح بنقل الا ما ذكره لا دليل عليه
قوله وخليفتي ان اريد به الخلافة بعده وان اريد انه من الخلفاء فهذا صحيح لا شك فيه انتهى واقول حكمه بعدم الصحيح مبني
على سهوه فان ذلك عن صاحب كتاب بشاير المصطفى وهو قد رواه عن زيد بن قعنب ورواه ابن المغازلي مرفوعا الى علي بن
الحسين عليهما السلام على ما نقله صاحب كشف الغمة وكفى برواية مثلهما من اهل السنة حجة لنا عليهم كما مر وجهه مرارا وايضا
المعلوم من انواع الفضيلة والكرامة في انقلاب الكعبة كان متفقا ولما ظهر آثار وضع الحمل على فاطمة بنت اسد رض عند
الطواف خارج الكعبة انفرج لها الباب باذن الله تعالى وهتف هاتف بالدخول وعلى تقدير صحة تولد حكيم بن حزام فلعل
والدته لم تطلب بيت الله للاكرام وانما كان بحسب الاتفاق كما يتفق سقوط الطفل عن المراة والبعير عن البقرة في الطريق وغيره
ثم الكلام في تشرف الكعبة بولادته فيها لا في تشرفه بولادته في الكعبة فانه عليه السلام هو الكعبة الحقيقية لاهل
الايمان وقبلة اقبال المقبلين الى الله كما روي عنه عليه السلام انه قال نحن كعبة الله ونحن قبلة الله وقال ابن حماد رحمه الله
شعر هو القبلة الوسطى ترى الوفد حولها : لها حرم الله المهيمن والحلل : وآيته الكبرى وحجته التي : اقيمت على من كان له
ثم عقل : وقال المولى العارف لطف الله النيشابوري رحمه الله تعالى نظم طواف خانه كعبه ازان شد برهمه واجب
كه بعد وجود ... علي بن ابي طالب : واما ما ذكره من ترديده في قوله صلى الله عليه وآله وخليفتي فمردود بان ارادة خلافة غير
... خلاف الظاهر والاصل فلا يعدل عنه الا بدليل ووجوده كالعنقاء على ما لا يخفى قال المصنف رفع الله درجته واما

بعد والاتحاد والتسليم بالكلية نفسانية وبدنية وخارجية اما النفسانية فينتظمها مطالب الاول الايمان وبواسطته
تمهدت قواعده وتشيدت اركانه وبواسطة تعليمه الناس حصل لهم الايمان اصوله وفروعه وعدم شركه بالله طرفة عين
ولم يسجد لصنم قط بل هو الذي كسر الاصنام لما صعد على كتف النبي صلى الله عليه وآله وسلم وهو اول الناس اسلاما
روى احمد بن حنبل من عدة طرق انه اول من اسلم واول من صلى مع النبي صلى الله عليه وآله وفي مسنده ان النبي صلى الله
عليه وآله قال لفاطمة اما ترضين اني زوجتك اقدم امتي سلما واكثرهم علما واعظمهم حلما وحديث الدار يدل
عليه ايضا **وقال** الناصب خفضه الله اول ما ذكر ان عليا اول الناس اسلاما فهذا امر مختلف فيه واكثر العلماء على ان
اول الناس اسلاما ام المؤمنين خديجة وقال بعضهم ابو بكر وقال بعضهم زيد بن حارثة وحاكم بعضهم فقال اول الناس اسلاما
من الرجال ابو بكر ومن الصبيان علي ومن النساء خديجة ومن العبيد زيد بن حارثة وقد حققنا هذا في تخريج كتاب
النهج انتهى **واقول** لا يخفى ان الناصب اغمض عن اكثر الفضائل الذي عدها المصنف في هذا المقام لعدم امكان منعه ذلك وتزييفه
فضيلة في شان خلفائه الثلثة وما ذكره من الاختلاف في سبق اسلام علي عليه السلام خلاف نشأ من تعصب بعض نواصب
اسلاف اهل السنة فلا يعارض اتفاق جماعة من اسلاف الطرفين واخلافهم والحاكمة تحكم حاولها من اراد تنويه حال ابي بكر
وترويج شانه وبدفع كل ذلك ما ذكره الشارح الجديد للتجريد بسند قول المصنف المحقق قدس سره وانه اقدمهم ايمانا من غير
شبهة من المناقشة حيث قال يدل على ذلك ما روى عن النبي صلى الله عليه وآله قال بعثت يوم الاثنين واسلم علي يوم
الثلثا او لا اقرب من هذه المدة وقوله عليه السلام انه كان يقول انا اول من صلى وانا اول من آمن بالله ورسوله ولا سبقني
الى الصلاة الا نبي الله وكان قوله مشهورا بين الصحابة ولم ينكر عليه منكر فدل على صدقه واذا ثبت انه اقدم ايمانا يكون
افضل منهم لقوله تعالى والسابقون السابقون اولئك المقربون وروى انه قال عليه السلام على المنبر بشهد من الصحابة انا
الاكبر اسلمت قبل ايمان ابي بكر واسلمت قبل ان اسلم ولم ينكر عليه منكر فيكون افضل من ابي بكر انتهى وقال القاضي الاسوي الشافعي في
كتاب المطلب الاربعين ان سبق اسلام علي اقرب الى العقل لانه كان ابن عم النبي صلى الله عليه وآله وفي داره مختصا به لا يفارقه والقرابة
المخصوصة الغالبة على الاقارب المختصين بعد ذلك قال تعالى وانذر عشيرتك الاقربين انتهى وقال ابن الصلاح في النوع الثاني
والثلثين من كتابه في اصول الحديث قال الحاكم ابو عبد الله لا اعلم خلافا بين اصحاب التواريخ ان علي بن ابي طالب اقدمهم اسلاما
واستنكر هذا من الحاكم انتهى وقال ابن حجر في صواعقه صح عن سعد بن ابي وقاص انه اسلم قبل ابي بكر من خمسة انتهى
ما قال ابو سعيد الخليل احمد الخليل بن احمد في جملة قصيدة له في مدح امير المؤمنين عليه السلام **شعر** ذاك الذي لولا ما اتضحت
سبل الهدى في غوره ونجاده عبد الاله وغيره من جهله ما زال منعكفا على انساده **قال** المصنف رفع الله درجته
المطلب الثاني العلم والناس كلهم بلا اختلاف عيال على علي عليه السلام في المعارف الحقيقية والعلوم اليقينية والاحكام الشرعية
والقضايا النقلية لانه عليه السلام كان في غاية الذكاء والحرص على التعلم وملازمته لرسول الله صلى الله عليه وآله وسلم الذي هو
اكمل الناس عليه لا ينفك عنه ليلا ونهارا فيكون بالضرورة اعلم من غيره وقال رسول الله صلى الله عليه وآله في حقه اقضاكم
علي والقضاء يستلزم العلم والدين وروى الترمذي في صحيحه ان رسول الله صلى الله عليه وآله قال انا مدينة العلم وعلي
بابها وذكر البغوي في الصحاح ان رسول الله صلى الله عليه وآله قال انا دار الحكمة وعلي بابها انتهى **وقال** الناصب خفضه الله
اول ما ذكر من علم امير المؤمنين فلا شك في انه من علماء الامة والناس محتاجون اليه فيه وكيف لا وهو وصي النبي في
ابلاغ العلم وودايع حقايق المعارف فلا نزاع لاحد فيه واما ما ذكره من صحيح الترمذي فصحيح وما ذكره من صحاح البغوي
قال الحديث غريب لا يعرف هذا عن احد من الثقات غير شريك واسناده مضطرب فكان ينبغي ان يذكر ما ذكره من ضعف
الحديث ليكون امينا في النقل انتهى **واقول** فيه نظر اما اولا فلان ما ذكره ولا مراء ان الحديث مما يدل على كونه عليه السلام
من علماء الدين ولا نزاع فيه مراده انه لا يدل على الخلافة التي هي المطلب الاعلى مردود بان الحديث يدل على ما او نعتناه

يدل على انه عليه السلام اعلم من الكل والاعلم اولى بالخلافة وقد اشار الى هذا العارف الشاعر [illegible] قدس سره في قصيدته التائية
[illegible] شعر تملك سلطان واحيا القوة لا تفضله والنفس شبه مدينة لذلك قال النبي صلى الله عليه وآله انا مدينة
العلم وذا الحسن كبابه وان عليا بابها فاعرفنه وهذا كلام مفصح بالخلافة ولما [illegible] الامام بذكر ما ذكره البغوي
من عيب الحديث لانه بعد [illegible] فقد ذلك الحديث معنى الحديث الصحيح السالم الذي رواه الترمذي لا يقدح فيه تلك [illegible] بل
نقول ان اختلاف الفاظ الحديث لاحاديث مع تواتر المعنى من دلائل الصحة كما مر في مباحث النبوة عند شرح ما [illegible]
[illegible] على النبي صلى الله عليه وآله من تكلمه [illegible] بالعزا [illegible] لا يخفى على اولى الالباب ان المراد بالباب في هذا الخبر
[illegible] علوم النبي صلى الله عليه وآله [illegible] الذي لا يشذ عنه منه شيء ولا يخرج الا منه ولا يدخل اليه الا منه
ان علياً عليه السلام الحافظ لعلوم النبي صلى الله عليه وآله وحكمته وثبت امر الله تعالى ورسوله بالتوسل به الى العلم و
يجب اتباعه والاخذ عنه وهذا حقيقة معنى الامام كما لا يخفى على ذوي الافهام قال المصنف رفع الله درجته
[illegible] قال رسول الله صلى الله عليه وآله من اراد ان ينظر الى آدم في علمه والى نوح في فهمه والى يحيى بن زكريا في زهده
والى موسى بن عمران في بطشه فلينظر الى علي بن ابي طالب عليه السلام وروى البيهقي باسناده الى رسول الله صلى الله عليه وآله
من اراد ان ينظر الى آدم في علمه والى نوح في تقواه والى ابراهيم في حلمه والى موسى في هيبته والى عيسى في عبادته فلينظر الى علي
بن ابي طالب انتهى قال الناصب خفضه الله اقول قد مر ان هذا النقل لا نذكر انه في صحاح البغوي هذا الحديث وهذا كذب
باطل فان الحديث لم يذكره البغوي اصلا لا في صحاحه ولا في حسانه واثر الوضع على هذا الحديث ظاهر لا شك انه منكر مما
نسب الى البيهقي لانه يوهم ان علي بن ابي طالب عليه السلام افضل من اولاء الانبياء [illegible] غير النبي صلى الله عليه وآله لا يكون
افضل من النبي وانا [illegible] موهم لهذا المعنى لانه يجمع فيه من الفضائل ما تفرق في الانبياء والجامع للفضائل افضل من تفرق
فيه الفضائل ولنا ان هذا من موضوعات الغلاة وان صح فيمكن حمله على ان له كل هذه الفضائل انتهى واقول ان المصنف [illegible]
[illegible] بل ان [illegible] في [illegible] وعقله اذ الظاهر ان ضمير فيه في قول المصنف وفيه عن ابن عمر راجع الى ما سبق من لفظ
[illegible] قوله وروى الترمذي في صحيحه الى الخبر ولو كان راجعا الى ما ذكره [illegible] في مرتبة النقل عن البغوي كما توهمه الناصب
لكان الظاهر ان يقول وفيهما ليرجع الى لفظ الصحاح المذكور هناك بصيغة الجمع اذ لا يظهر في جملة ما نقل في هذه المرتبة
ما يصلح مرجعا للضمير سواه وهو يقتضي ضمير المؤنث دون المذكر وعلى هذا الوجه الحكم بخيانة المصنف [illegible] هذا انما
[illegible] الشقي التبع للكذب الكذاب [illegible] في موضع من هذا الكتاب ثم اني [illegible] الوضع والنكر في
حديث البغوي مع [illegible] المعنى مع حديث الترمذي الذي [illegible] ولم يتكلم عليه [illegible] الاختلاف [illegible] بل المدينة [illegible]
[illegible] من ان حديث البيهقي يوهم ان علي بن ابي طالب افضل من الانبياء وهذا باطل [illegible] ان النبوة
[illegible] في تلك الفضائل المتفرقة فيجوز ان يكون افضلية الانبياء عليهم السلام عن علي عليه السلام باعتبارات كما
[illegible] في آية المباهلة من انه كيف يكون المساواة والنبي صلى الله عليه وآله نبي مرسل خاتم الانبياء افضل اولي العزم
[illegible] الصفات كلها مفقودة في علي عليه السلام انتهى ولو سلم فلا نسلم بطلان ما [illegible] من ان المراد [illegible] نفسه
[illegible] وكونهما نفسا واحدة حقيقة محال فلم يبق الا المساواة وانما يكون المساواة من صفات النفس
[illegible] الفضل [illegible] فكيف يتحقق المساواة في جميع صفات النفس ومنها النبوة التي لم يحصل لعلي عليه السلام [illegible]
[illegible] النبوة [illegible] على الوجه المخصوص ظاهر ان ذلك ليس من صفات نفس النبي صلى الله عليه وآله [illegible]
[illegible] بعنوان ارادة الصفة النفسية الكاملة التي تنبعث منه البعث المذكور فلا يمتنع ان يكون تلك الصفة [illegible]
[illegible] عليهم السلام غاية الامر ان خصوصية [illegible] بنبينا صلى الله عليه وآله منعت عن بعثه على الوجه المخصوص [illegible]
[illegible] كما قيل مثله في منع اطلاق اسم الجوهر [illegible] موجود لا في موضوع على الله سبحانه [illegible]

[illegible] بالفصاحة ق

على الامم كانبياء بني اسرائيل وجه الدلالة ان مقابلة الجمع بالجمع تقتضي تقسيم الآحاد على الآحاد فاذا قسم علماء الامة [illegible]
المعصومين وغيرهم من علماء اهل السنة على انبياء بني اسرائيل فلا بد ان يقع واحد من علماء الامة كالشافعي مثلا او غيرهم
في مقابل نبي واخر منهم كابي حنيفة في مقابل نبي اخر وهكذا ومن البين ان عليا والائمة من اولاده عليهم السلام افضل من ابي حنيفة
والشافعي فيلزم ان يكونوا افضل من النبي الواقع في مقابلة الشافعي والحنفي بمقتضى التقسيم لا يقال ان وجه الشبه حينئذ يجب ان
يكون في المشبه به اقوى فيقتضي زيادة الكمال في انبياء بني اسرائيل فلا يتم الاستدلال لانا نقول بل الظاهر تساويهما [illegible]
كما دل عليه توجيه تشبيه صلوة النبي وآله بالصلوة على ابراهيم وآله ولا ريب في ظهور رجحان الانبياء عليهم السلام سيما اولوا العزم على
ذلك الحديث فافهم وبالجملة الدليل على تفضيل امير المؤمنين عليه السلام من بعد نبينا عليه السلام على الانبياء عليهم السلام كثيرة
من طريقنا الآيات والاحاديث الدالة على الفضل السابقة والاعتبار والمقدمة والمشاكلة واذا قامت الحجة على تفضيل امير المؤمنين عليه السلام
على غيره من الانبياء ولاح على ذلك البرهان وجب علينا القول به وترك الخلاف فيه ولا يوحشنا من خلاف العامة الجهلة
لنا في تفضيل سيد الوصيين ومالم النفس واخي رسول رب العالمين ونفسه بحكم التنزيل وناصره في الدين والائمة من ذريته
الائمة الراشدين على بعض الانبياء المتقدمين امر يحيله العقل ولا يمنعه السمع ولا يرده القياس ولا يبطله الاجماع اذ عليه
جم غفير من شيعته وقد نقلوا ذلك النص عن الائمة من ذريته عليهم السلام وتفصيل الكلام في هذا المقام وتقريبه الى الفهم
على ما اشار اليه بعض الموحدين الاعلام انهم اتفقوا على ان المراتب الثابتة بعد الله تعالى للانبياء السابقة وغيرهم من الذين
كمولانا امير المؤمنين واولاده المعصومين عليهم السلام ثابتة لهم من روحانية نبينا صلى الله عليه وآله المعطي لهم من [illegible]
العلوم الثلثة لانه قطب الكل واذا كان كذلك وجب ان يكون الاولياء من المقتبسين من النبي صلى الله عليه وآله [illegible]
وجب ان يكونوا افضل من الانبياء والكمل والاتم ولا عجب في افضلية الولي المتخرج من النبي الكامل القائم بمقامه والتابع له
والمطلع على جميع مقاماته المشهودة واحواله المكوشفة على النبي القاصر عن الكمال الجمعي الناقص في الاطلاع على [illegible]
الكامل وكيفيات معارجه وتطوره بالاطوار الشهودية الجمعية وبالجملة الانبياء لما كانوا في الوجود الصوري سابقين على [illegible]
المهدي صلى الله عليه وآله كان اخذهم عنه انما هو باعتبار صورته المعنوية الحاصلة في عالم العقول من حيث انه عقل الكل
نفس الكل المندرج فيه مجملا انما هو فيما تقدم من العوالم مفصلا واما الاولياء فلما تأخر وجودهم الصوري عن وجوده الصوري
كان اخذهم ما اخذوه عنه باعتبار المقامين معا فشاركوا الانبياء في المقام الاول واختصوا دونهم بالمقام الثاني الذي
هو مقام التفصيل لانه لما نزل الى عالم الطبيعة بالصورة الانسانية فصل فيه ما اجمل هناك وظهر فيه بمقامات [illegible]
الملكوت ما لم يكن [illegible] الانبياء في تدبير النوع الانساني [illegible] الوحي المنزل على ايدي الملكية لتعريف الحوادث وحصل [illegible]
الكمالات [illegible] والغزوات والمحن والرزايا ومخالفة القوم ومجاهدتهم معهم فاولياء نبينا صلى الله عليه وآله
لما شاهدوا منه جميع ذلك على التفصيل تحققوا بجميع اخلاقه التي وصفها الله تعالى بالعظيم في قوله تعالى وانك لعلى
خلق عظيم والعظيم لا يقول لشيء عظيم الا اذا كان في غاية ما يكون من العظمة واقتدوا به في جميع مسالكه [illegible]
ثم حصل لهم مع تمام النسب المعنوي الحاصل لهم بسبب التبعية التامة والتخلق الحقيقي بجميع اخلاقه النسب الصوري [illegible]
الطيني والدموي فشاركوه في المواد وتقدسوا بالصورة وكانوا اولاده الحقيقية فهم هو وهو هم باعتبار النسبتين فصار [illegible]
والمقامات العامة فتحقق لهم مزيد الفضل والاختصاص بالكمالات الحقيقية على من سواهم من ساير الانبياء والاولياء [illegible]
[illegible] ذلك من غير فرق [illegible] عن اهل البيت عليهم السلام [illegible]
والشهداء [illegible] على الله [illegible] محمد صلى الله عليه وآله [illegible]
الاحكام [illegible]
[illegible] والله الموفق قال المصنف رفع الله درجته وايضا جميع العلوم مستندة اليه [illegible]

اصول الفقه فظاهر وكلامه في النهج يدل على كل معرفة من التوحيد والعدل وجميع جزئيات علم الكلام والاصول واما الفقه فالكلام من جهة
اليه من الامامية فظاهر واما الحنفية فان اصحاب ابي حنيفة اخذوا عن ابي حنيفة وهو تلميذ الصادق عليه السلام واما
الشافعية فاخذوا عن محمد بن ادريس الشافعي وهو قرأ على محمد بن الحسن تلميذ ابي حنيفة وعلى مالك فرجع فقهه اليهما واما
احمد بن حنبل فقرأ على الشافعي فرجع فقهه اليه واما مالك فقرأ على اثنين احدهما ربيعة الرأي وهو تلميذ عكرمة وهو تلميذ
عبد الله بن عباس وهو تلميذ علي عليه السلام والثاني مولانا جعفر بن محمد الصادق عليه السلام وكان الخوارج تلامذة
علي عليه السلام والنحو فهو واضعه وكذا علم التفسير قال ابن عباس حدثني امير المؤمنين عليه السلام في باء بسم الله الرحمن الرحيم
من اول الليل الى الفجر ولم يتم انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اول ذكر ان ابا حنيفة قرأ على الصادق عليه السلام ثم ذكر ان
الشافعي قرأ على محمد بن الحسن تلميذ ابي حنيفة وعلى مالك فرجع فقهه اليهما ويفهم من هذا ان كل من قرأ على احد يرجع
فقهه اليه فيرجع فقه جميع الائمة على هذا التقدير الى الصادق عليه السلام وفقه الصادق لا شك عندنا انه حق وصدق
ويتوجه بعد هذا الكلام اعتراض على الائمة الاربعة واما قوله ان الشافعي قرأ على محمد بن الحسن فهو كذب وباطل واما قوله ان
جميع العلوم من الفقه والاصول والكلام يرجع الى امير المؤمنين عليه السلام فان اراد ان اصحاب هذه العلوم ما استفادوا من
[illegible] هذه العلوم من غير كلام امير المؤمنين فهذا ممنوع كما لا يخفى وان اراد انهم استفادوا من كلامه ايضا كما استفادوا من
كلام غيره من الصحابة فهذا حق لا شك فيه انتهى **واقول** نسبة الشافعي الى تلمذ محمد بن الحسن مما سبق اليه ابن ابي الحديد
المعتزلي في شرح نهج البلاغة حيث قال ما هذه عبارته واما اصحاب ابي حنيفة كابي يوسف وغيرهما فاخذوا عن
ابي حنيفة واما الشافعي فقرأ على محمد بن الحسن فيرجع فقهه ايضا الى ابي حنيفة وابو حنيفة قرأ على جعفر بن محمد الصادق عليه السلام
وقرأ جعفر على ابيه وينتهي الامر الى علي عليه السلام واما مالك بن انس فقرأ على ربيعة الرأي وقرأ ربيعة على عكرمة وقرأ عكرمة على
عبد الله بن عباس وقرأ عبد الله بن عباس على علي بن ابي طالب وان شئت رددت عليه فقه الشافعي بقراءته على مالك كان
لك ذلك انتهى كلامه بعبارته ويمكن ان يكون المصنف علم بطلان تلك النسبة ايضا لكن لما وقع انتسابها في كلام ابن ابي الحديد المعتزلي
[illegible] اراد مخالطة ما قيل في هذا المقام لئلا يقول احد ممن ذهب مذهب ابن ابي الحديد ان تلمذ الشافعي لا يختص بمالك [illegible]
[illegible] النووي شيخ متأخري الشافعية قد صرح في كتابه الموسوم بتهذيب الاسماء بان الشافعي روى عن محمد بن الحسن
[illegible] يكون المراد من التلمذ في كلام المصنف وكلام ابن ابي الحديد هذا واما ما فهمه من عبارة الكتاب [illegible]
[illegible] من رجوع فقه ابي حنيفة وغيره الى امير المؤمنين عليه السلام ان التلميذ فيما اخذ عن استاده في علم [illegible] عليه
[illegible] التحصيل فيه يرجع اليه لا انه فيما احدثه من عند نفسه ايضا راجع اليه فلا يلزم ان يكون الرخص والتشريعات
[illegible] ابو حنيفة وبنى فيها على القياس والاستحسان المردودين راجعا الى علي عليه السلام حتى لا يتوجه الاعتراض [illegible]
الناصب وهذا كما ان تلامذة ابي حنيفة مع بقاء اسم التلمذ عليهم الى اخر العمر ورجوع فقههم اليه بلا نزاع قد خالفوا ابا حنيفة
في كثير من المسائل ولا يلزم من عدم توجه الاعتراض على فتوى ابي حنيفة عدم توجهه على فتاويهم ولهذا قد نقل الدميري الشافعي في
شرح حيوة الحيوان ان مولانا الصادق عليه السلام اعترض على ابي حنيفة في قياسه واستحسانه [illegible]
[illegible] مسائل اصول الفقه ان شاء الله تعالى واما ما ذكره الناصب من الترديد فمردود بان المراد ان اصول تلك العلوم وكلياتها
[illegible] وحقائقها انما استفيد من كلام امير المؤمنين عليه السلام وخطبه [illegible] من ذلك ما لا يزيد عليه ولا [illegible]
[illegible] ذلك من كلامه عليه السلام على جميع ما [illegible] المتكلمون من بعده [illegible]
[illegible] تلك الاصول وروى عن الائمة من اولاده عليهم السلام من ذلك ما لا يحصى كثرة ومن احب الوقوف على [illegible]
[illegible] عند الكثير العزيز الذي شفاء الصدور السقيمة ونتائج العقول العقيمة [illegible] العلوم [illegible]
[illegible] بالجهاد [illegible] علي عليه السلام [illegible]

[illegible] اذا كثر من الكلام
[illegible]

اورده السيد المرتضى رحمه الله جملة من ذلك في كتاب الغرر والدرر غرر ودرر وهذا باب ان فتحناه اخرجنا من غرضنا من نحو غرز خراو
شو بوجه ثم مما طلع وكل قول يشهد الباب بقابل اذا انتسب اليه وتزين به كان كاضافة القطرة الى الغمرة والحصاة الى الكرة
وانما اشرنا اليه اشارة وأومأنا اليه ايماء انتهى وبهذا القول يحصل غرض المصنف من اثبات تلمذ الجمهور لعلي عليه السلام بواسطة
ووسائط واثباتها عدا الكليات من المسائل الباطلة كرؤية الله تعالى واثبات الصفات الزائدة والقول بالجبر وكسب افعال
العباد والاصول الفاسدة من القياس والاستحسان ونحوها انما يقدح استفادتها من غيره عليه السلام في كونه مرجع الاصول
الصحيحة والمسائل الحقة الفرعية وايضا المعتزلة الذين هم من قدماء المتكلمين في علم الكلام قد اعترفوا بذلك كما يرشد اليه كلام ابن
ابي الحديد المعتزلي في شرح نهج البلاغة حيث قال فيه جملة كلامه وما اقول في رجل تعزى اليه كل فضيلة وتنتمي اليه كل فرقة وتتجاذبه
كل طائفة فهو رئيس الفضائل وينبوعها وابو عذرها وسابق مضمارها ومجلي حلبتها كل من برع فيها بعده فمنه اخذ وله اقتفى وعلى مثاله احتذى
انتهى فانكار هذا الناصب الشقي لا يقدح في المقصود كما لا يخفى ولعله اراد بالي الحسن المشتهر بالشقي الشارح من تردد به المردود الملك
معتقدات وقد علم في تضاعيف هذا الكتاب وفي غيره من فصول الخطاب مبلغ جهلهم ودركهم عن فقه الاحكام والملك
الملك العلام فكان ينبغي ان يستحي عن الاشارة اليهم في هذا المقام واذا كان علي عليه السلام اعلم الامة فهو اولى وارضى بالامامة
من غيره لقبح تقديم المفضول على الفاضل وهل يحسن من ذي بصيرة وقادة والمعية نقادة وفراسة مشرقة وفطرة مضيئة ان
ثاقبة ورأي صائب ان يقدم على من صدر عنه علوم زاهرة واعلام باهرة وآيات ناطقة ومعجزات ظاهرة قد دعت الاسلام
الى عبد يسير منقطع لا يعلم معنى الاب والكلالة من القرآن ويسأل عن الله اين هو فيقول في السماء على العرش ثم جعل الله على
الاسور عليه ما يجوز على الاجسام والله متعال عن ان يكون له مكان او في مكان او يليق ان يفضل عليه من عرف منه بسبعين
ردة على عليه السلام عن خطائه باته لولا علي لهلك عمر وكما قال ابن عباد رحمه الله شعر هل مثل فتواك اذ قالوا مجاهرة
لولا علي هلكنا في فتاوينا وكان يتعوذ من معضلة ليس لها ابو حسن عليه السلام وقد بان كل الناس افقه منه حتى المخدرات
الحجال وانه في ايام خلافته صعصعة بن صوحان يعنفون شبابه ومقصرهم عن ادراك اسرار الشكيك عن
معاهدتها لذلك ثلث مرات بعبارة واضحة في مقصودها الى ان نبهه كعب بن سور بذلك فتعقل وحل جواب سؤالها
ثم استحسن ما اجاب به كعب عن سؤالها الباطل وولاه قضاء البصرة واستمر عليه سوء فهمه مع جهله الا يرى ان تقديم قليل العلم
على مثل الشافعي وابي حنيفة قبيح جدا وكذا لو استوزر الملك رجلا لا بصيرة له بعلم السياسة وتدبير احوال الجمع العقلاء
فعله وقد قال الله تعالى قل هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون انما يتذكر اولوا الالباب وقال ابو علي بن سينا في
الشفا في فن الطلبة ينبغي ان يكون المشير بصيرا ابعد ارجحية كل الكل وباحوال اهل التفصيل واهل الترويهم يفتشون بما ينظر به
شمل المصلحة فهذا الحكيم كما ترى كلامه ويجب من طريق العقول الصحيحة والحكمة القديمة ان لا يقدم المفضول الا العالم بجامع
الامور العادية لفنون المسائل وما نطق به القرآن وشهد بصحته صريح العقل ووجيه الحكم فلا سبيل الى الاطلاق ثم ينبغي
ان ينبه عليه في هذا المقام ان افضل المستفاد من صيغة افعل التفضيل كاعلم ونحوه في اصل اللغة بمعنى الزيادة يقال فضل الشيء يفضل
اي زاد عليه تفاضل تجاوز وفضل اي ذو كمال في العلم وغيره ويجيء ايضا بمعنى الخرق قال الله تعالى وفضل الله المجاهدين باموالهم و
انفسهم على القاعدين درجة اي زادهم في الاجر وقال تعالى الرجال قوامون على النساء بما فضل الله بعضهم على بعض
من امور المعاد وبه العقل والرأي وقيل المراد مطلق اراد به جميع ما اختص به الرجال على النساء من الزيادة في الميراث والشهادة
وغير ذلك فعلى هذا القول الفاضل هو الزائد والافضل هو الحظوة الزائدة بين متعلقه فضل الشيء على وزن فعل يستعمل على افعل
احدهما التفضيل فيقع فيه الشركة وزاد الفاضل فيه بتخصيصه وتلك المزية اما في نفس ما اشتركا فيه كما يقال
شجاع اشجع منه او زيادة بمزية اخرى لم يحصل للمفضل كمن يزيد على الشجاعة بالفصاحة والقسم الثاني تفضيل الذي
يقع فيه الشركة كقوله تعالى خير مكانا واحسن مقيلا فهذه مفيدة ومع الاطلاق يراد به الزيادة في اصل المشترك فيه

من النهار والشمس ومنها اولئك باليق الصفات من علم وكرم وشجاعة وزهد وورع وقضاء الحوائج لك بمن علي عليه السلام و
جاي بكوم بحر لهذا ذلك ان يقال علي افضل من ابي بكر ولهذا قال علي عليه السلام من فضلني على ابي بكر جلدته جلد المفتري
عن علي عليه السلام ان مفضله على ابي بكر وعمر قد افترى عليهما بما ليس فيهما من الفضل وقد ذكر الشاعر حيث يقول **شعر**
يا قول مولاي افضل منهما ‡ لكن باللذي فضلته منتقصا ‡ الم تر ان السيف يزري بحده ‡ متى قلت هذا السيف امضى من العصا
وبهذا المعنى اقسم بالله تعالى عبد الرزاق بن همام الصنعاني احد الثقات المشهور عند نسبة مذهب الى التفضيل
اليه بقوله والله ما انشرح صدري قط ان افضل عليا على ابي بكر فافهم وافضل يستعمل على ثلثة اوجه يستعمل مع
من كقولك زيد افقه من عمرو ومعناه يزيد فقهه على فقهه ويستعمل مع الالف واللام ومضافة كقولك زيد افضل القوم
بمعنى القوم لكن فضله يزيد على افضلهم وقد روى الجمهور عن النبي صلى الله عليه وآله انه قال لابنته فاطمة عليها
السلام زوجتك اعظمهم حلما واقدمهم سلما واحكمهم علما وهذه الكلمات النبوية تدل على ان افعل ههنا يقتضي تفضيل علي عليه السلام
على غيره وان كان مساويا له في الانسانية والمعنى الذي صار لاجله افضل منهم هو بلوغه غاية الحكمة وادراك العلوم
الدينية علما وعملا وهذا الالف في اعظمهم واقدمهم واعلمهم ينوب الف التفضيل وقد نقل عن سيبويه فيجب ان يكون الالف في
صفات علي عليه السلام دالة على افضليته على سائر القرابة والصحابة وهو المطلوب **قال** المصنف رفع الله درجته وعلم الفصاحة
اليه منسوب حتى قيل في كلامه انه فوق كلام المخلوق ودون كلام الخالق ومن كلامه تعلم الفصحاء قال ابن نباتة حفظت
مائة خطبة ففاضت ثم فاضت واما المتكلمون فاربعة معتزلة واشاعرة وشيعة وخوارج وانتساب الشيعة اليه معلوم
والخوارج كذلك فان فضلاءهم رجعوا اليه واما المعتزلة فانهم انتسبوا الى واصل بن عطا وهو تلميذ ابي هاشم عبد الله وهو تلميذ ابيه
محمد بن الحنفية وهو تلميذ ابيه علي عليه السلام واما الاشاعرة فانهم تلامذة ابي الحسن علي بن بشر الاشعري وهو تلميذ ابي علي الجبائي
وهو من مشايخ المعتزلة انتهى **وقال** الناصب خفضه الله لا شك في فضل امير المؤمنين في العلم والفصاحة والاسرار والحكم
التي لم يطلع عليها احد غيره واما ما ذكره من رجوع طوائف اهل الكلام اليه فان اراد به ان اصول كلامهم ماخوذ منه فهذا يوجب
ان اصول عقائد الخوارج والمعتزلة والاشاعرة ماخوذ من امير المؤمنين وما كان ماخوذا عنه يكون حقا وهذا لا يوافق مذهبه
وان اراد انهم ينتسبون اليه بلا اخذ العلم والعقيدة فلا يثبت هذا افضليته فيما اراد به انتهى **واقول** فيه اولا ان علم امير المؤمنين
عليه السلام لم يكن بالتوغل والتحصيل المتعارف كما توهم ان نسبه بل كان بالتاييد من الله تعالى ورسوله ولهذا فاق في كل علم الكل و
السلام الكل في كل وثانيا ان ما ذكره من الترديد مردود بتعيين الشق المراد كما اشرنا اليه سابقا انهم ينتسبون اليه عليه السلام
في اصول العقائد الحقة من معرفة وجود الباري ووحدانيته وصفاته وافعاله ومعرفة النبي وما جاء به مما لا يستقل العقل باثباته
من امور المبدأ والمعاد وهذا كما يقال ان محمد بن الحسن وابا يوسف من تلامذة ابي حنيفة ينتسبون اليه مع ظهور مخالفتهما له في
كثير من المسائل الفرعية كما لا يخفى على من نظر في كتبهم الفقهية فكذا لا يلزم فيما نحن فيه ان يكون ما احدثه المعتزلة والاشاعرة و
الخوارج من عند انفسهم سيما ما احدثه الخوارج بعد الخروج على علي عليه السلام ومروقهم من الدين حتى القول بالتبري عنه عليه
السلام ماخوذا عنه عليه السلام فيقول شيخ نحوي مثل هذا الناصب الجاهل الغبي انه يلزم ان يكون ما احدثه بنو اسرائيل
بعد ذلك من اعتقاد الوهية العجل وحقية السامري ونحو ذلك ايضا مقتبسا من موسى عليه السلام وايضا من البين ان
الفرق المتكثرة البالغة الى ثلث وسبعين فرقة من امة نبينا صلى الله عليه وآله منتسبون اليه متمسكون بدينه وكل فرقة
تدعي انها على ما عليه النبي صلى الله عليه وآله وعلى اصحابه الاخيار ولا يلزم من اختلافاتها [illegible]
المنتسبين من شكاة نبوته ان يكون قائلين بان معتقداتهم الباطلة ايضا دينا وهو موافق لما عليه النبي وآله واصحابه بل
المقصود ان الحق منها في نفس الامر موافق لما عليه النبي صلى الله عليه وآله وسلم وآله عليهم السلام واصحابه رضي الله
عنهم ومعلوم ان هذا الناصب الشقي حقيق في غباوته وكودنته ولجاجه فهمه المدارك عن جانب المقصود الصحيح من الكلام

[illegible]
كما زعم هذا الناصب الغبي وهل هذا
الا مثل ان يقول احد ان علوم بني اسرائيل
كانت مقتبسة من نبيهم موسى عليه السلام مع

الى غير بان يبتدر على وجه البغوي الميشوم المستقر في اسفل دركات السقر **شعر** على بخت القوافي من معادنها * والعلى كرم
بغيهم البقر * **قال** المصنف رفع الله درجته واما علم الطريقة فان جميع الصوفية وارباب الاشارات والحقيقة يسندون
الخرقة اليه واصحاب الفتوة يرجعون اليه وهو الذي نزل عليه جبرئيل عليه السلام يوم بدر ينادي لا سيف الا ذو الفقار
ولا فتى الا علي * وقال النبي صلى الله عليه وآله انا الفتى بن الفتى اخو الفتى اما انه الفتى لانه سيد العرب واما انه ابن الفتى
فلانه ابن ابرهيم الذي قال الله تعالى فيه فتى يقال له ابرهيم واما انه اخو الفتى فلانه اخ علي الذي قال جبرئيل فيه لا فتى الا علي
انتهى * **وقال** الناصب خفضه الله اقول ما ذكر ان الصوفية يرجعون اليه البتة بيان ضلالهم عن صدر الكتاب ان الصوفية
هم تاركو الصلاة والمعتقدون للحلول والاتحاد وكيف يجوز نسبتهم الى امير المؤمنين عليه السلام وهذا علمهم وعقيدتهم ثم ان
انتساب الخرقة لا يوجب اخذ العلم واخذ العلم هو المدعى وغاية الجهالة هذا الرجل لا يعرف ما يقول وهو كالناقة العشواء يخبط في
حشيش انتهى * **واقول** اولا ان من شنع عليهم المصنف في صدر الكتاب في بحث عدم جواز الحلول على الله تعالى اهل الحلول من المتصوفة
معروفون بانهم القائلون بالمقصود منه التكليف في الامر والمراد [illegible] من صوفية الجمهور من اهل السنة [illegible] ثانيا ان ما ذكره ونقول ثم
في ان شارح منهاج الفقه للنووي حيث قال في بحث الوصايا من شرحه المسمى بنجم الوهاج ومن كان من هؤلاء الصوفية
كابن العربي والقطب القونوي والعفيف التلمساني فهؤلاء ضلال جهال خارجون عن طريقة الاسلام فضلا عن العلماء الاعلام انتهى
وثالثا ان المراد بالخرقة ههنا العلوم الدينية والحقائق الالهية المخصوصة بعلي عليه السلام دون غيره من الاولياء من اهل
البيت كالنبوة بالنبي صلى الله عليه وآله وقد صرح بذلك الغزالي والشيخ محي الدين الاعرابي في تصانيفهما وقال السيد الفاضل حيدر
بن علي الحسيني العبيدي الآملي قدس سره في كتاب جامع الاسرار ومنبع الانوار ان سر المنقول من امير المؤمنين واولاده المعصومين
عليهم السلام الى تلامذتهم ومريديهم وهو عند العوام من الصوفية وغيرهم موسوم بالخرقة وعند الخواص بسر الولاية فالذي عند
العوام ان خرقة التصوف كانت لآدم عليه السلام وهو لبس من يد جبرئيل عليه السلام باذن الله تعالى وامره وكان من جنس [illegible]
وغيره ووصلت منه الى ولده شيث عليه السلام بالارث الصوري ومن شيث الى اولاده ومنهم الى نوح عليه السلام ومن نوح الى [illegible]
ومنهم الى ابرهيم عليه السلام ومن ابرهيم الى محمد صلى الله عليه وآله ومنه الى علي عليه السلام ومن علي الى اولاده وتلامذتهم
ومريديهم وهذا الترتيب ليس بصحيح ولا معقول لان الخرقة عند الخواص هي سر الولاية الذي كان للنبي صلى الله عليه وآله [illegible]
لقوله كنت نبيا وآدم بين الماء والطين وانتقل منه الى آدم بطريق العارية على سبيل الوصية ومن آدم الى ولده شيث [illegible]
الحقيقي المعنوي ومن شيث على الترتيب المذكور الى محمد صلى الله عليه وآله ومنه الى علي عليه السلام ومن علي الى اولاده [illegible]
وتلامذته وكذلك ينتقل من بعضهم الى بعض واما الخرقة الصورية من الصوف او القطن او غيرهما ليست الا مثل [illegible]
الولاية في الشخص فكانه استعارة ومجاز لتفهيم اهل الصورة واهل الظاهر والا نسبة هذا المعنى الى الخرقة كنسبة لباس [illegible]
الى التقوى في قوله تعالى وريشا ولباس التقوى وكذلك حال الفتوة والعقد المنسوب الى امير المؤمنين عليه السلام فانها
معنوية واخذ اهل الصورة بالصورة ثم لبسوا عليها غافلين عن معناها واكثر الاوضاع المشهورة في العالم عند الصوفية وغيرهم
انتهى و[illegible] من تلك الاوضاع حتى اليد منه سيما النبي صلى الله عليه وآله والامام علي عليه السلام فقد علم بما ذكرنا ان الناصب
الفلاح لا يعرف شيئا من العرف والاصطلاح ولا فرق بين الافساد والاصلاح فيعوي كالكلب الكلب على امير المؤمنين [illegible]
وكانه سمع قول الحسن بن عبد المطلب **شعر** ملعون تابت الآن وقد خرب * وملعون يا كلب الآن وقد [illegible] *
ان الناصب [illegible] بل خرب * وتعقد العز او خطرت * فيا [illegible] * وافرب له يجار ابن الحرب *
لهم الشؤم قد [illegible] * جزى الله [illegible] فيما قد تشتعل جر الكلاب العاويات وقد [illegible] * **قال** المصنف رفع الله درجته
واما جميع الصحابة فقد رجعوا اليه في الاحكام واستفادوا منه ولم يرجع هو الى احد منهم في شيء البتة وقال عمر [illegible]
في عدة مواطن لولا علي لهلك عمر حيث رده من خطاء كثير انتهى * **وقال** الناصب خفضه الله اقول رجوع الصحابة [illegible]

الى اولاده ومنهم الى
صح

المفتوح عمر بعيد لانه كان من مفتي الصحابة والرجوع الى المفتي من شأن المستفتين وان رجوع عمر اليه كرجوع الائمة والولاة الى العلماء
علماء الامة وما ذكره من قوله لولا علي لهلك عمر فهو من فضايل عمر انه لم يعصر به وانصافه وتواضعه انتهى واقول
لا يخفى ما في كلام الناصب الشقي ان الصحابة بعد استوائهم مع علي عليه السلام في تحصيل الاستنباط والافتاء فلو ثبتوا نسب الافتاء
اليه عليه السلام تنبيها لاهل الفهم وعلى العامة كما عينوا شريح وامثاله للقضاء لذلك كما يتعارف في بلاد الحنفية والشافعية
والمالكية من تعيين واحد للافتاء واخر للقضاء مع وجود من هو اعلم منهما واكثر اختلاف كل الاستفتاء والافتاء منه عليه
السلام انما كان في غوامض المسائل الذي لم يكن من شأن صنف غيره من الصحابة ولو ادى الى السماء انتهى واستنباطها
وعلم جفاياتها كما اشار اليه المصنف بعد ذلك بقوله من الاحكام الغريبة التي يستحيل ان يهتدي اليها من سئل عن الكلالة
والاب فلم يعرفهما الخ واما ما ذكره في توجيه قول عمر لولا علي لهلك عمر فان اراد به انه قد صدر عنه مثل تلك الكلمة في
المقام على وجه التواضع من غير افادة علي عليه السلام الحق له وقلع شبهة جهله وخطائه عنه بل كان الحق في ذلك
المقام مع عمر فهذا التواضع حرام وان اراد ان ذلك التواضع كان لافادته الحق له وللتنبيه على مواضع جهله وخطائه فقد
ثبت الافضلية وصار تواضع الناصب لغوا قال المصنف رفع الله درجته وفي مسند احمد بن حنبل لم يكن احد
من اصحاب النبي صلى الله عليه وآله يقول سلوني الا علي بن ابي طالب وفي صحيح مسلم ان عليا عليه السلام قال على المنبر
سلوني قبل ان تفقدوني سلوني عن كتاب الله عز وجل فما من آية الا واعلم حيث نزلت بحضيض جبل او سهل ارض
سلوني عن الفتن فما من فتنة الا وعلمت كبشها ومن يقتل فيها وكان يقول سلوني عن طرق السماء فاني اعرف بها من
طرق الارض وقال علي عليه السلام علمني رسول الله صلى الله عليه وآله الف باب من العلم في كل باب الف باب وقضايا عجيبة
يحصى كثرة الدراهم على اصحاب الارغفة وبسط الدية على القامصة والقارصة والناخسة والحاق الولد بالقرعة وصوبه
النبي صلى الله عليه وآله والامر بشق الولد نصفين حتى رجعت المدعيان الى الحق والامر بضرب عنق العبد حتى رجع الى
الحق وحكمه في ذي الراسين بايقاظ احدهما واستخراج حكم الخنثى واحكام البغاة قال الشافعي عرفنا احكام البغاة من
علي عليه السلام وغير ذلك من الاحكام الغريبة التي يستحيل ان يهتدي اليها من سئل عن الكلالة والاب فلم يعرفهما وحكم
فيهما بانه تقضيه انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول ما ذكره من الاقضية والاحكام التي قضى فيها امير المؤمنين كرم الله وجهه
فمما لا ريب فيه وهذا شأنه وهو مشتهر فيه واما قول سلوني فهذا من وفور علمه كالبحر الزاخر الذي يتموج بما فيه ويريد ان
يفيد السائل وهذا ليس من باب النزاع حتى يقيم فيه الدلايل واما قوله من سئل عن الكلالة والاب فلم يعرفهما فهو من الطعن
وسيجيء جوابه في محله ان شاء الله تعالى واقول فيه مقامان احدهما ما ذكره المصنف من تفرد علي عليه السلام بقول سلوني
وتفرده بالتصدي لها عن غيره والثاني جهل غيره بالمسائل الذي لا يشكل لاحد عالم من اهل الدين الجهل بها فضلا عن التصدي للخلافة
والناصب اغمض عن جواب الاول رأسا واحال جواب الثاني على ما سيذكر في المطاعن وسنبين ما فيه في موضعه
ان شاء الله تعالى قال المصنف رفع الله درجته المطلب الثالث الاخبار بالغيب وقد حصل منه في عدة مواطن فمنها قوله
على المنبر سلوني قبل ان تفقدوني فوالله لا تسألوني عن فتنة تضل مائة وتهدي مائة الا انبأتكم بناعقها وسائقها
الى يوم القيمة فقام اليه رجل فقال اخبرني كم في راسي ولحيتي من طاقة شعر فقال علي عليه السلام والله لقد حدثني
خليلي رسول الله صلى الله عليه وآله بما سألت عنه وان على كل طاقة من شعر راسك ملكا يلعنك وان على كل طاقة شعر
لحيتك شيطانا يستفزك وان في بيتك لسخلا يقتل ابن رسول الله ولولا ان الذي سألت عنه يعسر برهانه لاخبرت
به ولكن آية ذلك ما نبأت به من لعنتك وسخلك الملعون وكان ابنه في ذلك الوقت صغيرا وهو الذي تولى قتل الحسين
واخبر بقتل ذي الثدية من الخوارج وعدم عبور الخوارج النهر بعد ان قيل له قد عبروا واخبر بقتله
جويرية بن مسهر وصلبه فوقع في ايام معوية وبصلب ميثم التمار وطعنه بحربة عاشر عشرة واراه النخلة التي يصلب

اقلاع باز ایستادن ... صراح

الكبش سيد القوم ... صراح

ایقاظ بیدار کردن صراح

قود کشیدن صراح

على جذع فانه تفعل بك ذلك عبيد الله بن زياد ويقطع يديك ورجليك ويصلبك ففعل ذلك به وقتل بغير
وقتله الحجاج وبافعال الحجاج التي صدرت عنه وجاء رجل اليه فقال خالد بن عرفطة قد مات فقال عليه السلام
لم يمت ولا يموت حتى يقود جيش ضلالة صاحب لوائه حبيب بن حمار فقام رجل من تحت المنبر فقال يا امير المؤمنين اني لك
شيعة ومحب فقال من انت قال انا حبيب بن حمار قال اياك ان تحملها ولتحملنها فتدخل بها من هذا الباب
واومأ بيده الى باب الفيل فلما كان زمان الحسين عليه السلام جعل ابن زياد خالد بن عرفطة على مقدمة عمر بن سعد
وحبيب بن حمار صاحب رايته فسار بها حتى دخل من باب الفيل وقال للبراء بن عازب يقتل ابني الحسين وانت حي
لا تنصره فقتل الحسين عليه السلام وهو حي ولم ينصره ولما اجتاز بكربلاء في وقعة صفين بكى وقال هذا والله مناخ ركابهم
وموضع قتلهم واشار الى ولده الحسين واصحابه واخبر بعمارة بغداد وملك بني العباس واحوالهم واخذ المغول الملك منهم وبسبب
هذا الخبر سلمت الحلة والكوفة والمشهدان من القتل في واقعة هلاكو لانه لما ورد بغداد كاتبه والد العلامة والسيد ابن طاوس
والفقيه ابن ابي العز وسألوا الامان قبل فتح بغداد فطلبهم فخافوا فمضى والدي رحمه الله اليه خاصة فقال كيف اقدمتم
على المكاتبة قبل الظفر فقال له والدي لان امير المؤمنين عليه السلام اخبر بك وقال انه يرد الترك على الاخير منهم
يقدمهم ملك يأتي من حيث بدأ ملكهم جهوري الصوت لا يمر بمدينة الا فتحها ولا ترفع له راية الا نكسها الويل الويل لمن
ناواه فلا يزال كذلك حتى يظفر والاخبار في ذلك كثيرة انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول من ضروريات الدين ان علم
الغيب مخصوص بالله تعالى والنصوص في ذلك كثيرة وعنده مفاتح الغيب لا يعلمها الا هو ويعلم ما في البر والبحر الاية ان الله
عنده علم الساعة وينزل الغيث الاية فلا يجوز لغير الله تعالى ان يقال انه يعلم الغيب ولهذا لما قيل عند رسول الله صلى
الله عليه وآله في رجز وفينا نبي يعلم ما في الغد انكر على قائله وقال دع هذا وقل غير هذا وبالجملة لا يجوز ان يقال ان
فلان يعلم الغيب نعم الاخبار بالغيب بتعليم الله تعالى جائز وطريق هذا التعليم اما الوحي او الالهام عند من يجعله طريقا الى
علم الغيب فلا شك ان امير المؤمنين اخبر بالغيبات فلا يبعد ان يقال انه كان يعلم بتعليم من الله اما بالالهام او بالسماع
من رسول الله صلى الله عليه وآله وبعض الناس على انه كان يعلم الغيب بالعلم الموسوم بالجفر والجامعة وهو ايضا
تعليم الله تعالى فكان ينبغي له ان يبين حقيقة هذا ولا يطلق القول بالاخبار بالغيب فانه يوهم ان البشر يكون له الاخبار بالغيب
واما ما ذكر من الاخبار بوقائع خروج الترك وخراب بغداد فقد جاء في بعض الاحاديث الاخبار عنه وهو بتعليم الله تعالى
كما يقتضيه نصوص الكتاب وضرورة الدين انتهى **اقول** ما ذكره الناصب يرجع الى مناقشة لفظية ومع هذا لم يقل احد
ان امير المؤمنين عليه السلام يعلم الغيب حتى يكون منافيا لمدلول الاية بل قال انه اخبر بالغيب فعبر بالعدول عن ذلك الى
الاعلام بان ذلك بتعليم الله تعالى والحاصل وبالجملة انا لا ندعي انه عليه السلام كان يعلم الغيب بل المدعى انه كانت نفسه
مستعدة لان تنتقش بالامور الغيبية بواسطة فيض جود الله تعالى وان يطالع اللوح المحفوظ كما ذكره الشيخ ابن حجر العسقلاني
في شرح صحيح البخاري في شأن ابن الحسن عليه السلام في حالة الرضاع وعبر بالاستنباط من الجفر والجامعة الذي يختص به
دون غيره ونفرق بين علم الغيب الذي لا يعلمه الا الله تعالى وبين ما ادعيناه فان المراد بعلم الغيب هو العلم الذي لا يكون
من سبب يفيده وذلك انما يصدق على الله تعالى اذ كل ما علم من عداه تعالى فهو مستفاد من جوده اما بواسطة او بغير واسطة
فلا يكون علم غيب وان كان اطلاعا على امر غيبي لا يناله اهل الاطلاع عليه من كل الناس بل يختص بنفوس خصت بعناية الهية
كما قال تعالى عالم الغيب فلا يظهر على غيبه احدا الا من ارتضى من رسول الاية فليتأمل ليتضح ان مطالب هذا النفس من كان
علي عليه السلام ومن كان دون ما له السؤال والفهم مخدرات الحجال **قال** المصنف رفع الله درجته

المطلب الرابع

في الشجاعة قد اجمع كافة الناس على ان عليا عليه السلام كان اشجع الناس وتعجب الملائكة من حملاته وفضل النبي صلى الله عليه وآله
قتله عمرو بن عبد ود على عبادة الثقلين ونادى جبرئيل لا سيف الا ذو الفقار وروى الجمهور ان المشركين كانوا اذا ابصروا

... ثم الحرب عند بعضهم الى بعض انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول شجاعة امير المؤمنين امر لا ينكره الا من انكر
وجود الروح النباتات في السماء او حصول ودع السمك في الماء مقدام ذا الابطال بحر لثبات اذ للملاحم بهم وهذا مما يسلمه الجمهور
ليس هذا محل النزاع حتى يقام عليه الدليل انتهى **واقول** كلام الناصب كما صرح في اختصاص امير المؤمنين عليه السلام بالاشجعية
فضيلة على غيره دون اصل الشجاعة وقد اقام الدليل عليها فان سلمه الجمهور كما قال هذا الناصب وقد ثبت المدعى والحمد لله
على الوفاق وان لم يسلموا ذلك وعاندوا فضحوا انفسهم بالمكابرة على الضروريات والمتواترات والاجماعيات وسيجئ ذكر
ما هو من تفاصيل شجاعته في غزوات النبي صلى الله عليه وآله ما ينسد به باب المكابرة وطريق المنازعة والمشاجرة **قال**
المصنف رفع الله درجته **المطلب الخامس** في الزهد لا خلاف في انه كان ازهد اهل زمانه طلق الدنيا ثلثا قال قبيصة بن جابر ما
رأيت في الدنيا ازهد من علي بن ابي طالب كان قوته الشعير غير المادوم لم يشبع من البر ثلثة ايام قال عمر بن عبد العزيز ما
علمنا ان احدا كان في هذه الامة بعد النبي صلى الله عليه وآله ازهد من علي بن ابي طالب وروى اخطب خوارزم عن عمار بن ياسر
قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يقول يا علي ان الله تبارك وتعالى زينك بزينة لم يزين العباد بزينة احب
اليه من زهدك في الدنيا والاخرة وبغضها اليك وحبب اليك الفقراء فرضيت بهم اتباعا ورضوا بك اماما يا علي
طوبى لمن احبك وصدق عليك والويل لمن ابغضك وكذب عليك اما من احبك وصدق عليك فاخوانك في دينك
وشركاؤك في جنتك واما من ابغضك وكذب عليك فحقيق على الله ان يقيمه مقام الكذابين انتهى **وقال** الناصب
خفضه الله اقول اما زهد امير المؤمنين عليه السلام فهو مسلم عند الجمهور ولو اخذنا في الحكايات الدالة على زهده لما
وسعه مجلدات لجعلنا اطال الكتاب وهذا الرجل يزعم ان اهل السنة والجماعة ينكرون فضائل امير المؤمنين عليه السلام
وهل ذلك الا لينكر فضائل الشمس الخفافيش انتهى **واقول** الكلام في الازهدية المستلزم للافضلية لا في اصل
الزهد الذي وصفوا به سلمان وابي ذر واهل الصفة حتى ابو هريرة فان صح ما ذكره الناصب من عدم انكار اهل السنة لذلك
تم الوفاق **قال** المصنف رفع الله درجته **المطلب السادس** في الكرم لا خلاف في انه عليه السلام كان اسخى الناس كما
نزل الله في حقه ومن الناس من يشري نفسه ابتغاء مرضات الله وتصدق بجميع ما له في عدة مواضع
وطوى ثلثة ايام وكان يعمل بيده في حديقة ويتصدق بها انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول جود
امير المؤمنين عليه السلام اشهر من سخاء البحر والسحاب واظهر من موج القاموس بالعباب فهو اسخى من مدرار الهواطل
وانثر على الرمال واجود من سيل دمث يسيل بين الجبال انتهى **واقول** الظاهر ان من كان اسخى من مدرار الهواطل
كان اسخى من ابي بكر وعمر وعثمان وامثالهم بمراتب لا تحصى فان صح الناصب اعترافه بذلك اعترف انه اجود كما تقتضيه طريق
الانصاف ثم الوفاق والا فقد اثبت المسكونة صحة على رغم انف الناصب المرتاب ولم يلحق كلامه بالجواب **قال** المصنف
رفع الله درجته **المطلب السابع** في استجابة دعائه كان رسول الله صلى الله عليه وآله قد استعد به مطلب باهلة على
دعائه يوم المباهلة ولم يحصل هذه المرتبة لاحد من الصحابة ودعا عليه السلام على انس بن مالك لما استشهد على قول
رسول الله صلى الله عليه وآله من كنت مولاه فعلي مولاه واعتذر بالنسيان فقال اللهم ان كان كاذبا فاضربه ببياض لا تواريه العمامة
ومن تقاعد عن العزيز بالعمى لاجل نقل اخباره الى معوية فعمي وردت الشمس عليه مرتين لما دعا بهما ودعا بزيادة الماء لاهل الكوفة
لما خافوا الغرق فنقص حتى ظهرت الحيتان فكلمت الا الجري والمارماهي والزمار فتعجب الناس من ذلك واما حسن
الخلق فبلغ فيه الغاية حتى نسبه اعداؤه الى الدعابة وكذا الحلم قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم لفاطمة عليها السلام
لقد زوجتك من اقدم الناس سلما واكثرهم علما واعظمهم حلما انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول ما ذكره
من المطالب من استجابة دعاء امير المؤمنين فهو امر لا ينكر لان يرتاب فيه واذا لم يكن دعاء سيد الاولياء مستجابا فمن
يستجاب له الدعاء واما ما ذكر ان النبي صلى الله عليه وآله استعد بدعائه فقد ذكرنا سر هذا الاستعداد والاشتراك

مقدام بالكسر مرد بيباك صراح
ادام بالكسر نان خورش صراح
العباب معظم الماء وكثرته قاموس
دعابه بالضم مزاح كردن صراح

في الدعاء في المباهلات هذا من عادات اهل المباهلة ان يشارك القوم والنساء والاولاد في الدعاء ويؤمنون فيه ابن النبي صلى الله
عليه وآله استشهد برسالته لاحتياجه الى ذلك الاستشهاد وهذا باطل عقلا ونقلا اما عقلا فلان النبي صلى الله عليه وآله
لا شك مستجاب الدعوة ومن كان مستجاب الدعوة فلا يحتاج الى استشهاد الغير واما نقلا فلان الاشتراك في الدعاء في
المباهلة لم يكن للاستشهاد لما ذكرنا واما ما ذكر ان امير المؤمنين عليه السلام استشهد من انس بن مالك فلم يشهد
بالنسيان فدعا عليه فالظاهر ان هذا من موضوعات الروافض لان خبر من كنت مولاه فعلي مولاه كان في غدير خم وكان
لكثرة سماع السامعين كالمستفيض لا تحتاجه الى الاستشهاد من انس وان فرضنا انه استشهد ولم يشهد انس لم يكن من
اخلاق امير المؤمنين ان يدعو على صاحب رسول الله صلى الله عليه وآله ومن خدمه عشر سنين بالبرص ووضع الرداء
ظاهر التعصب **اقول** استجابة دعوة النبي صلى الله عليه وآله خصوصا في مادة مخصوصة لا ينافي عند العقل توقفه على
شروط كاجتماع غيره معه ولولا مدخليتهم عليهم السلام في اجابة الله تعالى الدعاء لما طلب اشتراكهم بقوله اذا انا دعوت
فامنوا اي قولوا آمين ومعنى آمين اللهم افعل ذلك او استجب هذا الدعاء، واما ما ذكره من النقل فقد اشتمل على ما
بما ينبو العقل عنه لكن ما ذكره من عدم الاحتياج الى الاستشهاد مدفوع بان اكثر السامعين كانوا قريش واتباعهم
وقد اتفقوا على انكار حقه والنص الوارد في شأنه واخذ الخلافة منه كما مر فكيف لا يحتاج الى الاستشهاد من ابرار من
الانصار ويؤيد هذا ما حكاه الشهرستاني الاشعري في كتاب الملل والنحل عن النظام من رؤساء المعتزلة انه قال لا
امامة الا بالنص والتعيين ظاهرا مكشوفا وقد نص النبي صلى الله عليه وآله وسلم على علي عليه السلام في مواضع واظهره
اظهارا لم يشتبه على الجماعة الا ان عمر كتم ذلك وهو الذي تولى بيعة ابي بكر يوم السقيفة انتهى فتأمل واما استبعاده
عن اخلاق امير المؤمنين عليه السلام ان يدعو على صاحب رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وخادمه بالبرص
عليه فهو تصوف بارد لانه اذا لم يشهد انس لاظهار حق قرابة النبي صلى الله عليه وآله والدعاء عليه بنفسه فقد اخل بما يجب عليه
من محبتهم بنص القرآن المجيد وخلع ربقته عن متابعة النبي صلى الله عليه وآله واحبط الله عمله وشريعته فاستحق ان يعاقب
في الدنيا بالدعاء عليه بالمرض الساخرة وسيذوق وبال امره في الآخرة **قال** المصنف رفع الله درجته المطلب السابع
في الفضائل البدنية وينظمها مطالب **الاول** في العبادة لا خلاف في انه عليه السلام كان اعبد الناس ومنه تعلم
الناس صلاة الليل والادعية المأثورة والمناجاة والادعية في الاوقات الشريفة والاماكن المقدسة وبلغ
في العبادة الى ان كان يؤخذ النشاب من جسده عند الصلاة لانقطاع نظره عن غير الله تعالى بالكلية وكان مولانا
زين العابدين عليه السلام يصلي في اليوم والليلة الف ركعة ويدعو بصحيفته ثم يرمي بها كالمتضجر ويقول اني لي بعبادة
علي عليه السلام قال الكاظم عليه السلام ان قوله تعالى تراهم ركعا سجدا يبتغون فضلا من الله ورضوانا سيماهم
في وجوههم من اثر السجود نزلت في امير المؤمنين وكان يوما في حرب صفين مشتغلا بالحرب وهو بين الصفين يراقب
الشمس فقال ابن عباس ليس هذا وقت صلاة ان عندنا لشغلا فقال علي عليه السلام فعلى ما نقاتلهم انما نقاتلهم
على الصلاة وهو الذي عبد الله تعالى حق عبادته حيث قال والله ما عبدتك خوفا من نارك ولا شوقا الى جنتك
ولكن رأيتك اهلا للعبادة فعبدتك انتهى **قال** الناصب خفضه الله اول عبادة امير المؤمنين لا يقادر قدره
ولا يدانيه الزاهدون الملائكة عاجزون عن حمل اعبائها واهل القدس معترفون من عجائب صفاتها وكيف لا يكون
لعرفانه الناس بجلال القدس وجمال الملكوت ونشوق النفوس الى وصال عالم الجبروت واما ما ذكر انه عبد الله حق عبادته
فهذا لا يصح لان النبي صلى الله عليه وآله قال مع كمال عبادته ما عبدناك حق عبادتك والدليل على هذا ما ذكر في
حالة انتهى **اقول** كلام المصنف صريح في انه اراد ان عليا عليه السلام عبد الله تعالى حق عبادته من الوجه الذي
حيث جعل قوله قال ما عبدتك خوفا من نارك الخ تفسيرا وتعليلا لذلك ولم يرد انه عليه السلام عبده حق عبادته

ترشوس كرد
مراد

القسم الثالث

النشاب بكسر النون والنبل السهام
ق

مع وجوه كما وكيفا في أنواعها واشتمالها على أن ذلك ليس بعبد صدر عن مثله عليه السلام على قياس ما ذكره ابن حجر الناصبي في رسالته
... من أنه لما حج أبو حنيفة دخل الكعبة وقال يا رب عرفتك حق معرفتك وما عبدتك حق عبادتك فإن
أبو حنيفة عرفتك حق معرفتك مع ما نسب إلى النبي صلى الله عليه وآله سبحانك ما عرفناك حق معرفتك أنكر المجدد ... من
علي عليه السلام عبادته تعالى حق عبادته وإن كان المراد العبادة اللائقة بشأن ... من الأولياء فأي ... قال المصنف
رفع الله درجته المطلب الثاني في الجهاد إنما تشيدت مباني الدين وتثبتت قواعده وظهرت معالمه بسيف مولانا أمير المؤمنين
عليه السلام ... من شدة بلائه في الحرب ففي غزاة بدر وهي الداهية العظمى على المسلمين وأول حرب ابتلوا بها قتل صناديد قريش كالوليد
بن عتبة والعاص بن سعيد بن العاص الذي أحجم المسلمون عنه ونوفل بن خويلد الذي قرن أبا بكر وطلحة بمكة
قبل الهجرة وأوثقهما بحبل وعذبهما وقال رسول الله صلى الله عليه وآله لما عرف حضوره في الحرب اللهم اكفني نوفلا ولما قتله علي عليه السلام قال
رسول الله صلى الله عليه وآله الحمد لله الذي أجاب دعوتي فيه ولم يزل يقتل في ذلك اليوم واحدا بعد واحد حتى قتل نصف المقتولين وكانوا
سبعين وقتل المسلمون كافة وثلاثة آلاف من الملائكة المسومين النصف الآخر وفي غزاة أحد انهزم المسلمون عن النبي صلى الله عليه وآله ورمي
النبي صلى الله عليه وآله وضربه المشركون بالسيوف والرماح وعلي عليه السلام يدافع عنه فنظر إليه النبي صلى الله عليه وآله بعد
إفاقته من غشيته وقال ما فعل المسلمون فقال نقضوا العهد وولوا الدبر فقال اكفني أمر هؤلاء فكشفهم عنه وصاح صائح بالمدينة قتل
النبي صلى الله عليه وآله فانخلعت القلوب ونزل جبرئيل عليه السلام وقال لا سيف إلا ذو الفقار ولا فتى إلا علي وقال للنبي صلى الله عليه وآله
يا رسول الله لقد عجبت الملائكة من حسن مواساة علي لك بنفسه فقال النبي صلى الله عليه وآله ما يمنعه من ذلك وهو مني وأنا منه
ورجع الناس إلى النبي بعد علي عليه السلام ورجع عثمان بعد ثلاثة أيام فقال له النبي صلى الله عليه وآله وسلم لقد ذهبت بها عريضا
وفي غزاة الخندق أحدق المشركون بالمدينة كما قال الله تعالى إذ جاؤوكم من فوقكم ومن أسفل منكم ونادى المشركون بالبراز فلم يخرج سوى علي
عليه السلام وقتل أمير المؤمنين علي عليه السلام عمرو بن عبد ود قال ربيعة السعدي أتيت حذيفة اليمان فقلت يا أبا عبد الله إنا لنتحدث عن
علي ومناقبه فيقول أهل البصرة إنكم لتفرطون في علي فهل تحدثني بحديث فقال حذيفة والذي نفسي بيده لو وضع جميع أعمال أمة محمد صلى الله عليه وآله
في كفة الميزان منذ بعث الله محمدا إلى يوم القيامة ووضع عمل علي عليه السلام في الكفة الأخرى لرجح عمل علي عليه السلام على جميع أعمالهم
فقال ربيعة هذا الذي لا يقام له ولا يقعد فقال حذيفة يا لكع وكيف لا يحمل وأين كان أبو بكر وعمر وحذيفة وجميع أصحاب رسول الله صلى الله عليه
وآله يوم قتل عمرو بن عبد ود وقد دعا إلى المبارزة فأحجم الناس كلهم ما خلا عليا فإنه نزل إليه فقتله والذي نفس حذيفة بيده
لعمله ذلك اليوم أعظم أجرا من عمل أصحاب محمد صلى الله عليه وآله إلى يوم القيامة وفي يوم الأحزاب تولى أمير المؤمنين عليه السلام قتل
الجماعة وفي غزاة بني المصطلق قتل أمير المؤمنين مالكا وابنه وسبى جويرية بنت الحرث فاصطفاها النبي صلى الله عليه وآله وفي غزاة
خيبر ... أمير المؤمنين عليه السلام قتل مرحبا فانهزم الجيش بقتله وأغلقوا باب الحصن فعالجه أمير المؤمنين ورمى به وجعله جسرا
على الخندق للمسلمين وظفروا بالحصن وأخذوا الغنائم وكان يقلبه سبعون رجلا وقال عليه السلام والله ما قلعت باب خيبر بقوة جسمانية
بل بقوة ربانية وفي غزاة الفتح قتل أمير المؤمنين عليه السلام الحويرث بن نقيذ بن كعب وكان يؤذي النبي صلى الله عليه وآله وقتل جماعة
كثيرة وفي غزاة حنين استظهر النبي صلى الله عليه وآله بالكثرة فخرج بعشرة آلاف من المسلمين فعانهم أبو بكر وقال
لن نغلب اليوم من قلة فانهزموا بأجمعهم ولم يبق مع النبي صلى الله عليه وآله سوى تسعة من بني هاشم فأنزل الله تعالى ثم وليتم مدبرين ثم
أنزل الله سكينته على رسوله وعلى المؤمنين يريد عليا عليه السلام ومن ثبت معه وكان علي عليه السلام يضرب بالسيف بين يديه والعباس
عن يمينه والفضل عن يساره وأبو سفيان بن الحرث يمسك بسرجه ونوفل وربيعة ابنا الحرث وعبد الله بن الزبير بن عبد المطلب
وعتبة ومعتب ابنا أبي لهب فقتل أمير المؤمنين عليه السلام جمعا كثيرا فانهزم المشركون وحصل الأسر وابتلي عليه السلام بجميع الغزوات و
قاتل الناكثين والقاسطين والمارقين وروى أبو بكر الأنباري في أماليه أن عليا عليه السلام جلس إلى عمر في المسجد وعنده ناس
فلما قام عرض واحد بذكره ونسبه إلى التيه والعجب فقال عمر حق لمثله أن يتيه والله لولا سيفه لما قام عمود الإسلام وهو بعد أقضى الأمة

يحمل البينة ... ق
احجام: باز ماندن صراح
ايثاق: بند كردن صراح
المسومة المعلمة ... صراح
الانخلاع ... ص
... بر خويشتن صراح
... لكع ... ص
سبي: برده كرفتن صراح
عان: چشم كردن صراح
تيه: تكبر كردن صراح

وذو سابقتها وذو شرف فلا تقل لهذا انك القائل فيكم بامير المؤمنين من عشيرتك كرهنا على احد انه اشرس وحسبه بني عبد المطلب وحمزة سورة
براءة الى اهل مكة وكان النبي صلى الله عليه وآله وسلم انفذها مع ابي بكر فنزل عليه جبرئيل وقال ان الله يقرئك السلام ويقول انه لا يؤديها الا
انت او رجل منك فهذه القصة بعدها كتابة من شرف على عليه السلام وعلو رتبته والمتعلق كثير وهي من امر يوجب العلم بما هو عليه الشيخ ابو الحسن مع
ملكه وانه سليم القرب بكتب التي لم يذكر ان الشعير بغير لازم ومنهم على مرتبة الشاذ نبودمه المستاني عليهما السلام وكان كثير الصوم كثير الصلوة
مع شدة وقصصه في فتح باب خيبر وقد عجز عنه المسلمون وفضائله اكثر من ان يحصى انتهى **قال** الناصب خفضه الله اقول ما ذكره من
بلاء امير المؤمنين عليه السلام في الحروب مع رسول الله صلى الله عليه وآله فهذا امر لا شبهة فيه ولكن في اكثر الحروب بعض الصحابة
وهذا شيء مسلم لا كلام لاحد فيه وما ذكره من بلائه يوم بدر وانه قتل رجالا من صناديد قريش فهو صحيح وعوام من بارز في الصف يوم بدر
حين خرج عتبة وشيبة والوليد بن عتبة وطلبوا المبارز فخرج اليهم فتية من الانصار فقالوا انتم لا نبارزكم فنادوا ابا محمد اخرج الينا
اكفاءنا من قريش فقال رسول الله صلى الله عليه وآله يا عبيدة يا حمزة يا علي اخرجوا فخرجوا وبارز عبيدة بن الحارث عتبة وحمزة شيبة
وعلي الوليد فقتل علي الوليد وحمزة شيبة واختلف الضرب بين عتبة وعبيدة فعاونه علي وحمزة فقتلوا عتبة وهذا من بلائه
وتقدمه عليه السلام وكان امير المؤمنين فارسه واما ما ذكره من بلائه يوم احد فهو صحيح ولكن كان الصحابة رضي الله عنهم في ذلك اليوم
بلاء وكان طلحة بن عبيد الله صاحب البلاء في ذلك اليوم وكذا سعد بن ابي وقاص وابو دجانة وجماعة من الانصار واما ما ذكره من يوم
حنين وان ابا بكر عانهم فهذا من الكذب وكيف يعين ابو بكر اصحاب رسول الله صلى الله عليه وآله وكان هو في ذلك اليوم شيخ المهاجرين
وصاحب رأيهم وكيف يتكلم رجل من المسلمين اعجبته الكثرة فانزل الله تلك الاية واما ما ذكره ان عتبة ومعتب ابني ابي لهب وثقوا مع رسول الله
صلى الله عليه وآله يوم حنين فهذا من عدم علمه بالتاريخ والعلم ان عتبة قد مات عليه رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم
ليسلط الله عليه كلبا من كلابه فافترسه الاسد وذلك قبل الهجرة ومات في الكفر فكيف حضر مع رسول الله صلى الله عليه
وآله في غزوة حنين وهذا من جهله باحوال السابقين واما قصة سورة البراءة فقد ذكرنا حقيقته قبل هذا وان كان لاجل
ان العرب على عادتهم ما لا تتم الا بكون ابو بكر هو نائبه في اداء سورة براءة وهذا كلام لا يرتضيه احد من المسلمين ان مثل ابي بكر
شيخ المهاجرين وامين رسول الله صلى الله عليه وآله لا يثق عليه رسول الله في نبذ العهود وتبليغ سورة البراءة وهذا من غاية
تعصبه وجهله باحوال الصحابة انتهى **واقول** ان ما ذكره من انه خرج الى الابطال الثلثة الكفرة فتية من الانصار فقالوا
لا نبارزكم انما الظاهر انه اراد بذلك تمهيد عذر لتوقف ابي بكر وعمر وعثمان عن الخروج اليهم وترجيح الانصار عليهم انهم وان كانوا من
اهل الجهاد في سبيل الله لكن من حيث انهم شيوخ المهاجرين لم يبادروا الى الخروج مبادرة الانصار واما ما ذكره بقوله وكان
الصحابة في ذلك اليوم صاحب بلاء كطلحة الخ فقد فات الكلام في تفضيل علي عليه السلام في الشجاعة والجهاد على الخلفاء الثلثة الذين
فروا في ذلك اليوم وانهم تقدموا عليه من غير استحقاق فاثبات شجاعة طلحة وسعد لا يسمن ولا يغني من جوع كما لا يخفى ولو كان لابي بكر
وعمر شيئا في ذلك اليوم من الخوف والوجل كان ادل من ذلك وبالجملة فبلاء هؤلاء وقتالهم انما كان كحركة المذبوح حركة بغير جهد
دليلا وحيلة كما قال تعالى في سورة الاحزاب قد يعلم الله المعوقين منكم ولو كانوا فيكم ما قاتلوا الا قليلا واما ما ذكره من تكذيب المصنف في خبر اعانة ابي بكر
للقوم هنا فهو عين الكذب والمين كيف وقد ساعدنا في ذلك ابن ابي الحديد المعتزلي بقوله معرضا الى ابي بكر على ما يدل عليه
سياق كلامه **شعر** وعجبت انسانا من القوم كثرة ... فلم يغن شيئا ثم هرول مدبرا ... وضاقت عليه الارض من بعد رحبها
وللنفس حكم لا يدافع بالمرا وقال في ذلك بعض الصحابة الصحابة ابو بكر عانهم وعلي عانهم وقد اخبت بذلك الشارح
المعتزلي ايضا فقال وقد حضر النبي صلى الله عليه وآله في عشرة الاف من المسلمين فتعجب ابو بكر من كثرتهم وقال لن نغلب اليوم من
قلة فانهزموا بعد ساعة تلك الهزيمة فكان يقول رسول الله حوله وكان المسلمين لا يمكن ان يكون شيء منه صاحبه باختياره لسوء
شأنه فلا وجه لتعجبه من صدور ذلك من ابي بكر بقوله وكيف يعين ابو بكر اصحاب رسول الله صلى الله عليه وآله وهو في ذلك اليوم
شيخ المهاجرين الخ وبالجملة الاصابة بالعين انما يكون من رذالة الطبع وضيق العين الحاصل من قوة حرص الطبع

لكونه معروفاً بالنسب من اولئك الطوائف قريش كما اشرنا اليه سابقاً كان في الجاهلية معلن الفسق وفي الاسلام كريب الفعل
ابو سفيان الاموي الذي بايع بعد ما صار شيعي قوم لكن بعد ولد ابو بكر على ما كان بالحد الاجر من عبد الله بن جدعان
سيد بني امية على ان ينادي الاعراب في مائدته ولهذا ادري انه لما وصل خبر خلافة ابي بكر الى ابيه ابي قحافة استبعد
ذلك الخوف والا فلما ارتفعت ولا ارتفع بها وضعت واما ما ذكره من ان عتبة بن ابي لهب دعا عليه رسول الله صلى الله عليه
وآله فسلط الله عليه كلباً الى اخره فهو شيء رواه قاضي عياض المالكي في باب استجابة دعائه صلى الله عليه وآله وسلم كما
هو مذكور في صحاح القوم وقد صرح ابن عبد البر بخلافه في كتاب الاستيعاب موافقاً لما في ذلك الكتاب حيث قال
عتبة بن ابي لهب واسم ابي لهب عبد العزى ابن عبد المطلب بن هاشم القرشي الهاشمي اسلم هو واخوه معتب
يوم الفتح وقعت العباس فيما قال انهما لما اسلما سر رسول الله صلى الله عليه وآله باسلامهما ودعا لهما وشهد معه
حنين والطائف ولم يخرجا من مكة ولم يأتيا المدينة ولهما عقب عند اهل النسب انتهى وقال في ترجمة معتب بن ابي لهب
بن عبد المطلب بن هاشم القرشي له صحبة اسلم عام الفتح وشهد حنيناً مسلماً مع رسول الله صلى الله عليه وآله هو واخوه عتبة
بن ابي لهب يوم حنين واسم ابي لهب عبد العزى بن عبد المطلب بن هاشم وام معتب هذا ام جميل بنت حرب بن امية
حمالة الحطب امرأة ابي لهب انتهى واما ما ذكره من انه تحقق قصة سورة براءة قبل هذا فقد سبق منا الجواب عنه وكذا
البيت وهو من نسج العنكبوت واما تجرد حسن خلافة ابي بكر وتعيين مصنفه بشيخ المهاجرين وامين رسول رب العالمين فلا
يغني من جوع فهذا معلم الملكوت قد طرد عن ساحة قدس اللاهوت وبلعم بن باعوراء صاحب موسى عليه السلام قد نزل قدمه
عن البيت فما تلك بمعلم الصبيان ومن صحب النبي صلى الله عليه وآله لاغراض دنية سبق لها الى تبليغ والتيه وفقه

قال المصنف رفع الله درجته **القسم الثالث** في الفضائل الخارجية وفيه مطالب **الاول** في نسبه الحق الجامع
بين الجلالة في شرف النسب كما قال نحن اهل البيت لا يقاس بنا احد قال الجاحظ وهو من اعظم الناس عداوة لامير المؤمنين
صدق علي في قوله نحن اهل بيت لا يقاس بنا احد وكيف يقاس بقوم منهم رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم والطيبان
والمهذبان السبطان الحسن والحسين والشهيدان اسد الله حمزة وذو الجناحين جعفر وسيد الوادي عبد المطلب وساقي
الحجيج وحليم البطحاء والنجدة والخير فيهم والانصار انصارهم والمهاجر من هاجر اليهم ومعهم والصديق من صدقهم والفاروق
من فرق بين الحق والباطل فيهم والحواري حواريهم وذو الشهادتين لانه شهد لهم والخير الا فيهم ولهم ومنهم ومعهم وابان رسول الله
صلى الله عليه وآله اهل بيته بقوله اني تارك فيكم الخليفتين كتاب الله حبل ممدود من السماء الى الارض وعترتي اهل بيتي نبأني
اللطيف الخبير انهما لن يفترقا حتى يردا علي الحوض ولو كانوا كغيرهم لما قال عمر لما طلب مصاهرة علي عليه السلام اني سمعت رسول
الله صلى الله عليه وآله يقول كل سبب ونسب منقطع يوم القيامة الا سببي ونسبي فاما علي عليه السلام فلو اوردنا لايامه الشريفة
ومقاماته الكريمة ومناقبه السنية لافنينا في ذلك الطوامير الطوال العرق صحيح والمنشأ كريم والشأن عظيم والعمل جسيم
والعلم كثير والبيان عجيب واللسان خطيب والصدر رحيب واخلاقه وفق اعراقه وحديثه يشهد بقديمه هذا قول
عدوه **وقال** الناصب خفضه الله اقول ما ذكره من كلام الجاحظ صحيح لا شك فيه وفضائل امير المؤمنين عليه السلام اكثر
من ان يحصى ولو اني تصديت لبعضها لاغرقت فيها الطوامير واما ما ذكره ان الجاحظ من اعداء امير المؤمنين فكذب لا تعصب
في امور فضائلهم وليس هذا المحبة امراً يشتبه بها الطبع وكل من ذكر فضائل احد من السلف فنحن نستدل من ذلك الذكر
على محبته له بعد ذكر الجاحظ امير المؤمنين علي عليه السلام بالمناقب المتواترة وكذا ذكر في غير موضع من مسائله فكيف يحكم بانه من اعدائه
وهذا من تعصب الرجل وهذا شيء على ابي بكر وانضمام الروافض لا يحكون بالمحبة الا من كرمت الغير فعندهم محب علي من كان مبغضاً
لغيره من الصحابة نعوذ بالله من هذا الهوى **واقول** قد علم عداوة الجاحظ من كلماته الاخر ومن بعض ما حكى من
عبارات الجاحظ عن بعض سنده من قبل ما ذكرناه فيه بقوله تعالى فتوا فتوا فشمر ما ليس في بعضه من الناس

من يعجبك قوله في الحيوة الدنيا ويشهد الله على ما في قلبه وهو الد الخصام وأول ما صدر من الجاحظ تمايله على أمير
المؤمنين ومخالفته لإجماع المسلمين أنه المهدي في سنة عشر ومائتين من الهجرة القول بإمامة المبرد [illegible]
صوبه العثمانية وتعلق عليه السلام وكان ذلك منه تقربا إلى الخليفة المأمون العباسي فباع دينه بدنياه ونظير ذلك
معوية كان يسب علي عليه السلام عند خواص أصحابه ومحاربيه ويأمر بسبه على رؤس المنابر والشيطان يسبح الله ويكبر
بل يزعم في دعوى اخلاصه أن سجدة آدم عليه السلام شرك مع الله وصار لمخالفته الأمر ملعونا مطرودا وبعد
تعلم أن الجاحظ لا يزال المذكور على الحيدة ويفهم أنه لم يذق طعم المحبة وبالجملة قد علم أن الجاحظ وهو ابو عثمان عمرو بن بحر
كان عثمانيا مروانيا ومع هذا قد اعترف بفضل بني هاشم وأهل بيت النبي صلى الله عليهم وتكريمهم وفضل علي عليه السلام
في بعض رسائله فان كان هذا مذهبه في السر والا فقد انطقه الله تعالى بالحق وأجرى لسانه بالصدق وقال ما [illegible]
عليه في الدنيا والآخرة ونطق بما لو استقدر لكان خصيمه في محشر فان الله تعالى عند لسان كل قائل فلينظر قائل ما يقول و
اصعب الأمور وأشقها أن يذكر الإنسان شيئا يستحق به الجنة ثم يكون ذلك موجبا لدخوله النار نعوذ بالله من ذلك ومثل ما
ذكروه من المناقب والفضائل لا يحكمون بحبه على الابد [illegible] المعادي له عليهم
نسلم وهذا من ما ينكره العقل السليم والطبع المستقيم فلا يجتمع ما أوجب [illegible] ذوي القربى مع صحبة من غصب حقهم
ونازع [illegible] وحمل الناس على أكتافهم كما سبق إليه الاشارة [illegible] مرارا وقد أشار إليه أيضا الشيخ العارف محيي الدين الأعرابي
في فتوحات المكية وقد بلغنا أن رجلا قال لأمير المؤمنين عليه السلام إني أحبك وأتولى عثمان فقال أما الآن فأنت أعور فإما أن
تعمى وإما أن تبصر [illegible] من يوالي عدوك ولا أحبك من أحب غاصبك ولا أكرمك من أكرم هتيك ولا أعظمك
من عظم من ظلمك ولا أطاع الله فيك من تقبل أعاديك ولا اهتدى إليك من ضل عن مواليك النهار واضح والنار [illegible]
شعر تود عدوي ثم تزعم انني صديقك إن الرأي عنك لعازب قال المصنف رفع الله درجته المطلب الثاني
في محبته وأولاده كانت فاطمة سيدة نساء العالمين زوجته قال ابن عباس [illegible] النبي صلى الله عليه وآله فاطمة عليها
السلام كان صلى الله عليه وآله وسلم قدامها وجبرئيل عليه السلام عن يمينها وميكائيل عن يسارها وسبعون ألف ملك
من ورائها يسبحون الله ويقدسونه حتى طلع الفجر فانظر أيها العاقل كيف يروي الجمهور هذه الروايات ويظلمونها
حقها ويكسرون ضلعها ويجهضون ولدها من بطنها فليحذر المقلد من أتباع هؤلاء فإن [illegible]
وقال الناصب خفضه الله أقول ما ذكره من فضائل فاطمة عليها السلام معلوم محقق ثابت وما ذكر أن الجمهور يروون
ويظلمونها فكلام باطل قطعا لأنه على تقدير صحة الظلم عليها فان الظالمين عليها كانوا جماعة غير الراوين الفضائل فكلامه
غير مربوط ولا معقول كأكثر كلامه في هذا الكتاب انتهى وأقول ليس مقصود المصنف [illegible] هذا الفصل من الرواية [illegible]
حتى يقال ان راويه هو ابن عباس وهو ليس بظالم لفاطمة عليها السلام بل المراد ما روى سابقا والاحتمال ان الظالمين لها [illegible]
حقها والعدوان كيف يروي الجمهور هذه الروايات بصيغة الجمع فظهر أن كلام المصنف مشتمل على كمال الربط وأن هذا الشقي [illegible]
المتطفل ان الظالم انما وقع [illegible] عليها السلام من الكرامة التي رواها ابن عباس [illegible]
[illegible] سيما الذين لم [illegible] زيادة اختصاص بمجلس النبي صلى الله عليه وآله فاتحد الراوي والظالم [illegible]
وههنا [illegible] يكسرون ضلعها ويجهضون ولدها من بطنها إشارة إلى ما نقل الشهرستاني في كتاب
الملل والنحل عن النظام من أنه قال إن عمر ضرب بطن فاطمة عليها السلام يوم البيعة حتى ألقت المحسن من بطنها وكان يصيح أحرقوا الدار بمن
فيها وما كان فيها غير علي وفاطمة والحسن والحسين عليهم السلام انتهى قال المصنف رفع الله درجته وكان سبطاه
الحسنان أشرف الناس بعده روى أخطب خوارزم بإسناده إلى ابن مسعود قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله
الحسن والحسين سيدا شباب أهل الجنة وعن البراء بن عازب قال رأيت رسول الله صلى الله عليه وآله حامل الحسن

يقول اللهم اني احبه فاحبه وقال ابو هريرة رايت النبي صلى الله عليه وآله يمص لعاب الحسن والحسين كما يمص الرجل التمر
وعن اسامة بن زيد قلت يا رسول الله ما هذا الذي انت مشتمل عليه فاذا هو حسن وحسين على وركيه فقال هذان
ابناي وابنا ابنتي اللهم انت تعلم اني احبهما ثلث مرات وعن جابر قال دخلت على النبي صلى الله عليه وآله وسلم وعلى
ظهره الحسن والحسين وهو يقول نعم الجمل جملكما ونعم العدلان انتما وروى صاحب كتاب كفاية الطالب وصاحب تفسير
الثعلبي باسناده الى ابن عباس قال كنت عند النبي صلى الله عليه وآله وعلى فخذه الايسر ابنه ابراهيم وعلى فخذه الايمن الحسين
وهو يقبل هذا تارة وذاك اخرى اذ هبط جبرئيل عليه السلم فقال يا محمد ان الله تعالى يقرا عليك السلام وهو يقول لست اجمعهما
لك فافد احدهما بصاحبه فنظر صلى الله عليه وآله وسلم الى ابنه ابراهيم وبكى ونظر الى الحسين وبكى ثم قال ان ابراهيم
امه امة ومتى مات لم يحزن عليه غيري وام الحسين فاطمة وابوه علي ابن عمي لحمي ودمي ومتى مات حزنت عليه ابنتي
وحزن ابن عمي وحزنت انا وانا اوثر حزني على حزنهما يا جبرئيل تقبض ابراهيم فقد فديت الحسين به فقبض ابراهيم بعد ثلث وكان النبي صلى الله
عليه وآله اذا رأى الحسين عليه السلم مقبلا قبله وضمه الى صدره ورشف ثناياه وقال فديت من فديته بابني ابراهيم
وفي صحيح مسلم في تفسير قوله تعالى فما بكت عليهم السماء والارض قال لما قتل الحسين بن علي عليهما السلام بكت السماء وبكاؤها حمرتها
وفي مسند احمد بن حنبل انه من دمعت عيناه بقتل الحسين عليه السلم دمعة او قطرت قطرة بوأه الله عز وجل الجنة ومن تفسير
الثعلبي باسناده قال مطرنا دما ايام قتل الحسين عليه السلام وكان مولانا زين العابدين علي بن الحسين عليهما السلام اعبد
اهل زمانه وازهدهم حج ماشيا والمحامل تساق معه وولده الباقر عليه السلام سلم عليه رسول الله صلى الله عليه وآله وقال
لجابر انك تدركه ولدي محمد الباقر انه يبقر العلم بقرا فاذا رايته فاقرئه مني السلام والصادق عليه السلم اعلم اهل زمانه وازهدهم
كان يخبر بالغيب ولا يخبر بشيء الا وقع فلهذا سمي الصادق وكان الكاظم عليه السلم ازهد اهل زمانه واعلمهم وكذا ولده الرضا عليه
السلام والجواد والهادي والعسكري عليهم افضل الصلوات والسلام فهؤلاء الائمة الاثنا عشر لم يسبقهم سابق ولا يلحقهم لاحق
شهر زهدهم وفضلهم بين المخالف والمؤالف واقروا لهم بالعلم ولم يؤخذ عليهم شيء البتة كما اخذ على غيرهم فلينظر العاقل بعين بصيرته
هل يستوي هؤلاء الزهاد المعصومون العلماء الذين لا يرتكبون المحارم ولا يهملون الطاعات حتى اقول ان ما ذكره سلمه الله على
ما ذكر من فضائل فاطمة صلوات الله على ابيها وعليها وعلى سائر آل محمد والسلام امر لا ينكر وانكاره كالانكار على البحر بسعته
وعلى الشمس بنورها وعلى الانوار بظهورها وعلى السحاب بجوده وعلى الملك بجنوده وانكار لا يزيد المنكر الا الاستهزاء
به من هو قادر على ان ينكر على جماعتهم اهل السداد وخزان معدن النبوة وحفاظ آداب الفتوة صلوات الله وسلامه عليهم
ونعم ما قلت فيهم منظوما **شعر** سلام على المصطفى المجتبى ٭ سلام على سيد المرتضى ٭ سلام على ستنا فاطمة ٭ من اختارها
الله خير النسا ٭ سلام من المسك انفاسه ٭ على الحسن الالمعي الرضا ٭ سلام على الاورعي الحسين ٭ شهيد يرى جسمه كربلا ٭
سلام على سيد العابدين ٭ علي بن الحسين المجتبى ٭ سلام على الباقر المهتدى ٭ سلام على الصادق المقتدى ٭ سلام على
الكاظم الممتحن ٭ رضي السجايا امام التقى ٭ سلام على الثامن المؤتمن ٭ علي الرضا سيد الاصفيا ٭ سلام على المتقي التقي ٭ محمد الطيب المرتجى ٭
سلام على الاريحي النقي ٭ علي المكرم هادي الورى ٭ سلام على السيد العسكري ٭ امام يجهز جيش الصفا ٭ سلام على القائم المنتظر ٭
ابي القاسم القرم نور الهدى ٭ سيطلع كالشمس في غاسق ٭ ينجيه من سيفه المنتضى ٭ يرى يملأ الارض من عدله ٭ كما ملئت جور اهل
الهوى ٭ سلام عليه وآبائه ٭ وانصاره ما تدوم السما ٭ **اقول** نعم ما قال فيهم من حيث شتماله على سائر اسمائهم والقابهم
مع ... منه القصد بتكلف بعض قصده وانه اول ... الذي قصد به ... تنبيه على ان ... ذلك ظاهر من
مقالته ولقلقت لسانه **قال** المصنف رفع الله درجته **المطلب الثالث** في محبته قال رسول الله صلى الله عليه وآله
وسلم في مسند احمد بن حنبل وقد اخذ بيد حسن وحسين عليهما السلام من احبني واحب هذين واحب اباهما وامهما
كان معي في درجتي يوم القيمة وعن حذيفة قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله من احب ان يتمسك بقصبة الياقوت

ان خلقنا الله تعالى نوراً لهاكون كانت فليتول علي بن ابي طالب من بعدي وقال رسول الله صلى الله عليه وآله لو اجتمع الناس
على حب علي بن ابي طالب لم يخلق الله النار وقال صلى الله عليه وآله حب علي حسنة لا تضر معها سيئة وبغض علي سيئة لا
تنفع معها حسنة وقال رجل لسلمان ما اشد حبك لعلي قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وآله يقول من احب عليا فقد
احبني ومن ابغض عليا فقد ابغضني ومن المناقب لخطيب خوارزم عن ابن عمر قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله من احب
عليا قبل الله منه صلاته وصيامه وقيامه واستجاب دعاءه الا ومن احب عليا اعطاه الله بكل عرق في بدنه مدينة في
الجنة الا ومن احب آل محمد امن من الحساب والميزان والصراط الا ومن مات على حب آل محمد فانا كفيله بالجنة مع الانبياء الا ومن ابغض
آل محمد جاء يوم القيامة مكتوب بين عينيه آيس من رحمة الله والاخبار في ذلك اكثر من ان تحصى وانما القرآن دل عليه
قال الله تعالى قل لا اسئلكم عليه اجرا الا المودة في القربى جعل مودة علي وآله عليهم السلام اجر الرسالة رسول الله صلى الله عليه
وآله وفي الجمع بين الصحاح الستة عن ابن عباس قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله احبوا الله تعالى لما يغذوكم من نعمه
واحبوني لحب الله تعالى واحبوا اهل بيتي لحبي وفي مناقب الخوارزمي عن ابي ذر قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله
من ناصب عليا الخلافة بعدي فهو كافر وقد حارب الله تعالى ورسوله ومنه عن معاوية بن حيدة القشيري قال سمعت النبي صلى الله
عليه وآله يقول لعلي عليه السلام لا يبالي من مات وهو يبغضك مات يهوديا او نصرانيا ومنه عن انس بن مالك قال قال رسول
الله صلى الله عليه وآله لعلي عليه السلام يا علي كذب من زعم انه يبغضك ويحبني ومن ابي هريرة قال ابصر النبي صلى الله عليه وآله
عليا وحسنا وحسينا وفاطمة عليهم السلام فقال انا حرب لمن حاربكم وسلم لمن سالمكم ومنه عن ابن عباس قال قال رسول الله صلى الله عليه
وآله لعلي انت سيد في الدنيا وسيد في الآخرة من احبك فقد احبني ومن احبني احبه الله عز وجل وعدوك عدوي وعدوي
عدو الله والويل لمن ابغضك بعدي انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اول ما ذكر في هذا المطلب من وجوب محبة اهل البيت
سيما علي بن ابي طالب فهو من الامور التي لا نزاع فيه والاخبار والآثار والدلائل على هذا المقصد عند اهل السنة والجماعة كثيرة وما ذكر في
هذا المطلب اخبار منكرة موضوعة تظاهر عليها اثر الوضع والنكر والمجهولية ولكن ما يتعلق بذكر الفضائل لا نتعرض لكونه
موضوعا او مجهولا لان ذكر الفضائل مقصود ولا يتعلق بالمذهب ولا يتوجه اليه رد واما ما ذكره من مناقب الخوارزمي
عن ابي ذر انه قال من ناصب عليا الخلافة بعدي فهو كافر فهذا حديث موضوع منكر لا يرتضيه اهل الرواية وما ذكره من
كتاب مناقب الخوارزمي فكذلك وهذا الخوارزمي رجل كانه شبع من مال الامير وصف بما لا يعده العلماء من اهل العلم بل الامير بعيد
عن الاعتداد برواياته واخباره انتهى **واقول** انما ما ذكره من انه لم يذكر في هذا المطلب الا اخبار منكرة موضوعة لم يحكم
بان من جملة الاخبار التي ظن ان الناصب اثر الوضع والنكر فيها الحديث الذي رواه المصنف عن النبي صلى الله عليه وآله انه يقول لو اجتمع
الناس على حب علي بن ابي طالب لم يخلق الله النار وهذا الناصب لم يتعرض لخصوصه لما رأى ان صاحب كشف الغمة قد نقله
مسندا كانه يدفع ما يتوهمه امثال الناصب من القدح فيه ولقد جاد في ذلك رحمه الله قال اقول ربما وقف على هذا الحديث
من يميل الى العناد بطبعه ويتبع في الخلاف النصب ذهنه فيرد عليه منه ما لا يليق عنده ويبعد بجزمه بنقض ما سطر
دفعه ويسارع الى القدح في روايته ومعتقده وينكر على ناقله بلسانه وقلبه ويده وهو لا يعلم انه انما اصيب من قبل الجهل الذي
من جهة تصوره السقيم وجهه بحيث يتنبه ان محبة علي عليه السلام فرع محبة النبي صلى الله عليه وآله وتصديقه في جميع ما جاء به
النبي صلى الله عليه وآله ومحبة النبي وتصديقه فرع على معرفة الله تعالى ووحدانيته والعمل باوامره واجتناب نواهيه والعمل
بكتابه وسنة نبيه صلى الله عليه وآله ومن المعلوم ان الناس كافة لو خلقوا على هذه الفطرة لم يخلق الله النار وكيف يعاقب
من خالف مذهبه في علمه وعمله وزهده وورعه وصلاته وصيامه وسائر عبادته الى طاعات الله وانداده والاخذ باحكامه
في تحليل حلال الله وتحريم حرامه ومجاهدته في ذات الله بما لا يرغمه سائر الصحابة ومناقبه تخشونه بل
تحسبونه ما كله وانتصابه في محرابه تقطع الليل بصالح عمله وهذه الاوصاف لا يستطيعها غيره من العباد ولكنه عليه السلام

ق

القرآن من ... ميل ... بالامر ... ضعفت ... ولم ... ذكره ... ق

شهر ... كشيده از ايام ... جنب ... ق

خمص فرونشستن شکم ... طوى گرسنه شدن ... العمش ... آنکس هر اه ... الدمع ق

يموتون بورع واجتهاد وقد وصف شيعته فقال انهم خمص البطون من الطوى عمش العيون من البكاء انتهى واما الحكم عليه بما الله اعلم
فحديث الخوارزمي رجل فاضل معروف مشهور ومن جماعة الكبرا وما ابن حجر المتأخر الذي روى عنه في كتابه الموسوم بجواهر العقدين
كتب ابو بكر وقد اشتهر به وكان خطيب الخطباء في دياره ويعلم من كتبه الشريفة انه من اهل خوارزم لا من شيعة سبزوار وقم
وكلما كان فلا وجه لانكار معرفته والشك في كونه من اهل السنة فان امثال هذا الحديث ثم اجراء الله تعالى على لسانه اظهارا
للحق والطعن في الحديث بوقوع ابن ذهب الشيعي الخالص من اصحاب علي عليه السلام في سلسلة اسناده لكان اولى من القدح في
ابي بكر المذكور وانما ذكر من انه موضوع فلا يبعد منه لما ترى من التعاظم على ان الطعن الاجمالي الاتبع عن ائمة الحديث فضل في
هذا الفضول الجاهل بالحديث بكل شيء وما ذكر من انه منكر مردود فبان هذا لا يقدح في صحة الحديث فان كثيرا من الاحاديث
التي يعتقد الجمهور لم يرو الا من طريق واحد كحديث نحن معاشر الانبياء لا نورث فان راويها ابو بكر فقط كما لا يخفى وانما ذكره
من الفلاح بتضييعه العلماء انما فيه من الجور ان عدم الانتساب انما هو لاجل اصلاح حال الخلفاء الثلث مردود بانه ان اراد به
ان الراوي بنى على انه المذكور ولي اراد به جماعة من اهل السنة فتواطؤ وبولهم في مقام الخلاف سوا بل الحديث الذي رواه
واحد من اهل السنة بحجة ووافقه في صحته علماء الشيعة فيكون من المتفق عليه بين اهل الاسلام وقدح بعض اهل السنة فيه
خصوصا المتأخرين الذين التزموا الحكم بوضع كل ما يخالف غرضهم وان كان الراوي عندهم غير مسموع والوجه الظاهر وعلى الظاهر فالذين
لم يجتنبون الحديث المذكور دعوى لمخالفته لما ذهبوا اليه ان الامامة من الفروع والشبهة على اختلاف عبارتهم كرت
ما ذهبوا اليه فاسد مردود بما صح عنه عليه السلام من قوله من مات ولم يعرف امام زمانه مات ميتة جاهلية فان
الجاهل بشيء من الفروع اذا مات على الجهل به لا يموت كافرا وقد مر الكلام فيه مفصلا فتذكر قال المصنف رفع الله درجته

المطلب الرابع في انه صاحب الحوض واللواء والصراط والاذن روى الخوارزمي عن ابن عباس قال قال رسول الله صلى الله عليه و
سلم علي يوم القيمة على الحوض لا يدخل الجنة الا من جاء بجواز من علي بن ابي طالب وعنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم
اذا كان يوم القيمة امر الله تعالى جبرئيل عليه السلام ان يجلس على باب الجنة فلا يدخلها الا من معه براءة من علي بن ابي طالب وعن
بن مرة قال قيل يا رسول الله من صاحب لوائك في الآخرة قال صاحب لوائي في الآخرة صاحب لوائي في الدنيا علي بن ابي طالب وعن
عبد الله بن ... قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم اذا كان يوم القيمة ونصب الصراط على شفير جهنم لم يجز عليه الا
من معه كتاب بولاية علي بن ابي طالب والاخبار في ذلك اكثر من ان يحصى فليطالع اهل السنة اذا كانت مثل هذه الاخبار واضعافها اضعافا
مضاعفة يرويها السنة ومن صحاح الاخبار عندهم والآيات ايضا توافقها فلم لا يتركون تقليدهم فهل يجوز تقليدهم مع ذلك فرض تقليدهم
عن ائمة الشيعة منقصة ولا رذيلة ولا معصية البتة والتمادي في التقليد الذي يوم رد واعلهم كل رذيلة ونسبوهم الى الخطاء وكثر
ونسبوا الكثير مما ذكره منها بعض ما ذكر المطالب لتوفي قال الناصب خفضه الله انه من ضروريات الدين ان النبي صلى الله عليه و
آله صاحب الحوض المورود والشفاعة العظمى والمقام المحمود يوم القيمة واما ان عليا صاحب الحوض فهذا من مخترعات الشيعة
ولم يرد به نقل صحيح وهذا الرجل الذي ينقل كل ما يطالبه من كتب اصحابنا لم ينقل هذا منهم وذلك لانه لم يصح فيه نقل عنده
ولكن ما ذكرت كان من الفضائل والمناقب لمولانا علي بن ابي طالب فنحن لا ننكره لان كل ما نقل من فضائله او فضائل اهل بيته
ما لم يكن سببا الى الطعن في افاضل الصحابة نقبله ونوافقه فيه لان فضائلهم لا تحصى ولا ننكره كما لا ننكر نور الشمس والقمر
وما ذكروا من امثال هذه الاخبار يرويها السنة ومن صحاح الاخبار عندهم والآيات ايضا توافقها فلم لا يتركون تقليد من لا
يجوز تقليدهم فان اهل السنة يعملون بكل حديث وخبر صحيح صح عندهم بشرائطها ولكن كما صح عندهم الاحاديث الدالة على فضائل
علي بن ابي طالب واهل بيت رسول الله صلى الله عليه كذلك صح عندهم الاحاديث الدالة على فضائل الخلفاء الراشدين فهم يجمعون
بين الاحاديث الصحاح وينزلون كلا منزلته التي نزله الله ولا ينقصون احدا ممن صح فيه هذا الحديث والشيعة ينقلون
الاحاديث التي من كتب اصحابنا مما يتعلق بفضائل اهل البيت ويسكتون عن فضائل الخلفاء وكبار الصحابة ويتمسكون بالطعن والقدح

الشفير ناحية كناره ق

وهذا غاية الحماقة في الدين والدنيا نعوذ بالله من ذلك ثم ذكر بعض كلام احد منهم يتعلق بشيء وترك البعض الآخر [illegible] بعد ذلك
ليتشبث به مذهبه ومعتقده ونعوذ بالله من هذه العقائد الفاسدة ثم ما ذكروا ان اهل السنة انهم يتقولون على ائمة الشيعة
بلا دليل لا معصية الهية فجوابه ان نقول الغبي الجاهل الضال العاري العاصي الشيعة ينسبون انفسهم الى الائمة الاثني عشر
[illegible] ائمة اهل السنة والجماعة يقدحون في اهل بيت النبوة ولا يقتدون بهم بالعمى القلب انهم يعتقدون في ذلك وينسبون الكذب
على الائمة ويفترون المطاعن في الصحابة [illegible] به خبير بل الناظر عليه آثار الوضع والبطلان كظهور البدر ليلة الانتصاف ثم ما ذكر انهم
[illegible] التقليد الى يوم [illegible] وانهم كل دراية وينسبونهم الى المخالفة الشرعية فجوابه انهم [illegible] ذلك اصلا بل هو من
الكذب عليهم من [illegible] في مطاعن الخلفاء سيما ابي بكر الصديق رضي الله عنه [illegible]
الا من [illegible] مطاعن ابي بكر الصديق [illegible] المذكورة في صحاحنا وصحاح [illegible]
كتب الشيعة التي اشتهرت عند السنة فظاهر انها موضوعات يهود [illegible] يريد تخريب بنيان الاسلام [illegible]
جعفر الصادق [illegible] عليه السلام حسبك [illegible] من كلامه والله اعلم بحقيقة هذا الكلام [illegible]
لانه كاهل السنة [illegible] الاسناد الصحيح [illegible] الرواية [illegible]
سوى التعليقات في الصحاح الستة لو حلف بالطلاق انه من قول رسول الله [illegible] لم يقع الطلاق ولم يحنث
نحن نشرع في بعض فضائل الصديق [illegible] فنقول اول الخلفاء في الاسلام ابو بكر عبد الله بن ابي قحافة [illegible]
تيم بن مرة ونسبه يتصل برسول الله صلى الله عليه وآله في مرة [illegible] جد رسول
الله صلى الله عليه وآله [illegible] ابي بكر الصديق وكان ابو بكر الصديق قبل البعثة من اكابر قريش واشرافها وصناديدها [illegible]
حكما بينهم وكان [illegible] حتى اتفق جميع ارباب التواريخ انه [illegible] مال ابي بكر وكان رسول الله صلى
الله عليه وآله [illegible] وكان يحب رسول الله صلى الله عليه وآله محبة شديدة [illegible]
وكان يعين رسول الله صلى الله عليه وآله بماله ونفسه فلما بعث رسول الله صلى الله عليه وآله [illegible]
الامر على الناس فذكر لابي بكر فصدقه وقال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ما دعوت احدا الى الاسلام الا كان له تردد ونظر الا
ابي بكر [illegible] فاخذ ابو بكر رضي الله عنه يدعو الناس الى رسول الله صلى الله عليه وآله [illegible] ذلك اليوم الذي [illegible]
اشراف قبائل قريش [illegible] عثمان بن عفان من [illegible] امية وسعد بن ابي وقاص من اشراف [illegible]
وطلحة بن عبيد الله من اشراف تيم والزبير بن العوام من اشراف بني اسد بن عبد العزى وغيرهم من الاشراف فبايعوا رسول الله صلى
الله عليه وآله على الاسلام ثم اخذ في الدعوة ولا يقدم رسول الله صلى الله عليه وآله على امر الا بمشورته وهو يدعو الناس [illegible]
[illegible] وكان يبذل ماله في [illegible] المسلمين [illegible] في تشهير الاسلام وروي في الصحيحين ان رسول الله صلى الله عليه وآله قال ان امن
الناس علي في صحبته وماله ابو بكر ولو كنت متخذا خليلا من امتي لاتخذت ابا بكر ولكن اخوة الاسلام ومودته [illegible]
خوخة الا خوخة ابي بكر وفيه ايضا عن عبد الله بن مسعود عن النبي صلى الله عليه وآله انه قال لو كنت متخذا خليلا لاتخذت ابا بكر
خليلا ولكنه اخي وصاحبي وقد اتخذ الله صاحبكم خليلا وفي الصحاح عن ابي هريرة رضي الله عنه قال قال رسول الله صلعم
ما لاحد عندنا يد الا وقد كافيناه ما خلا ابا بكر فان له عندنا يدا يكافيه الله بها يوم القيامة وما نفعني مال احد قط ما نفعني
مال ابي بكر ولو كنت متخذا خليلا لاتخذت ابا بكر خليلا الا وان صاحبكم خليل الله [illegible] المسلمين [illegible]
[illegible] من العذاب [illegible] عن رسول الله صلى الله عليه وآله بما هو مشتهر معلوم لا يحتاج الى البيان وكان يشتري [illegible]
من الكفار ويشتري بلال بن رباح [illegible] من الصحابة [illegible]
رسول الله صلى الله عليه وآله [illegible] الغار [illegible]
العزيزية مواضع عديدة ما يطول ذكرها ولولا ان كتاب الله [illegible] التفاصيل [illegible]

بالمخلف الذين ولم يعد احد من الشيعة ان بدعوا ان رسول الله صلى الله عليه وآله عزم وتخلف عنه ابو بكر حتى
توفي ولم يخرج امامه على ان رسول الله صلى الله عليه وآله كان يقدمه على اصحابه ويفضله عليهم ومعلوم انه ارسل رسول الله صلى الله عليه
وآله وسلم فتخلف عن غزاة ولا سفر ولا في غزوة ولا سرية ولا خلاف ذلك فهو منكر [illegible] وما [illegible] ذكر في صحيح البخاري
عن محمد بن الحنفية قال قلت لابي اي الناس خير بعد النبي صلى الله عليه وآله وسلم قال ابو بكر قلت ثم من قال عمر وخشيت ان يقول
عثمان قلت ثم انت قال ما انا الا رجل من المسلمين انظر والعجب ان امير المؤمنين على هكذا لم يذكر الخلفاء ثم [illegible] ابن الخطاب
[illegible] على عقبيه [illegible] قال رحمه الله من رجل [illegible] وايضا عن عبد الله بن عمر قال كنا في زمن النبي صلعم
نعدل بابي بكر احدا ثم عمر ثم عثمان ثم نترك اصحاب النبي صلعم لا نفاضل بينهم وفي رواية كنا نقول ورسول الله صلعم حي افضل
هذه الامة بعد النبي صلى الله عليه وآله بعده ابو بكر ثم عمر ثم عثمان وفي الصحاح عن ابن عمر عن رسول الله صلعم انه قال لابي بكر انت صاحبي
في الغار وصاحبي في الحوض وفيهما عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله انا اول من تنشق عنه الارض ثم ابو بكر ثم عمر ثم آتي
اهل البقيع فيحشرون معي ثم انتظر اهل مكة حتى تحشر بين الحرمين وفي الصحاح عن ابي هريرة انه قال قال رسول الله صلى الله عليه
وآله اتاني جبرئيل عليه السلام فاخذ بيدي فاراني باب الجنة الذي يدخل منه امتي فقال ابو بكر يا رسول الله وددت اني كنت
معك حتى انظر اليه فقال رسول الله صلى الله عليه وآله اما انك يا ابا بكر اول من يدخل الجنة من امتي والاخبار في هذا اكثر
من ان يحصى ثم لما قرب وفات رسول الله صلى الله عليه وآله جعله في مرضه اماما للناس ليكون تلويحا الى خلافته وهذا
كالمتواتر عند المسلمين ولا يتردد احد [illegible] مرض رسول الله صلى الله عليه وآله [illegible] يوم اثنين وفي الصحاح عن عائشة
انها [illegible] قال لي رسول الله صلعم في مرضه ادعي لي ابا بكر اباك واخاك حتى اكتب كتابا فاني اخاف ان يتمنى متمن [illegible]
يقول قائل انا اولى ويابى الله تعالى والمؤمنون الا ابا بكر وفي الصحاح عن جبير بن مطعم قال اتت النبي صلى الله عليه وآله امرأة
فكلمته في شيء فامرها ان ترجع اليه فقالت يا رسول الله ارأيت ان جئت ولم اجدك كانها تريد الموت قال ان لم تجديني فأتي
ابا بكر والاخبار الدالة على الاشارة الى خلافته كثيرة وهي تعارض الاخبار الدالة على خلافة علي عليه السلام والاجماع [illegible]
دليل تام على صحة خلافته ثم ان الرجل السوء ذكر [illegible] الرجل المطاعن لعن الله كل [illegible] طاعن وكنت حين بلغت الى
المطاعن اردت ان الوي كشحا ولا اذكر منها شيئا لانها تولم خاطر المؤمن ويفرح بها المنافق الفاسد الدين لانه من المعلوم
ان الدين قام بخلافة هولاء الخلفاء الراشدين ولما سمع المنافق ان هولاء مطعونون فرح بان الدين [illegible]
لان هولاء المطعونين حاشاهم كانوا موسسي هذا الدين وهذا [illegible] الاسلام وتقوية كلمة الكفر [illegible]
[illegible] ولكن رأيت لو اني تركت هذا الباب ولم اجاوبه يظن الناس ان ما [illegible] من الاباطيل كان كلاما مثبتا [illegible]
[illegible] مجاوبته فعزمت ان اجري على وفق ما جرت في هذا الكتاب من ذكر كلامه والرد عليه والله الموفق وا قول فيه
[illegible] ما ذكره [illegible] من حفاظ اهل السنة [illegible]
[illegible] عن احمد قال قال النبي صلى الله عليه وآله [illegible] من احب الي من الدنيا وما فيها [illegible]
[illegible] الكتاب [illegible] من [illegible]
[illegible] الحديث [illegible] بذكر الاثنين الآخرين [illegible] ما ذكره [illegible] من مخترعات الشيعة
[illegible] الكتاب [illegible] ذلك من مشاهير اهل السنة عمر بن محمد بن الخضر [illegible] مؤلف كتاب وسيلة المتعبدين
[illegible] سيد المرسلين [illegible] النبي صلى الله عليه وآله في المجلد الخامس في فضل الصحابة حيث [illegible] حديث
[illegible] النبي صلى الله عليه وآله [illegible] علي عليه السلام [illegible] على الحوض [illegible]
[illegible] ابن المغازلي الشافعي في المناقب [illegible] قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله [illegible]
[illegible] لا يدخل الجنة الا من جاء بجواز من علي بن ابي طالب [illegible] امام هذا [illegible]

عليه السلام من شعره المشهور شعر رب عيب لي من العيش سوى حب آل رسول والسقي شربة بكف علي
سيد الاولياء زوج بتول وقال العلامة الدواني في مدحه رباعية دو رشته طلب باقي كوثر كش وز ساغر كوثر مي
وحدت دركش لا ايلما اصلا ابدا تا زنها دو مرتبت در دين مدار توان دركش وقال المولوي المعنوي قدس سره نظم
در ساق خويش چنك در زن شد بيش كه ان سه تا چه دارد عمر زيد و عمرو رقني زين بس بكر خدا چه دارد و
اما ثانيا فلان ما ذكره متأخرو اهل السنة من اشتراط الشرايط انما كان بعد فساد الهواء واشتداد الوباء بتدوين يتقدم
مثالب الثلثة في الكتب والاوراق ونشرها في الآفاق فلا يعالج لذلك وان سلم عدم طبيب حاذق وانما التجأوا الى احداث تلك
الشروط الفاسدة لتضييق المناهج واخراج الشيعة بالارعاد والابراق وتقادم عن الاحداق وما اشبه حالهم في ذلك بحال الرجل
الذي شد عليه الضرب والشتم والرجم طاقة التعرف فيضع رأسه في كل لحظة الى موضع سواه ويزعم ان ما تحت راسه خال عن
الاستواء فان اصل مثالب ذو الثلثة اجوف معتل وهم يزعمون ان الحديث ضعيف معتل ولكن الاصل ان تدوين اهل السنة
للاحاديث الضعيفة وتأليف الكتب المشتملة عليها في فضائل اهل البيت والصحابة المستحقين للتعظيم كما في فضائل سور القرآن الكريم
له وجه لا يخفى على الطبع السليم وكذا تدوين الاحاديث الضعيفة وايضا يجوز العمل عند الاكثرين في الاعمال بالحديث الضعيف
اذا خلا عن معارض و اما تدوينهم قرنا بعد قرن احاديث مثالب الصحابة تدوينا بحيث سوى علم صحتها مانع لهم عن طرحها و
خروجهم عن دائرة الاسلام كما صرح به المولى العارف قطب الدين الشيرازي الشافعي في مكتوبه المشهور حيث قال هر شيعي
وخارجي كه شبه بر و مستور اسنده بليه نسبه در عقايد كه اورا ابا كردست داده صحابه ثلثه را بابت كويد معلوم
كم از اهل سنت نخود داند يكسان نيست چه ايشان و دين در مذهب اهل سنت كالمتلاصق بيانند بس سخن كه ايشان را
دشمن دارد دين را دشمن ميدارد و لا جرم لعنت دارد انتهى و اما ثالثا فلان ما نسبه الى الصحابة من الجمع بين ما روي
في فضائل علي عليه السلام وبين ما روي في فضائل الثلثة غير مطابق لقواعد الاصول لان ما روي من فضائل علي عليه السلام
مما اتفق عليه الفريقان وما روي في فضائل الثلثة مما لم يتفق عليه فرقة الشيعة ومع هذا قد عورض ما رواه اهل السنة في
احاديث فضائلهم بما رووه هم ايضا من احاديث مثالبهم ومطاعنهم فالحق المطابق للاصول ان يقال تعارض احاديث المناقب
والمثالب من الطرفين التعارض يوجب التساقط فيبقى احاديث مناقب علي عليه السلام سالمة عن التعارض كما اراده الله
ورسوله وبهذا اندفع ايضا تشنيع الناصب على الشيعة بانهم يسكتون عما روي في فضائل الخلفاء وجه الدفع ان المطعون من
عليه بين الفريقين غير معتبر وايضا لما عارض ما نقل الشيعة عن اهل السنة من احاديث مثالب الصحابة احاديث مناقبهم جعل
الناصب كما ذكر كان ذكر تلك المناقب لغوا بل وجب السكوت عنها كما لا يخفى و اما رابعا فلانا نقول في دفع ما ذكره يجوز
ان نقول ايها الجاهل الخ ايها الشقي الغبي ان حسن المارد الغوي قد تعلمتم في شان خلفائكم الذين تقدمونهم على اهل البيت بحيث
مثالب لا يحصى ومطاعن لا يستقصى كما سيجي نبذ منها في كلام المصنف فاي استبعاد من نقلكم مثالب اهل البيت لو وجدتم
سبيلا وان كان اضعف قيلا واهون دليلا و اما خامسا فلان ما اجاب به بقوله انهم اهل السنة لم يرووا ومن يقول بينهم
اصلا الخ فمدفوع بانه الموعد قريب وسيظهر للناظر في باب المطاعن ان انباءهم عن كذاب وابنه مسيب وله من الصدق
وقد اشتمل الناصب نقضه بعيد ذلك بسطر واحد حيث قال ان المصنف لا يروي شيئا يعتد به الا من صحاحنا ونعم القول
الكذوب لا يخلفه له و اما سادسا فلان قوله ونحن نقول له انت لا تروي شيئا يعتد به الا من صحاحنا ليس فيه اعتراض
على المصنف قدس سره الطهور لانه انما يروي تلك الاحاديث من صحاح اهل السنة ليقوم حجة عليهم لا احتجاجه في تصحيح ما اعتقده
الى تثبيت بتلك الاحاديث و اما سابعا فلان ما ذكره من ان ما حصلنا ليس كتب الشيعة التي اشتهر عند اهل السنة انها
موضوعات [illegible] كل من يريد تخريب بناء الاسلام ثم قال انما اختراعها ليذهب عن قلوب اهل غفلته ما ذكره الشيعة من
المذكور في كتب اهل السنة المشهورة بالصحاح تسمية الشيء باسم ضده من موضوعات زمان الشجرة الملعونة الاموية الفاسدة

رفيع [illegible] مراع
وقاد [illegible] مراع
[illegible] مراع
من اهل السنة المقايسين بخلافة الثلثة

المتعلقة بالاعمال فان المخالفة في ترجيح بعض الاحاديث الصحيحة المعارضة بما يقابلها احد من الاحاديث الضعيفة

سبب بردن گردن مراد

لهم آل النبي واهل بيته صلوات الله عليهم وهم الذين خرّبوا بناء الاسلام وسنّوا سبّ علي عليه السلام على منابر الديلم و
قتلوا وسبوا ذريته خير الانام وهذا كله لا يخفى على اهل الاسلام لا يخفى على اليهود والنصارى وعبدة الاصنام واما الحجج الحكم
بقلبها انها تحسد الا للالزام لا الاعتقاد انها نها بالحجة الاحكام واما ما ذكره من وضع اليهودي كتابه وديعة عند
امام الصادق عليه السلام الخ فهو كذب صريح مخالف للاصول الامامية فقد اخذوا من ائمتهم عليهم السلام ان حفظ كتب اهل
الضلال والركون اليهم في شيء من الاقوال والاعمال غير جائز الا لسداد كما صرحوا في كتبهم المستدلة ولهم ما يمشي من قبل اهل
السنة الذين يمشون مع اليهود والنصارى ويحكمون بعلمائهم ويأكلون ويشربون معهم ومن ائمتهم ويلبسون [illegible]
وبذلهم على ان ذلك انما يفيد في مقصوده لو كان اقتباس دين الامامية منحصرا في كونه من الصادق عليه السلام
[illegible] على جميع الائمة الاثني عشر واهل البيت عليهم السلام بعلم التقليد كذلك فعلى تقدير اشتباه حال ذلك الكتاب على [illegible]
الصادق عليه السلام كيف يمكن الاشتباه على وصيه المعصوم المنصوص بعده وهو موسى الكاظم عليه السلام وقد وقع [illegible]
بلغ الرسول في حديث من يجدد ذات تجدد مذهب الامامية في المائة الثانية كان علي بن موسى الرضا عليه السلام ومن [illegible]
تجدد [illegible] ان المذهب الذي يكون مجدده مثل ذلك الامام المعصوم يكون حقا البتة ولعل هذا الشقي اراد [illegible]
السنة الانتقام من الشيعة بما ذكره شبهة المغربية في شأن شيخ اهل السنة ابي الحسن الاشعري حيث حكموا ان ابا الحسن [illegible]
كان [illegible] اراد تخريب دين الاسلام وتضييع عقائد المسلمين في شأن النبي صلى الله عليه وآله [illegible]
الاسلام فابتدع ما لزم من المسائل والاحكام التي تمتنع عليها عقلاء الانام واما ثامنا فلان ما ذكره من اتفاق اصحابه
[illegible] على [illegible] صحاحهم [illegible] قبل [illegible] ابن [illegible] بنفسه [illegible] اصح الكتب بعد كتاب الله تعالى
[illegible] وهو الذي جمعه البخاري قد عرفت فيما سبق حال كتابه ومرافقة صاحبه بما لا مزيد عليه [illegible]
[illegible] من [illegible] على انه [illegible] الطلاق ان [illegible] الكتب صحاح يقع الطلاق [illegible]
ان [illegible] الطلاق بالحلف من مبتدعات عمر لا من احكام الله تعالى ورسوله فهو صادق في [illegible]
[illegible] اهل السنة [illegible] الطلاق ابدا واما تاسعا فلان ما ذكره من انتساب ابي بكر برسول الله صلعم
[illegible] فلا [illegible] وخروج [illegible] عن [illegible] ارذل طوائف قريش لما علم ان الله تعالى قد ضرب [illegible]
[illegible] والعبودية على بعض اولاد الانبياء وجعل اولاد بعضهم انبياء او ملوكا واما عاشرا فلان ما ذكره من ان ابا بكر كان قبل
البعثة من كبار قريش واشرافها الخ مدفوع بما اشتهر من ان ابا سفيان قال لعلي عليه السلام [illegible] بني عبد مناف [illegible]
[illegible] خليفة بعد النبي صلى الله عليه وآله اللهم [illegible]
[illegible] فاطمة عليها السلام في [illegible] الله من [illegible] قريش [illegible] ذوي [illegible]
[illegible] ما ذكره من انه كان [illegible] ان [illegible] الجمهور [illegible]
والسلام [illegible] في الجاهلية [illegible] شعر [illegible]
[illegible] عشر فلان ما ذكره من انه كان [illegible] البكري [illegible] الشافعي في سيره [illegible]
[illegible] النبي صلى الله عليه وآله سنة ثلث عشرة من الفيل خرج مع عمه ابي طالب الى الشام [illegible] سبعة من الروم [illegible]
[illegible] عليه السلام واستقبلهم بحيرا [illegible] رسول من الله تعالى [illegible] ابو طالب وبعث معه
[illegible] بلالا [illegible]
[illegible] الاتفاق [illegible] فقر [illegible]
[illegible] فقر ابي بكر وصعلكته [illegible] وضيق معيشته [illegible]
[illegible] الاسلام [illegible] وكان ابو قحافة [illegible] ضعيفا [illegible] فقيرا [illegible] معيشته [illegible]

[illegible] الصواعق [illegible]

[illegible]

والذليل الى ان يقدر على غيره فلما اتى وعجز ابنه عن القيام به التجأ الى عبد الله بن جدعان من رؤساء مكة فنصبه ينادي على
مائدته كل يوم لاحضار الاضياف وجعل له عوض ذلك ما يقيته من الطعام فمن اين كان لابي بكر هذا المال وهذه حاله وحال ابيه
في الفقر والاستدلال وايضا قد روي ان بنته اسماء كانت تنقل النوى من ارض الزبير التي اقطعه رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم
على راسها وهي من ثلثي فرسخ كما اخرجه البخاري ايضا فهي اولى بالصدقة والنفقة التي ذكروها عن ابي بكر على المسلمين اذ لا شك
انها ذو رحم محتاج والمسلم ان ابا بكر لو كان ذا ثروة كان يلزمه صلة الرحم بكفاية عيال ابيه وبنته وليس لقائل ان يقال انه ابيه [illegible]
فقول ابيها هي محتاج الى دليل كما مر لان الصدقة الى المسلمين وايضا ان ما ذكروه من فعل ابي بكر بدرهم ابو درهم بن عبد مناف بن
النبي صلى الله عليه وآله قد تكلم سابقا واما الثالث عشر فلان ما ذكروه من انه كان يعين رسول الله صلى الله عليه وآله والعباد و
اصحابه الخ فمدخول بما ذكرنا في الثاني عشر ومن عجيب مناقضتهم ما رووه بقولهم عن عبد الله بن عباس في تفسير قوله تعالى
[illegible] قال ابن عباس ان ابا بكر جعل دعوته مستجابة فلو شاء ان يصير الجبال ذهبا لصارت باذن الله تعالى
فمن يكون كذلك كيف يحتاج الى مال ابي بكر وكيف ينال في بعض تفسيرهم هذه الآية ان ابا بكر اغناه وانما ليوجبه عليهم ان من نفق
من المال العظيم على رجل فقال انه لا يعرف موضعه وحيث انفقه ولسنا نعرف ان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم في مكة و
المدينة فان زعموا ان ابا بكر انفق هذا المال بمكة قبل الهجرة قيل لهم على ما انفق هذا المال بمكة وفيم صرفه هل كان لرسول الله صلعم
من الحشم والعيال ما انفق عليهم هذا المال الكثير بما اسلم ابو بكر الى وقت هجرته فهذا من ابين المحال ام يقولون ان رسول الله صلعم
جهز الجيوش بمكة بذلك المال فيظهر بطلانه اذ كان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم بالاجماع الامة لم يشهر سيفا ولم يؤمر
بامر به ولا اطلق لاصحابه محاربة احد من المشركين بها وانما كان اسلم معه اذ ذاك اربعون رجلا فلما اشتد عليهم الاذى من قريش
وشكوا ذلك الى رسول الله صلى الله عليه وآله وولى عليهم جعفر بن ابي طالب واخرجهم معه الى ارض النجاشي ملك الحبشة فكانوا
هناك الى ان هاجر رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وفتح كثيرا من فتوحه فقدموا عليه بعد سنتين من الهجرة والعرف كان ذلك
انه صلى الله عليه وآله بمكة عادة الخاص والعام انفق قريش بعد تزويجه بخديجة رضي الله عنها وكانت خديجة باقية حتى قرب
سنة الهجرة لاحتياج معها الى مال غيرها والحق لقد كان من استغنائه بذلك ان ضم علي بن ابي طالب عليه السلام الى نفسه تخفيفا
بذلك عن ابي طالب في المؤنة وما يحتاج الى شيء من الانفاق ان رسول الله صلى الله عليه وآله بعد تزويجه بخديجة احتاج الى احد من
الناس فان اهل الاثر يجمعون على ان خديجة كانت ايسر قريش واكثرهم مالا وتجارة واما بعد الهجرة الى المدينة فقد علم اهل الاثر ان
ابا بكر ورد المدينة وهو محتاج الى مواساة الانصار في الدور والمال وفتح الله تعالى على رسول الله صلى الله عليه وآله من غنائم
الكفار وبلادهم ما كان يزيد بذلك عن العرب على ان ابا اسحق من اكابر محدثي اهل السنة قد روى ما يكذب ذلك حيث روى ان النبي
لم يركب ناقة حتى قام ابتياعها من ماله فلو استحل ركوب ناقة غيره من غير ان يعطى ثمنها فكيف يستحل غيرها واما الرابع عشر فلان ما
رووا عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم انه كان مما ذكرنا سابقا فلو ان اسلم كان قد صرف ابو بكر قبل ذلك بابلاغ حجة النبي
صلى الله عليه وآله وسلم ووجوه احسان النبي صلى الله عليه وآله اياه عند ظهور شوكته واما الخامس عشر فلان ما ذكره
من ان ابا بكر اخذ يدعو الناس الى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم الخ لو سلم لا يجدي نفعا اذ ليس الكلام في انه لم يظهر من ابي
بكر اثر في الاسلام اصلا وانما الكلام في انه لم يكن ذلك عن صدق نية واخلاص طوية بل كان لطمعه في جاه النبي صلى الله عليه وآله
لما سمع من الاحبار والرهابين من استيلائه صلى الله عليه وآله وسلم على اقطار الارض وملوك الايام وان فرض انه صدر منه ذلك
على وجه التصديق والاخلاص فقد صدر عنه بعد النبي صلى الله عليه وآله من غصب الخلافة وغيره من الامور ما يرد به وليحبط
ما احبط عمله في سالف الايام واما السادس عشر فلان قوله وطلحة بن عبيد الله من اشراف تيم مسلم ولكن لا يلزم من ذلك
حتى يكون طلحة من اشرافهم واما السابع عشر فلان الحصر المذكور في قوله ان رسول الله صلى الله عليه وآله لا يقدم على
بشارة ممنوع ولو سلم فلعله يكون ذلك لتأليف قلبه وتطييب خاطره لا لحاجة الى انه كما سيعترف به ان شيخ في دفع ما يحكى من

بقول بل يكرم ان يشاوره ليعرف الى الحق فلا فضيلة فيه غايته ان يكون من مؤلفة القلوب والحاصل ان النبي صلى الله عليه وآله
لتوبه بالوحي الالهي والنفس القدسية الذي يتمكن من مطالعته اللوح المحفوظ على شأن كل من ان يحتاج الى شورى رعيته سيما من
خفى كثير من عرف الكفر والجاهلية وبالجملة المشاورة لا يستلزم الاستظهار والاستعانة برأي احد والعمل بذلك والحذر
ورد في مشاورة النساء شاوروهن وخالفوهن وفي الاية التي امر الله تعالى فيها بالمشاورة اشارة الى ذلك حيث قال تعالى فبما رحمة
من الله لنت لهم ولو كنت فظا غليظ القلب لانفضوا من حولك فاعف عنهم واستغفر لهم وشاورهم في الامر فاذا عزمت فتوكل
على الله ان الله يحب المتوكلين فانها تدل على ان الصحابة المخاطبين فيها والجامع لهم على نبوته كانوا بين منافق وضعيف بمرتبة
حكم النبوة وطاعة الرسالة وانه لولا ذلك لما حصلت الالفة والمتابعة وقوله تعالى ولو كنت فظا غليظ القلب لانفضوا
من حولك دليل على نقصانهم وانه لو كان كذلك لما صبروا على نبوته ولا انقادوا لحكم رسالته وقوله تعالى فاعف عنهم واستغفر
لهم دليل على انهم قد فعلوا ما لم يرتضه الله ولا رسوله منهم وان كونهم بتلك الصفات من جملة الجنايات التي يحتاج الى
عفوه عنهم وقوله وشاورهم في الامر بيان لضعفهم وضعف دينهم وانهم من المؤلفة الذين يحتاجون الى التأليف وقوله
فاذا عزمت فتوكل على الله ولم يقل فاذا قالوا لك دليل على ان اعتماده عليه السلام في مقام الشورى على ما ظهر له بالوحي والالهام
لا على قول هؤلاء الانام بل هو شاهد عليهم بسخافة الرأي وضعف الاحلام ومن كان بهذه الصفة لا يصلح الا ان يكون مدبرا و
مشيرا للرسول عليه السلام في الوقائع والاحكام ولا يترتب تفاضل التفتازاني في التلويح بل الحاصل انه لو كان ذلك
لتطييب قلوبهم فان لم يعمل برأيهم كان ذلك ايذاء واستهزاء لا تطييبا وان عمل فقد ثبت المطلوب واقول فيه نظر لان الفساد
الذي ادعاه ونقول ان الاستهزاء انما يحصل لو صرح لهم بعدم عمله برأيهم ولا بد من ذلك فلا وايضا الغالب عند تأمل جمع كثير
في استخراج امر من الامور وترجيحه على ما عداه ان لا يتفق رأي بعضهم بعضا فيجوز ان يكون رأي بعض الصحابة مؤديا الى ما علمه
النبي صلى الله عليه وآله بالوحي ورأي آخرين مخالفا له فيظهر لهم النبي صلعم اختيار الرأي الموافق للوحي وليس في ذلك استهزاء
ولا يلزم ان يكون القرار في مقام المشورة على ما رآه البعض دون ما رآه البعض الآخر استهزاء لذلك البعض الآخر وهذا الوجه
عدم الاستهزاء به ويمكن ان يكون المشاورة لامتحان احوالهم وتمييز الناصح من الغاش والمخلص من المنافق ولا يتوجه
اعتراض الفاضل التفتازاني على هذا الاحتمال وقد نبه على ذلك شيخنا المفيد قدس سره في بعض مجالسه حيث قال علم
الله تعالى ان نبيه صلى الله عليه وآله ان في امته من يبتغي له الغوائل ويتربص به الدوائر ويسر خلافه ويبطن مقته
ويسعى في هدم امره وينافقه في دينه ولم يعرفه اعيانهم ولا دله عليهم باسمائهم فقال تعالى ومن اهل المدينة مردوا على النفاق
لا تعلمهم نحن نعلمهم سنعذبهم مرتين ثم يردون الى عذاب عظيم وقال جل اسمه واذا ما انزلت سورة نظر بعضهم الى بعض هل
يراكم من احد ثم انصرفوا صرف الله قلوبهم بانهم قوم لا يفقهون وقال تعالى يحلفون لكم لترضوا عنهم فان ترضوا عنهم فان
الله لا يرضى عن القوم الفاسقين ويحلفون بالله انهم لمنكم وما هم منكم ولكنهم قوم يفرقون وقال جلت عظمته واذا رأيتهم
تعجبك اجسامهم وان يقولوا تسمع لقولهم كأنهم خشب مسندة يحسبون كل صيحة عليهم هم العدو فاحذرهم قاتلهم الله انى يؤفكون
وقال عز اسمه ولا ينفقون الا وهم كارهون وقال جل ذكره واذا قاموا الى الصلوة قاموا كسالى يراؤن الناس ولا يذكرون
الله الا قليلا ثم قال تبارك وتعالى بعد ان نبأه عنهم في الجملة ولو نشاء لأريناكهم فلعرفتهم بسيماهم ولتعرفنهم في لحن القول ثم امر
بشوراهم ليصل بما يظهر منهم الى علم باطنهم فان الناصح تبدو نصيحته في مشورته والغاش المنافق يظهر ذلك في مقالته
فاستشارهم صلى الله عليه وآله لذلك ولان الله تعالى جعل مشورتهم الطريق له الى معرفتهم الا ترى انهم لما اشاروا ببدر
عليه في الاسرى فصدرت مشورتهم عن نيات مشوبة في نصيحتهم كشف الله تعالى ذلك وذمهم عليه وابان عن ادغالهم
بعضهم فقال ما كان لنبي ان يكون له اسرى حتى يثخن في الارض تريدون عرض الدنيا والله يريد الآخرة والله عزيز حكيم
لولا كتاب من الله سبق لمسكم فيما اخذتم عذاب عظيم فوجه التوبيخ اليهم والتعنيف على رأيهم وابان لرسوله صلى الله عليه

غواي الملاها ونكتها مراة — ترنين جشم دانشمنن مراة — دايره هرنيت دوامير جماعت مراة — سقت دشمن كردن مراة

ادعاى فساد وبناى در آوردن در كار — مراة
الا تمكان كثرة التفضل مطرب

وآله وسلم من حاله فنعلم ان المشورة لهم لم يكن للافتقار الى رايهم وانما كانت لما ذكرنا هذا واما ما روى عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم
من انه قال يوم بدر لو نزل علينا عذاب ما نجا منه الا عمر فهو من جملة موضوعاتهم كما بينه صاحب كتاب الاستغاثة
في بدع الثلاثة حيث قال لا يخفى عند ذوي الفهم المحصل ولا الاثنين ولا الاعمى قليلا من استجاز رواية هذا واستحسن نقله منهم ان
ذلك يوجب هلاك الرسول بالعذاب ونجاة ابن الخطاب الذي يقول لولا علي لهلك عمر ولولا معاذ لهلك عمر فكيف يسلم من الهلاك
من كان يزعم يهلك بالعذاب دونه ومع هذا فمن قولهم المنكوس ان ابا بكر افضل من عمر فقد اوجبوا هلاكه لو نزل العذاب ونجاة
عمر الذي كان يسلم بخصوصه من العذاب لو نزل فيجب ان يكون افضل من هلك به وهذا الخبر يوجب ان يكون عمر افضل من الرسول
ومن ابي بكر وجميع الخلق فلما كان اولياؤهم المخالفون لهم في تفضيل ابي بكر عليه كانوا قد صرحوا بتكذيب علمائهم الذين رووا
هذا الخبر وما اشبهه كلها من اخبار الملحدين ولا يبعد الله الا من ظلم وقال بما لا يعلم واما الثامن عشر فلان ما ذكره من حديث لو كنت
متخذا خليلا الى اخره مع انه ليس متفق عليه مدفوع بما تقرر من دلالة الكلمة على انه لم يقع فكيف يقابل بما روى اتفاقا من اتخاذه
صلى الله عليه وآله وسلم لعلي عليه السلام اخا والاخوة افضل من الخلة واما التاسع عشر فلان ما ذكره من حديث خوخة ابي بكر فليس متفق عليه
بل قد روى من طريق اهل السنة ايضا ما يدل على نفيه وكذبه كما مر بيانه ومع هذا ففتح الخوخة لا يوازي فتح الباب المتفق عليه
بين الخصم والاصحاب واما العشرون فلان ما ذكره بقوله ثم لما اخذ الكفار في ايذاء المسلمين قام ابو بكر باعباء اذية قريش
والذب عن رسول الله صلى الله عليه وآله وانه ابتلي بلاء حسنا كلها كلمات موهمة لا حقيقة لها الا ان يريد باعباء اذية
قريش ما مر من ان نوفل بن خويلد قد اوثقه مع طلحة بحبل وعذبهما وما مر من انهم صفقوه مرة ونتفوا لحيته الخ واما ان يكون قيامه
على اعباء اذية قريش بمعنى صدا عنه سعيهم كما قصده الناصب ههنا وكذا ذبه عن رسول الله صلى الله عليه وآله بمعنى دفع الخصم
عنه بالسيف والسنان او اليد والرجل كذب صريح لا يخفى على من تتبع الاثار الا ان يريد بالذب عنه صلى الله عليه وآله التضرع
من جنب الى رسول الله صلى الله عليه وسلم عند ايذاء القوم له والتماس الكف عن ايذائه كما وقع منه ذلك مرة وكذا الكلام في قوله وابتلي بلاء
حسنا فان هذه العبارة انما تستعمل في من قاتل في معركة الجهاد لا في من نظر ايذاء النبي صلى الله عليه وآله وسكت وبكى عن الضر
على ان لتك واما الحادي والعشرون فلان ما ذكره من ان ابا بكر كان يشتري المعذبين من الكفار واشترى بلال بن رباح
وغيره من الصحابة ثم فكهم انما هو فرية بلا مرية كما يدل عليه كلام صاحب الاستيعاب في ترجمة بلال حيث روى عن عبد الله
بن مسعود انه قال كان اول من اظهر الاسلام سبعة رسول الله صلعم وابو بكر وعمار وامه سمية وصهيب وبلال والمقداد
فاما رسول الله صلى الله عليه وآله فمنعه الله بعمه ابي طالب واما ابو بكر فمنعه الله بقومه واما سائرهم فاخذهم المشركون
والبسوهم ادراع الحديد وصهروهم في الشمس فما منهم انسان الا وقد اتاهم على ما ارادوا الا بلال فانه هانت عليه نفسه في
الله وهان على قومه وكانوا يطوفون به والحبل في عنقه الى اخره فان هذه الرواية صريحة في ان ابا بكر لم يشتر بلالا عن الكفار لتعذ
يبه لدلالتها على انه قد اشتراه قبل ذلك او وقع الاسلام منهم في صغرهم ولم يكن يقدر ابو بكر على خلاصه منهم ولو كان ابو بكر ممن يجزي
الصحابة المسلمين لفدى عمارا وامه ومقدادا وصهيبا ولو فرض ان ذكر ابن مسعود بلالا كلامه صريح في انهم انما تخلصوا من
عذابهم باتيانهم بما ارادوا منهم وما روى صاحب الاستيعاب بعد ذلك عن سعيد بن المسيب فلا يوثق به لان سعيدا
كان ناصبيا كما اوضحنا سابقا واما الثاني والعشرون فلان ما ذكره من مصاحبة ابي بكر لرسول الله صلى الله عليه
وسلم في الغار لا يدل على فضيلته لانه صلى الله عليه وآله رافقه في الطريق فاستصحبه خوفا من ان يخبر المشركين على اثره
ونعم ما قال المتنبي في بعض قصائده مصراع وتستصحب الانسان من لا يلائمه وقد دل على ما قدمناه انه محمد بن جرير
الطبري الشافعي في الجزء الثالث من تاريخه حيث روى ان ابا بكر اتى عليا فسأله عن رسول الله صلى الله عليه وآله
فاخبره انه لحق بالغار من ثور وقال ان كان لك فيه حاجة فالحقه فخرج ابو بكر مسرعا فلحق رسول الله صلى الله
عليه وآله في الطريق فسمع جرس ابي بكر في ظلمة الليل فحسبه من المشركين فاسرع رسول الله صلعم في المشي فانقطع شسع

غرض دروغ گفتن مراد

درع بالكسر زره ادراع جماعت مراد

الجرس الصوت ق

فهذا القلق لما اسلم بعجزه فكثر دمه بما واسرع المشي وخاف ابو بكر ان يشق على رسول الله صلى الله عليه وآله فلحقه وانطلقا وحمل رسول الله
لبيس ... حتى انتهى الى الغار مع الصبح انتهى وكان ذلك الدم كما قال بعض الاكابر اول دم سفك من رسول الله صلى الله عليه وآله بعد
هجرته بسبب ابي بكر ولو كان قد توسل في ذلك بان يعرف بان رسول الله صلى الله عليه وآله ... ليطلبه اسرع
... ولا اجرى دمه واما المقدمة الثانية فقد سلم عدم علمها ابو القاسم بن الصباغ من مشاهير علماء اهل
السنة في كتاب النور والبرهان وقال في باب ما انزل الله على نبيه صلى الله عليه وآله قم فانذر واصدع بما تؤمر وما
نبي رسول الله صلى الله عليه وآله من الحماية ... الحديث عن محمد بن اسحق قال حسان قدمت مكة معتمرا والناس
من قريش يقذفون اصحاب رسول الله صلى الله عليه وآله فقال حسان ما هذا الفعل فامر رسول الله صلى الله عليه وآله عليا
نام على فراشه وخشي من ابن ابي قحافة ان يدلهم عليه فاخذه معه ومضى الى الغار انتهى والحاصل ان آية الغار لا توجب
فضلا لابي بكر بل هي شاهدة عليه بالنقص واستحقاق الذم وتظهر ان النبي صلى الله عليه وآله اخذه معه ...
بين ... ان الله تعالى آنسه بالملكية ووحيه وتصحيح اعتقاده انه ينجز له جميع ما وعده وانما اخذه ... تقية
... ان يظهر امر من جهته فاخذه احتياطا في تمام ستره وكيف يتوهم حصول منقبة له من حضور الغار وقد ...
... خطاء ... لانه لما دخل في ذلك الحرز الحريز والمكان المصون بحيث يامر الله تعالى على نبيه صلى الله عليه وآله
بما ظهر له من الآيات من تعشيش الطير ونسج العنكبوت على بابه لم يثق بالسلامة ولا صدق بالآية وظهر الحزن ...
... عليه بكاء ... وبلغ النبي صلى الله عليه وآله في تلك الحال ... ودفع ... ونهاه عن
الحزن وزجره ونهي النبي صلى الله عليه وآله لا يتوجه في الحقيقة الا الى الزجر عن القبيح ولا سبيل الى صرفه الى المجاز بغير دليل
بما ... من جزعه وبكائه ما يكون من ... فساد الحال في الاختفاء ... منه وسكون
... ما وعد الله نبيه صلى الله عليه وآله وصدقه فيما اخبره به من نجاته لم تخرج حيث يتبين ان يكون منه
لا بزعقه في الموضع الذي يقتضي سكونه فاي فضيلة في الغار تحصل لابي بكر ولا مكابرة ... هذا وقال شيخنا
المفيد قدس سره في بعض مجالسه ان الله سبحانه لم ينزل السكينة قط على نبيه صلى الله عليه وآله في موطن كان معه فيه
احد من اهل الايمان الا عمهم بنزول السكينة وشملهم بها كذا قوله تعالى ويوم حنين اذ اعجبتكم كثرتكم فلم تغن عنكم شيئا
وضاقت عليكم الارض بما رحبت ثم وليتم مدبرين ثم انزل الله سكينته على رسوله وعلى المؤمنين ولما لم يكن مع النبي
صلى الله عليه وآله في الغار الا ابو بكر افرد الله سبحانه نبيه صلعم بالسكينة دونه وايده بجنود لم تروها فلو كان الرجل
مؤمنا لجرى مجرى المؤمنين في عموم السكينة لهم ولولا انه احدث بحزنه في الغار منكرا لاجله توجه النهي اليه من
النبي صلعم لما حرمه الله تعالى من السكينة ما تفضل به على غيره من المؤمنين الذين كانوا مع رسول الله صلى الله عليه وآله في
... المواطن على ما جاء في القرآن ونطق به محكم الذكر بالبيان وهذا بين لمن تامله ... تدقيق وتحقيق ذكرناه
في كتابنا الموسوم بمثالب النواصب واما الثالث والعشرون فلانه لا دلالة لقوله تعالى ثاني اثنين اذ هما في الغار
على فضيلة الرجل اذ ليس فيه اكثر من اخبار عن عدده وقد يكون ... ذكره في بيان الفضل ...
النبي صلى الله عليه وآله وسلم بالعبادة ... فجعل ذلك وصفا لابي بكر ...
... وهم العوام انه يدل ان الشيخين ... في الفضل والشرف ايضا ... فخر الدين الرازي
في تفسيره ... متقدما على النبي صلى الله عليه وآله في دخول الغار ...
... عند الدخول واما التقدم بحسب الفضل والرتبة فلم ...
... ان النبي صلى الله عليه وآله ثاني ابي بكر في الفضل والشرف ... كما لا يخفى وقد ... في تفسير
... رسالة منفردة ... ذكرناه هاهنا واما الرابع والعشرون فلان ما ذكره ...

[illegible]

ان الله تعالى اثنى على ابي بكر في كتابه العزيز في مواضع عديدة الخ ان اراد به انه اثنى عليه في ضمن العمومات التي اثنى فيها على عامة المؤمنين او
طائفة منهم كقوله تعالى ولقد رضي الله عن المؤمنين اذ يبايعونك تحت الشجرة الاية فهذا بعد تسليم كونه داخلا في المؤمنين يشاركه
معه فيه كثير من المؤمنين فلا يفيد افضليته على غيره حتى يستحق بذلك التقدم على غيره بالخلافة وان اراد به اختصاصه بالثناء
فذلك مبني على ما افتروه ورووه اولياؤه في شان نزول تلك الآيات ومثل هذه الروايات ليست متفقة عليها بين اهل الاسلام مع انهم
قد رووا في ذلك [illegible] في شان ابي بكر قوله تعالى في سورة الليل
وسيجنبها الاتقى الذي يؤتي ماله يتزكى وما لاحد عنده من نعمة تجزى الا ابتغاء وجه ربه الاعلى وقد ذكر بعضهم انها نزلت في شان
ابي ذر رضي الله عنه وبعضهم انها نزلت في حق ابي الدحداح وقد روى هذا ابو الحسن علي بن احمد الواحدي في تفسيره الموسوم
باسباب النزول باسناده المرفوع الى عكرمة عن ابن عباس وهذا حال الخلاف في شان نزول الآية واما دلالة الآية على مطلوب الخصم فيها
[illegible] لا سيما لما ذكره فخر الدين الرازي في تفسيره وما تمسك [illegible] الدقاق في جمع التفسير [illegible]
نزلت فيهما [illegible] واما الخامس والعشرون فلان ما ذكره من انه لولا ان الكتاب غير موضوع لذكر المناقب لفصلنا
في عشر مجلدات الخ [illegible] ان المذكور في جامع البخاري ومسلم على زعمهم من صحاح الاحاديث المروية في ابواب العقائد الدينية والاحكام
الشرعية من الاوامر والنواهي والقصص والاخبار والمواعظ والزواجر والوعد والوعيد والمناقب والمثالب الى غير ذلك [illegible]
مع دخول الكثير منها في احد الجامعين [illegible] بن بنان المناسب [illegible] ابي بكر وحده في عشر مجلدات مع انه لا يعثر
على شيء من المطالب [illegible] كما سبق منه مرارا فلفظ [illegible] عشر مجلدات من الموضوعات [illegible]
على العشر كما لا يخفى واما السادس والعشرون فلانه لا يبعد احد من الشيعة ان يدعي ان رسول الله صلى الله عليه وآله
[illegible] عند ابي بكر الى آخر ما لكنهم يقولون كما قاله ابن ابي الحديد المعتزلي [illegible]
بعيد ذلك من [illegible] فرار في غزوة [illegible] كيف وقد اعترف بذلك امام اهل السنة فخر الدين الرازي في كتابه الموسوم
بالاربعين وغيره من الكتب الكلامية لا سيما في فتح خيبر [illegible] في كتاب الاربعين ما روي من انه بعث النبي صلى الله عليه وآله
ابا بكر الى خيبر فرجع منهزما ثم بعث عمر فرجع منهزما فبلغ ذلك رسول الله صلى الله عليه وآله فبات ليلته مهموما فلما اصبح
خرج الى الناس ومعه الراية فقال لاعطين الراية رجلا يحب الله ورسوله كرار غير فرار الى آخر الحديث [illegible]
والعشرون فلان ما ادعاه من اجماع الامة على ان رسول الله صلى الله عليه وآله كان يقدم ابا بكر على الصحابة [illegible]
[illegible] دعوى الاجماع على اصل خلافة ابي بكر فاذا يكون حال هذا الاجماع مع التزامهم لمفضولية في مواضع عديدة
[illegible] وتجويزهم تفضيل المفضول على خلاف المعقول وبعد ذلك حال ما رواه البخاري عن محمد بن الحنفية [illegible]
لان المعلوم من طريقة اهل البيت عليهم السلام خلاف ذلك على ما مر وسيجيء واما الثامن والعشرون [illegible]
ابن المطهر [illegible] يخالف ما وصفه به سابقا [illegible] على فصاحته [illegible]
ومن جملة [illegible] واما التاسع والعشرون
فلان ما [illegible] عن ابن عمر في شان تفضيل ابي بكر وعمر [illegible]
السلمة وتقديمه عليهم وتقديم اسامة [illegible] وهو مقدم [illegible] متواتر وذلك [illegible]
[illegible] تقديمه عليهم [illegible] الجيش [illegible] كانت الامامة في الحكومة في جميع الامور بالنسبة الى
الجمهور فيجب ان يكون اعلم في كل امر من كل احد [illegible] امر قيادة الجيش [illegible]
الامام [illegible] في هذا البحث فاذا لم يكن [illegible] الجيش [illegible]
في هذا الامر [illegible] واما الثلاثون فلان ما ذكره من انه لما قرب وفاة رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم [illegible]
[illegible] الناس [illegible] الخلافة الخ [illegible] رواه [illegible] عن عايشة [illegible] ابا بكر [illegible]

بعض ممن يقدح فيه الشيعة والشافعي حيث نقل عنه ابو المعالي الجويني انه قال فيه كلام واما عائشة فتفضيلها بعد ... امير المؤمنين عليه السلام وكذبها عند الشيعة متهمة في خصوص هذه الرواية لما فيها من جر نفع لها ولابيها وبالجملة الشيعة لا يقولون النبي صلعم امر بذلك وانما امر بذلك عائشة فقالت للمؤذن مر ابا بكر فليصل بالناس فلما علم ان النبي صلى الله عليه وآله امر ما بذلك ولا فطن النبي صلى الله عليه وآله بذلك خرج متكئا على علي عليه السلام وفضل بن العباس ونحى ابا بكر عن المحراب وصلى مع الناس وقد صرح بذلك ابن ابي الحديد المعتزلي في قصيدته الكبيرة المشهورة حيث قال في مدح علي عليه السلام تعريضا بابي بكر شعر ولا كان معزولا غداة براءة ❊ ولا في صلوة ام فيها مؤخرا ❊ واهل السنة يوافقون في خروج النبي صلى الله عليه وآله على وجه المذكور لكن يقولون انه صلى خلف ابي بكر وقد صرح بذلك الشارح الجديد للتجريد حيث قال واستخلافه في الصلوة في مرضه وصلى خلفه انتهى وعند ان النبي صلى الله عليه وآله لو عجز عن الصلوة فكيف خرج وصلى خلفه ولو لم يعجز فلم استخلفه ثم لا يدل ذلك على خلافته كما توجه به الناصب وقد بينا فساد هذه الآية الدالة المسابقة او ذكرناه من كون ان امامة الصلوة بمعزل عن الامامة الكبرى بدليل انها تجوز خلف قريش وغيرهم اتفاقا والامامة الكبرى لا تجوز في غير قريش عند اهل السنة بل عندهم انه يجوز الصلوة خلف كل مفضول بل كل فاسق بر وفاجر واما الحادي والثلثون فلانه ما ذكره انما هو رواية عن عائشة انها قالت لما رسول الله صلى الله عليه وآله ادعى لي ابا بكر اباك الخ مردود بمثل ما مر في رواياتها السابقة من تقديمها على امير المؤمنين عليه السلام وكذبها عند الشيعة وانها ما يجر النفع والفخر لابيها ولنفسها في خصوص هذه الرواية وايضا لو كان منشؤ هذا الحديث الوصية بخلافة ابي بكر كما زعمه الناصب لعلمت ذلك عائشة ولسعت في دعوة ابيها بما امكن لها وذلك عند تنازعهم ولاحتج به ابو بكر يوم السقيفة وما بعده ولم ينقل ذلك على انه يحتمل ان يكون قوله صلى الله عليه وآله ويأبى الله والمؤمنون معقولا لقوله ويقول قائل انا اولى يعني اخاف ان يقول قائل ويأبى الله والمؤمنون الا ابا بكر ويجوز ان يكون المراد من المتمني ابا بكر والقائل عمر وموافقيه ومشاوريه في اخذ الخلافة لابي بكر فالحديث حجة لنا لا علينا كما لا يخفى واما الثاني والثلثون فلان ما ذكره من ان الاخبار المروية في شأن خلافة ابي بكر عارض الاخبار الدالة على خلافة علي عليه السلام مدفوع بما مر من ان الاخبار المروية في شأن خلافة علي عليه السلام مما اتفق عليها اهل الاسلام دون الرواية في شأن خلافة ابي بكر فان الشيعة لا يقبلها ويعكرون صحتها فكيف يثبت المعارضة بين المتفق عليه والمختلف فيه واما قوله والاجماع نقض لتلك الاخبار فمدفوع بما مر من اعتراف علماء اهل السنة بعدم ثبوت الاجماع في خلافة ابي بكر وان خلافته انما ثبتت باختيار عمر ومن ذكر واما الثالث والثلثون فلان ما ذكره من انه لما سمع المنافقون ان هؤلاء الخلفاء الثلثة مطعونون فرحوا بان الدين المحمدي اسند امره الى غيره مدفوع بان المنافقين لا يفرحون بطعن جماعة اخرى من المنافقين ولا يقع بذلك ثلمة في الدين لانهم يعلمون ان هذا الخبر اول فتنة كسرت في اول الاسلام وسيذكرون بان مثله قد جرى في دين موسى عليه السلام من ارتداد اصحابه من بني اسرائيل باتباعهم السامري الخوار وعبادتهم العجل الذي له خوار ومعرفة المسلمين بقدح في نبوته ومنقصة دينه عليه السلام فكذلك لا يرى في الاسلام من ارتداد بعض اصحاب النبي صلى الله عليه وآله واخذ الخلافة من اهل بيته الطهر الكرام ولنعم ما قيل

نظم

بنشسته بود ارباب كمال الذى در اكرار فضول ناقصى بر مسند حيدر نشست ❊ بركه ارزان سليمانى نيامد منقصت ❊ چند روزى ديو گر برجاى ان سرور نشست ❊ ولقد ظهر بحمد الله تعالى عجز الناصب انه لم يترك لنا ساحة الخطاب جوابا عن اصل الدلائل الحسنة وعادة ذوى الاذناب وسلامة آذانهم والاذناب فانه ما اخذهم بذلك الاجر حتى وما اذاهم من اقداح مما اوردنا

قال المصنف رفع الله درجته **المطلب الاول** في المطاعن التي رواها السنة في ابي بكر قالوا انه سمى نفسه خليفة رسول الله صلى الله عليه وآله وكتب الى الاطراف بذلك وهذا كذب صريح لان رسول الله صلى الله عليه وآله لم يستخلف الناس باجماعهم قالوا انه لما خرج من المدينة الى غزوة تبوك استخلف امير المؤمنين عليه السلام اماما بعده وقال اهل السنة كافة ان النبي صلى الله عليه وآله لم يستخلف احدا وان امامة ابي بكر لم تثبت بالنص اجماعا قال عمر بن الخطاب رضا اربعة الخبر وندم عمر

في المبحث الرابع في تعيين الامام منه عشر

خوار بالضم بانگ گاو ومنه قوله تعالى عجلا جسدا له خوار صراح

وان رسول الله لم يستخلف وان استخلف فان ابا بكر استخلف وهذا تصريح منه بعدم استخلاف النبي صلى الله عليه وآله وسلم
وقد كان اولى ان يقال له خليفة عمر لانه هو الذي استخلفه انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول اما انجمل هذا الرجل
باللغة فان الخليفة فعيلة بمعنى الخالف وخليفة الرجل من يات خلفه ولا يتوقف اطلاق الخليفة مع الاضافة الى شخص
باستخلافه اياه فمعنى خليفة رسول الله صلى الله عليه وآله الذي تولى الخلافة بعده سواء كان استخلفه او لم يستخلفه فيكون
ابا بكر هو من ثبت له هذا الاسم فلا يكون كذبا لما ذكرنا والغرض انه لا شك ان عليا عليه السلام خاطبه في ايام خلافته بخليفة
رسول الله لو كان كذبا لما تكلم به ولا خاطبه به ولكن المتشيعة وامثال هذه المضايق سعة من التقية والظاهر ان
القوم خاطبوه بذلك طول حياته ولم ينكر احد منهم كما ذكرنا فلا اطعن انتهى **واقول** ما اعتبره الناصب انما هو اهل
العرف التابع المستحدث فان الخليفة وان سلم انه كان في اصل اللغة من يخلف غيره لكن العرف خصصه بل وفي الشرع
خصص هذا الاسم بمن استخلفه من له الامر وجعله خليفة له سواء كان هو الله تعالى او النبي او غيرهما الا ترى قوله تعالى
في شأن آدم عليه السلام اني جاعل في الارض خليفة وفي شأن داود عليه السلام انا جعلناك خليفة وفي شأن هرون
من موسى عليهما السلام اخلفني في قومي وفي شأن النصوص من خلفاء نبينا صلى الله عليه وآله وسلم ليستخلفنهم كما استخلف
الذين من قبلهم وكذا الحال في معاملة العامة حتى انه لا يطلق اسم الخليفة على من يعيد صبيان المكتب ويرسم اليه الا اذا
استخلفه معلم الصبيان ولهذا روي انه لما جاء اعرابي وقال لابي بكر انت خليفة رسول الله فقال لا قال فما انت
حتى قال لا قال فما انت قال انا الخالفة بعده والخالفة هو الذي لا غناء عنده ولا خير فيه وكذا الخالف وقيل هو الكثير الخلاف
قال صاحب النهاية في تفسير الاثر [illegible] اذا استخلف واحد حاكم او اجمع على استخلافه جماعة لم يتعهد ان [illegible] ذلك
الرجل المستخلف خليفة حاكما عليهم ومن هذا المثال ان يشتري واحد عبدا فاذا اشتراه صار مولاه والمشتري عبده [illegible]
على خليفتهم في ذلك ايضا ما رواه ابن حجر في صواعقه من ان ابا بكر كان يكتب من ابي بكر خليفة رسول الله صلى الله عليه وآله
فلما كان عمر بن الخطاب اراد ان يقولوا له خليفة خليفة رسول الله فقال عمر هذا يطول الى آخر الرواية ووجه التخليط انه لو
يعتبر في اطلاق الخليفة تعيين السابق لما ذكر ابو بكر كان يطلق على كل من يخلف غيره لما احتيج الى ان يقولوا لعمر خليفة خليفة
رسول الله صلى الله عليه وآله كما لا يخفى ومن لطائف هذا المقام استدلال بعض متأخري الامامية من هذا على ان امر الخلافة يتعلق
بالله تعالى وباختياره وبالنص منه وليس لغيره الخيرة في ذلك فان الله تعالى كلما ذكر امر الخلافة في كتابه الكريم اضافه الى
نفسه واشار الى كونه من عنده كما عرفت ثم الحاصل ان مضمون الآيات التي ذكرناها اعتبار ذلك في [illegible] بل بدل العقل
يثبت باختيار الامة بل باختيار رجل واحد منهم كما هو من مذهب صاحب المواقف الذي ثبت خلافة ابي بكر باختيار عمر
في الخلافة او بيعته باختيار الامة راجعة الى الخلافة من الله تعالى الا ان الكل واقع بقضائه وقدره قلنا الكلام في فعل العبد
المنوط ومن له الفعل في الظاهر وانه المعنى الحقيقي للفظ الثاني او انما عليه بالمعنى الذي ذهب اليه الجبرية [illegible]
انما هو المصير اليه خلاف الاصل وايضا البناء على راي الجبرية مع ما عرفت من بطلانه سابقا يستلزم ان يحصل امر
خلافة الثلاثة وخلافة يزيد والوليد المستهدف للمصحف المجيد بل وكل جبار عنيد وهذا نقض [illegible] ما يرد على ما
ذكره الناصب من ان عليا عليه السلام خاطب ابا بكر في ايام خلافته بخليفة رسول الله [illegible] عليه السلام
بذلك بالمعنى الذي ذكره الناصب وهو من يخلف غيره ويجلس مقامه بعده ولو كان بالغصب والتغلب [illegible] الخليفة
بهذا المعنى على كل من تقمص الحكومة بعد غيره ولو كان متغلبا كعبد الله بن الزبير وغيره من الاموية والعباسية [illegible]
الخليفة بهذا المعنى على ترتيب [illegible] من الله تعالى ورسوله وانما التنازع فيه الذي يدل على الفضيلة [illegible]
كون الشخص خليفة لله تعالى والرسول باستخلافهما اياه ونصبهما له وهو المعنى العرفي الذي عرفت [illegible] ان اطلاق خليفة رسول
كان نادرا وانما كان المتعارف الخطاب بامير المؤمنين وكان علي عليه السلام يخاطبهم بهذا اللفظ مرادا به اصل معناه التركيبي الصادق على

لمنقلب الى اعقابه العلي الغالب على الامام الحق النائب عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم **قال** المصنف رفع الله
درجته ومنها انه تخلف عن جيش اسامة وقد انفذه رسول الله صلى الله عليه وآله معه ولم يزل النبي صلى الله عليه
وآله يكرر الامر بالخروج ويقول جهزوا جيش اسامة لعن الله المتخلف عنه انتهى **وقال** الناصب خفضه الله نعم كان
رسول الله صلى الله عليه وآله بعث جيش اسامة طلبا للقصاص من زيد وليبلغ خبر قوة الاسلام الى ملوك الشام فلا تتسلط الاعداء على
المدينة بعد وفاته ولهذا كان يبالغ في بعث جيش اسامة واما قوله لعن الله من تخلف عن جيش اسامة فهذا من ملحقات
الروافض فلما بلغ امر الخلافة الى ابي بكر لم يكن ملائما لامر الاسلام ان يذهب الخليفة بنفسه او قد ارتد جميع العرب فانفذ
ابو بكر جيش اسامة اتباعا لامر النبي صلى الله عليه وآله وسلم وهو بنفسه قام بتجهيز باقي الجيوش وقتال اهل الردة وحفظ
الحوزة ومع ذلك استاذن عن اسامة وهو الامير في التخلف فاذن له فيه فبعد هذا للمسلمين من كان يعلم هذه الاحوال هل يجعل
تخلف الخليفة القائم بتعبية الجيوش وجر العساكر واقامة وظائف الدين طعنا فيه وهذا وقد صح ان ابا بكر لم يكن في جيش
اسامة وقد قال الشيخ الجزري من ادعى ان ابا بكر كان في جيش اسامة فقد اخطأ لان النبي صلعم بعدما انفذ جيش اسامة
قال مروا ابا بكر فليصل بالناس ولو كان مامورا بالرواح مع اسامة لم يكن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يامره
بالصلوة بالامة **واقول** ان اراد بقوله ولهذا كان يبالغ الى آخره ان ما ذكره من بلوغ خبر قوة الاسلام من جملة وجوه
المبالغة فمسلم ولا يفيده لانه لا يصير عذرا لابي بكر واخويه في التخلف وهو ظاهر وان اراد انه منحصر فيه ثم عدم كونه مفيدا
لما منعنا لم لا يكون الغرض المهم الاصلي من تنفيذ جيش اسامة وجعل الثلاثة تحت رايته بعدهم عن المدينة عند وفات
النبي صلى الله عليه وآله لئلا يثبوا على الامامة بعد النبي صلى الله عليه وآله ولهذا جعل الثلاثة في الجيش ولم يجعل عليا عليه السلام
واما قوله صلى الله عليه وآله وسلم ولعن الله من تخلف عن جيش اسامة فقد ذكره رئيس الاشاعرة محمد بن عبد الكريم الشهرستاني
في كتاب الملل والنحل عند ذكر الاختلافات الواقعة حال مرض النبي صلى الله عليه وآله وسلم حيث قال الخلاف الثاني في مرضه انه
قال جهزوا جيش اسامة لعن الله من تخلف عن جيش اسامة فقال قوم يجب علينا امتثال امره واسامة قد برز من المدينة
وقال قوم قد اشتد مرض النبي صلعم فلا تسع قلوبنا المفارقة والحال هذه فنصبر حتى نبصر اي شيء يكون من امره انتهى فظهر
منه ومن غيره انه من الاصول المسلمة لا من الملحقات ثم لا يخفى ان حاصل استدلال المصنف بالحديث ان الخلفاء الثلاثة تخلفوا
عن جيش اسامة وكل من تخلف عنه يكون ملعونا فيكون الثلاثة ملعونين غير لائقين بخلافة سيد المرسلين ويمكن الاستدلال
به على بطلان خلافة الثلاثة بوجوه اخر الاول ان انكار كل ما علم بالضرورة انه مما امر به النبي صلى الله عليه وآله وسلم في
الامور الدينية كفر بالاتفاق وصرح به صاحب المواقف وقد تخلف الثلاثة عن امر النبي صلى الله عليه وآله وسلم في
متابعة اسامة فيكونون كفارا والكافر يستحق اللعن والملامة دون الخلافة والامامة والثاني ان النبي صلى الله عليه
وآله لا ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى فامره بمتابعة اسامة يكون وحيا وكل من خالف الوحي يكون كافرا لقوله
تعالى ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الكافرون وقد تخلف الثلاثة فلا يكونوا مستحقين للامامة الثالث ان مخالفة
النبي صلى الله عليه وآله يكون ايذاء له قطعا وايذاؤه يوجب استحقاق اللعنة من الله تعالى لقوله تعالى ان الذين يؤذون
الله ورسوله لعنهم الله في الدنيا والآخرة فلا يكونوا صالحين للامامة الرابع ان النبي صلى الله عليه وآله وسلم قد جعلهم
تبعا لاسامة بالاقدام على ما امرهم به فلم يتم ذلك الامر كان عليهم ان يكونوا محكومين لاسامة فحكومتهم على اسامة في
ذلك الوقت لم يكن مشروعا واذا لم يكونوا حاكما على اسامة فلا يكون لهم الخلافة التي هي الحكم على عامة المكلفين والحال ان
ابا بكر قبل اتمام ذلك الجيش جلس على مسند الخلافة وطلب البيعة من اسامة فرد عليه اسامة ودعاه الى متابعة
امر النبي صلى الله عليه وآله وسلم ومتابعة نفسه والدخول تحت رايته واذا بطل خلافة ابي بكر بطل خلافة اخويه لما تقرر
من عدم القائل بالفصل فتدبر واما ما ذكره الناصب بقوله فلما بلغ امر الخلافة الى ابي بكر لم يكن ملائما لامر الاسلام ان يذهب الخليفة بنفسه

[illegible]

الى آخر ما قيل ان الكلام والطعن والملام في تخلفه وقت زمان حيوة النبي صلى الله عليه وآله وسلم وعند صبا العتبة في ايام مرضه بتجهيز
جيش اسامة كما صرح به الشهرستاني لا على تخلفه بعد وفات النبي صلى الله عليه وآله وسلم فقط وعند ارادة الخلافة
التي كان يتخلف وتشاغل لاجلها واما قوله سيما وقد ارتد جميع العرب الى آخره فكذب صريح ولو كان كذلك لكان تجهيز النبي
صلى الله عليه وآله الجيش عليهم اولى لغرض من المدينة ولو توقع سرعة ارتدادهم بل لم يكن هناك مرتد اصلا كما سبق بيانه
انفا وان كان هناك طوايف قليلة باقية على كفرهم الاصلي لاضلال مسيلمة الكذاب بسجاح لهم والمساعدة من اطلق لهم الى آخره
حقوقهم ايضا اهل الردة هم الذين منعوا الزكوة من ابي بكر لانكارهم لاستحقاقه خلافة النبي صلى الله عليه وآله وسلم وهم لم يكونوا في
زمان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم في مقام المخالفة والمخالفة ولعل ايام اشتغال ابي بكر بالخلافة حتى يحصل بها القسم
عذر الى تخلفه عن جيش اسامة قوله ومعنى قول الناصب وهو نفسه قام بتجهيز باقي الجيوش وقتال اهل الردة الى آخره واما ما نقل من
الشيخ الجزري من ان ابا بكر لم يكن في جيش اسامة فهو باطل وكلام صادق لا يفيد الناصب ولا يضره لان اسامة واكثر اهل العسكر
قد خرجوا عن المدينة قبل وفات النبي صلى الله عليه وآله بايام وكانوا ينتظرون لحوق ابي بكر وعمر وعثمان واخوانهم وهم كانوا مختفين
متوقفين في المدينة يترقبون حال النبي صلى الله عليه وآله فيصدق في قوله ان ابا بكر لم يكن في جيش اسامة ولم يستلزم نقل
وسلم الى الجزري ارادتهم انهم لم يكونوا داخلين في ذلك الجيش بحسب امر النبي صلى الله عليه وآله فيصير مناقضا
لما جزم به الناصب قبل ذلك في قوله ومع ذلك استاذن عن اسامة وهو الامير في التخلف فاذن له انتهى مع ان ما ذكره مخالف
بما ذكره مخالف الجزريين عدد من سير في كتابه روضة الاحباب حيث نص على ان الثلثة كانوا داخلين في جيش اسامة
بما ذكر شعر ابن ابي الحديد المعتزلي في قصيدته المشهورة مادحا لعلي معرضا على ابي بكر بقوله **شعر** ولا كان في بعث ابن زيد
مؤمرا عليه فاضحى لابن زيد مؤمرا : واما الاستدلال على عدم دخول ابي بكر في جيش اسامة بان النبي صلى الله عليه وآله
وسلم بعد ما انفذ جيش اسامة قال مروا ابا بكر فليصل بالناس الى آخره فمردود بانه ان اراد بانفاذ الجيش خروج جميع من كان
داخلا في ذلك الجيش تحت راية اسامة فكذبه ظاهر من كلام الشهرستاني وغيره وقد مر وان اراد الانفاذ في الجملة مع
بقاء ابي بكر واخوانه في المدينة فلا ينافي حضوره في مسجد المدينة وصيرورته مامورا بالصلوة فيه على ان كونه مامورا
بالصلوة من جانب النبي صلى الله عليه وآله وسلم بعلم من النبي صلى الله عليه وآله انه حاضر في المسجد غير خارج الى معسكره
ممنوع عند الشيعة كما مر وانما المسلم عندهم انه بعد تخلفه كان يحضر المسجد خفية لاستخبار حال النبي صلى الله عليه وآله
وسلم فلم ير عايشة قدر ذلك فلما استشعر النبي صلى الله عليه وآله بذلك كلف الخروج الى المسجد ونحى ابا بكر عن المحراب وام بنفسه
ولعل تكلفه صلى الله عليه وآله للمسير عند الخروج وتبعيد ابي بكر عن المحراب انما كان لاجل تنبيه صلى الله عليه وآله عند نصب
عليه في تخلفه عن جيش اسامة فتفطن **قال** المصنف رفع الله درجته ومنها انه قال ان لي شيطانا يعتريني فان استقمت
فاعينوني وان زغت فقوموني فكيف يجوز نصب من يرشد العالم ثم يطلب الارشاد منهم انتهى **وقال** الناصب خفضه الله
اقول هذا ليس من روايات اهل السنة بل من روايات الروافض وان سلم صحته فان لكل انسان شيطانا كما قال رسول الله صلى الله
عليه وآله وسلم نسئل عنه وانت ايضا يا رسول الله فقال وانا ايضا الا ان الله اعانني عليه فاسلم وهذا من باب التواضع
واما طلب الارشاد فهو من باب المشورة وقد امر رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم بهذا في قوله تعالى وشاورهم في الامر ولم يكن هذا
استرشادا بل استعانة في الرأي وتأليف القلوب التابعين وكلام الصديق ان صح الرواية من هذا الباب **واقول**
اولا ان الحديث مما اتفق عليه الفريقان فلا مجال لمنع صحته ومنع تسليمه ايضا صحته تعليل ذلك بقوله فان لكل
شيطانا الخ وثانيا انا لو سلمنا ما روى من ان لكل انسان شيطانا فهذا لا يقدح في مقصود المصنف لانه استند الى تعبير
ابي بكر باعتراء الشيطان له والاعتراء انما يتحقق بصدور المعصية فهذا اعتراف من ابي بكر بان شيطانه مسلط عليه في
ايقاع المعصية وعدم التمكن عن منعه عن القول بان كل انسان شيطانا انما ينفع القول بان بعضا منهم سلم الى ان الشيطان

في الحقيقة من كان كانوا بالقتضا انا على من صاحبه كما كان لابي بكر وقد اشتبه في ذلك على الناصب حال الشيطان بحال
من هو من الجن من يكون مسلماً كما نطق به القرآن ومولانا يوصف بالشيطان كما لا يخفى وانما حمله الشرطية المذكورة على
ما عرف فيه من طلب المشورة وطلب الرشاد فيما هو من ان سنا استدلال الخصم ليس عليها مردود بان طلب الاشارة و
الشارة في احكام الحلال والحرام الذي يجب فيها استقلال الامام يدل على قصور طالبه عن تلك المرتبة والمقام خصوصاً
بعد ورود ذلك الاسلوب من الكلام الذي ينادي على قائله بالعجز التام قال المصنف رفع الله درجته ومنها
انهم قالوا ان بيعة ابي بكر فلتة وقى الله المسلمين شرها فمن عاد الى مثلها فاقتلوه ويلزم منه خطاء احد الرجلين
لازم احدهما بما يوجب القتل انتهى وقال الناصب خفضه الله تعالى انه لم يصح عندنا رواية هذا الخبر وان صح كان تقديره ان من
يدعو الناس الى حضور العامة بالبيعة والعذر فيها انها فتنة وكان ذلك للضرورة داعية اليه وذلك لان النبي صلى الله عليه وآله
وسلم توفي من غير استخلاف والشائع المستخلف النبي صلعم ليعلم ان نصب الامام ليس من اصول الشرايع بل هو من الواجبات على الا
مة فيجب عليهم ان ينصبوا بعده واحداً وكل امرها اليه فلما توفي رسول الله صلى الله عليه وآله اراد الانصار في سقيفة بني
ساعدة ان ينصبوا اليهم اميراً منهم وكان هذا سبب الاختلاف الذي كان وقوعه سبباً لذهاب الاسلام لضعف القلوب ونفيها
الى الاسلام بسبب وفاة رسول الله صلى الله عليه وآله وارتداد العرب فبايع ابو بكر عمر في السقيفة لرفع الاختلاف فبيعة
لو لم يتربص الى البيعة الى حضور جميع الناس واتفاق كل الآراء لكان يخاف منه وقوع الفتنة والاختلاف فسارع الى عقد
البيعة وكفى اجماع اهل الحل والعقد وهم كانوا ذلك اليوم الانصار لانهم كانوا العسكر واهل الحل والعقد في الخلافة فهم اهل
الاجماع والضرورة دعت الى استعجال البيعة فلما تقرر هذا الامر اخبر ان يبين للناس ان بيعة ابي بكر كانت فلتة دعت اليها
الضرورة فلا تعاودوا الى مثله ولا تجعلوه دليلاً فلا تسوروا فهذا الكلام طعن لابي بكر ولا في عمر واما قوله يلزم خطاء احد الرجلين
لازم احدهما بما يوجب القتل فهذا كلام باطل لان الارتكاب حال الضرورة لا ينافي تركه في غير حالها انتهى واقول يتوجه عليه
اولاً ان الرواية في جميع الكتب هو فلتة بالفاء واللام لا بالقاف والتاء والنون وانما ارتكب الناصب ابدال الحروف وحملها على
ليبني عليه ما بناه من المقال وثانياً ان قوله ان النبي صلى الله عليه وآله توفي من غير استخلاف ممنوع لما سند الشيعة قبلها
من نص على خلافة علي عليه السلام وما عند اهل السنة فلما مر نقلاً عن فخر الدين الرازي انه قال ان النبي صلى الله عليه وسلم
لم يستخلف احداً بالتعيين ولكنه قد استخلف بذكر اوصاف الامام الاجتهاد فتامل وثالثاً ان قوله نصب الامام ليس من الاصول
مردود بوجوه ذكرناها سابقاً ومن جملتها اعتراف القاضي البيضاوي في منهاج الاصول بانه مسألة اصولية
الدين ومن هنا يعلم توجيه المنع على قول الناصب وعهد وكل امرها اليهم الخ ورابعاً انه من اين علم الناصب ان اختيار
الانصار على امير كان ذلك سبب ذهاب الاسلام وكيف علم الله لو صار سعد بن عبادة من كبار اصحاب النبي صلى
الله عليه وسلم ونصبه الانصار خليفة لوجب تلك الفتنة مع ان الناصب حصر العسكر واهل الحل والعقد في الانصار
وبين انهم اذا رضوا به لم يعد غيرهم على ذلك على الخلافة واثارة الفتنة والفساد فظهر ان مسارعة ابي بكر الى السقيفة انما
لحب الجاه والطمع في الخلافة لا لتحصيلات يتكلفها اهل الخلافة وان فرض ذلك فيتصور انه بعدما سارع الى
السقيفة لمنع الانصار ان يقرروا معهم لسعد حضور بني هاشم وغيرهم من اصحاب النبي صلعم وان فرض دعاء الفتنة من طوائف العرب
لمكان الانكار صحة خلافة ابي بكر وطعنهم في استحقاقه لذلك كما مر شبه انه عند استدلال الخصم على امامة امير المؤمنين
بقوله تعالى يا ايها الرسول بلغ ما انزل اليك الاية فلو انصفوا اعترفوا بانه كان الواجب عليهم في ذلك اليوم ان يجمعوا
النبي صلى الله عليه وآله مشتغلين بمصيبته وتعزية اهل بيته الى ان يتفرغوا النظر في حال الامامة
النبي صلى الله عليه وآله وسلم وايضاً المبادرة الى تعيين الامام بعد تركهم الاشتغال بتجهيز النبي صلى الله عليه وآله وتعزيته
ما ذكروا عند مرض النبي صلى الله عليه وآله حيث قال حسبنا كتاب الله بل نقول لو كان صادقاً في قوله بعد الكتاب

علیه لابی بکر الی سقیفة بنی ساعدة لمدافعة الانصار ولو جوزنا نکوره ومسارعته الیها کان اولی واقوی لما اعترف به من غاب بکتاب
الله ان یقول لهم لا اخلیتکم ولکم الی التعیین امیر حسبنا کتاب الله لا ان یقول حسبنا ابو بکر احسن التامل وان هذا
من خواص هذا التعلیق وهو بذلک حقیق وایضا کیف لم یبادروا لاجل الدین یوم بدر ویوم احد ویوم حنین وغیرها
من ایام غزوات النبی صلی الله علیه وآله وسلم وقد فروا یوم الاحزاب خشیا منهم وعمرو بن عبد ود ینادیهم ویطلبهم
فصمتوا وخمدوا ولجمهم فلم یقم الیه احد منهم وکذلک یوم مرحب انهزموا فی خیبر مرة فلم لم ینظروهم من السابقة
فی تلک المشاهد تحسن الدین بقولهم ان مسارعتهم یوم السقیفة انما کانت لنیل الریاسة وطلب الجاه لا محبة للدین ومسارعة
محمد علیه السلام کما صرح به الغزالی فی کتابه الموسوم بسر العالمین ولله در القائل فی شان علی علیه السلام ومن سبقه فی الخلافة
شعر وعلی الخلافة سابقوک وما سبقوک فی احد ولا بدر وتلخیص الکلام ان کل من یستحق ان یخلو ینبغی ان یعلم ان اهل السقیفة
لو اتفقوا مع اهل البیت فی واقعتهم وتوقفوا فیما اصابهم من مصیبتهم حتی یدفن رسول الله صلی الله علیه وآله ویکون
حرمتهم فی تجمیعهم ومجمع المهاجر والانصار من اهل الحل والعقد وافاضل القرابة واکابر الصحابة مثل علی والعباس وعقیل
وسلمان وابی ذر وعمار والمقداد وحذیفة بن الیمان رضوان الله علیهم لکان خیرا لهم واصوب الی الصلاح والرشاد وابعد
من الشبهة والریبة لعدة ان الامر کان امرا عظیما وخطبا جلیلا او حادثة لم یسبق مثلها فی العالم فلم اذ تعجلوا ام
لمجرد ولم یلتفتوا الیهم مع قرابتهم ومنزلتهم من رسول الله صلی الله علیه وآله وسلم بل الغالب تحریصهم علی الملک صارفا
عن مصیبة رسول الله صلی الله علیه وآله والمتغافلین عن موافقة اهل بیته فی تجمیعه مذ اهلهن کان لم یقع فی الاسلام شیء
ولم ینزل الیهم مصیبة فلاجرم ظهر الفساد وکثر العناد ووقع الخلاف والاختلاف والنفاق والشقاق حتی تکلموا
بالبیعة عمر وابو عبیدة وقال عمر بل نبایع ابا بکر وقال الانصار ... وقال بعضهم منا امیر ومنکم امیر
الامراء وانتم الوزراء وقال احدهم قتلتم سعدا وقال الاخر قتله الله وسل الزبیر سیفه وقال لا ارضی ... ابا بکر وقال ابو
سفیان ارضیتم یا بنی هاشم ان یلیکم تیمی وذلک الی عمر فلذلک کان قول عمر کانت بیعة ابی بکر فلتة وقی الله شرها ان
الی هذه الفتن المتذرة الرواق المشیدة النطاق القائمة اهلها علی ساق فصارت هذه الفلتة بیعة ...
تجتمع علی اهل النکث حتی احتج علیهم وقال لهم لم تکن بیعتکم ایای فلتة ولم یکن امری وامرکم واحدا ارید کم ...
لانفسکم ایها الناس اعینونی علی انفسکم وایم الله لانصفن المظلوم ولاقودن الظالم بخزامته حتی اورده منهل الحق وان کان کارها
ان رسول الله صلی الله علیه وآله وسلم قضی ما علیه وبلغ ما انزل الیه ... وانذرهم ...
الحجة واوضح لهم المحجة وقدم علیهم بالوعید وانذرهم بین یدی عذاب شدید کما یعلم من حدیث الغدیر وغیره ...
الموخر ... ان هذا ... الناصب ... فی تاویل کلام عمر ان بیعة ابی بکر کانت فتنة دعت الیها الضرورة فکان مثل ذلک
... الضرورة ... معنی لمنع المعاودة الیه ... حال الضرورة ...
ذکره من الطامات ... کان المغالطة وتفویت حقیقة المرام ... الکلام ...
... بل یقول ان حضور ... فی المدینة وتخلفهم عن جیش ... اسامة ...
کما صرح به صاحب الملل والنحل فان النبی صلی الله علیه وآله وسلم کان اعلم منهم بعاقبة الامر بعده ...
مع اسامة لا ... اهل المدینة ... باهل بیته ...
فالقول بان الضرورة الی الاستعجال فی خلافة ابی بکر تعسف ... ومن مضحکات ...
ما نقل الشارح الجدید للتجرید حیث قال ...
... الکلمة ...
... قال المصنف رفع الله درجته ومنها قول ابی بکر ...

خمود در مردن آتش حراره

تجمیع مصیبت حراره

ابوبکر م

منهل آبشخور و منزل مراع

ابهم

بخيركم وعلي فيكم فان كان صادقا لم يصلح للامامة وان لم يصلح لها ايضا انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول الصحيح ان هذا
الكلام منه من باب التواضع وتاليف قلوب المتابعين وحق الامام ان لا يفضل نفسه على الرعية ولا يتكبر عليهم وقد
نقل انه قال هذا بعد ما اشتكى بعض اصحاب رسول الله صلى الله عليه وآله استبشاره بالخلافة من غير انتظار حضور
بني هاشم فقال اني لا اريد الخلافة وليس هي عندي شيء لا اقدر على طرحها هذا من باب الاستظهار بترك الاباية و
الكرمة كما روي ان امير المؤمنين عليه السلام كان يقول لا يسوى الخلافة نعلا [illegible] فلا تعصموا من حمل امثال هذا الكلام على
غير ما ذكرنا وجعلها من المطاعن فهو جاهل لم يعرف الكلام انتهى **و**[illegible] عليه او كان الرواية صحيحة رواها ابو
عبيد القاسم بن سلام مصنف كتاب الاموال عن هشام بن عروة [illegible] وهي مذكورة في التجريد مسلمة عند شارحه
من اهل السنة ونزيد ما نقل الناصب ههنا تصحيح قول ابي بكر لذلك دلالة على ثبوته وقاعن بعض اصحابه وفيما سيأتي به
في اثر شرح قول المصنف ومنها انه طلب هو وعمر احراق بيت امير المؤمنين الى اخره من نسبته رواية هذا القول الى اصحاب
الصحاح فقد جزم بصحته وثبوته عند الثقات فوالت به من التشكيك بقوله ان صح غير صحيح ومن خواص هذا التعليق
ما نسخ لبعضنا من ان قول ابي بكر هذا دليل على عدم جواز تفضيل المفضول رغما لانف اوليائه المجوزين له وثانيا ان
التواضع وهضم النفس في امر الدين والخلافة غير معقول كيف لا يبقى حينئذ وثوق بكلامه لعدم العلم بقصده وايضا القول
المذكور كما اشار اليه الناصب بما وقع من ابي بكر عند تعرض الناس عليه بان لا يليق بالامامة مع وجود علي عليه السلام
فكان من باب التواضع وهضم النفس لم يخص الخيرية بعلي عليه السلام بل قال اقيلوني فلست بخير كل واحد منكم خير مني كما قال عمر
كل الناس افقه من عمر حتى المخدرات في البيوت وان كان هذا منه ايضا عذرا في الواقع فتدبر وثالثا ان قوله وقد نقل انه
بعد ما اشتكى الى اخره مجرد تمويه وتلبيس لخب به لترويج باطله لظهور انه لا ربط بين اظهار عدم التعلق بالرياسة والخلافة وطلب
الا[illegible] وبين طلب الاقالة والفسخ معللا بان غيره خير وافضل منه وما نقل عن علي عليه السلام لو صح فهو من قبيل
[illegible] الاستشهاد به لا يصلح الا للمغلطة الصبيان واخوان الناصب من اهل العميان ثم من جملة ما نقله من التمويه و
التلبيس تفسير قول ابي بكر فلست بخيركم وعلي فيكم بقوله انك لا اريد الخلافة وليس هي عندي شيء لا اقدر على طرحها
لان هذا كلام مباين لما قاله ابو بكر وانما هذا كلام آخر صدر عن عمر عند ملاقاة اويس القرني رضي الله عنه وما يشبه
[illegible] فاراد ان يتشبه به في المقال فقال اويس رضي الله عنه من الذي يشتري منك الخلافة بخبز واحد
[illegible] لا يفعل ذلك عاقل ولم يمنعها الوجه حتى ياخذها من يريدها هذا حاصل ما ذكره الشيخ العارف فريد
الدين العطار قدس سره في كتاب تذكرة الاولياء ولا يخفى ان كلام اويس رضي الله عنه صريح في طعن عمر وانه في ذلك
[illegible] معتقد لجريان البيع والشرى فيما تدخله العقل لان العقل يحكم بان نصب الامام يكون من الله وشراؤه من
ابي بكر وبيعه من عثمان مخالف للعقل والنقل وفيه تصريح ايضا بانه لا يمنعه من ترك الخلافة وان تقلبه في تلك الدعوى
[illegible] منها لا يتوقف على بيعها ايضا لو كان مساد ذلك ارادة بيعها بالاشتراء كل من طلحة والزبير وسعد [illegible]
[illegible] لم يكن [illegible] ان عمر ليس في بيع الخلافة [illegible] ان ابا بكر لم يكن [illegible]
[illegible] صدور ذلك منهما كان خدعة ورياء للناس لاجرم لم يبادروا الى اشترائها من عمر فليضحك قليلا وليبك كثيرا
قال المصنف رفع الله درجته ومنها قوله عند موته ليتني كنت سألت رسول الله صلى الله عليه وآله هل للانصار
في هذا الامر حق وهذا شك في صحة ما كان عليه وبطلانه وهو الذي دفع الانصار لما قالوا منا امير ومنكم امير بقوله الائمة
من قريش [illegible] كيف حصل له الشك و[illegible] بالباطل انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول الصحيح
[illegible] وزيادة الايقان [illegible] لما دفع الانصار عن الخلافة كان [illegible] تدعو الى طلب التصرفات [illegible]
[illegible] ابو بكر بل رواه غيره من الصحابة وكان هو لا يعتمد على خبر الواحد وكان [illegible] يسمع [illegible] رسول الله

خسف نعل ابراه صراع

من خواص هذا التعليق

صلى الله عليه وآله عدم حقية الانصار في الخلافة وهذا من غاية تقواه وحرصه على تحصيل زيادة العلم والايقان انتهى
واقول قول ابي بكر في ذلك التمني صريح في شكه ولا يمكن حمله على طلب زيادة الاطمينان بمثل تلك العبارة كما لا يخفى وما ذكره من ان
ابا بكر لا يعتمد على الخبر الواحد مخالف لاصول اهل السنة فانهم يعتمدون على الخبر الواحد ولا يزال يتمسكون الشيعة بنقيضهم
في الفقه ذلك وبالجملة قول ابي بكر صريح في انه لم يعلم احتمال بطلان خلافته عنده مع ان استحقاقه للخلافة ينبغي ان يعلم
بذلك الاستحقاق فيكون تقمصه الخلافة [illegible] غير استحقاق ومن وسائل سؤال الانفاق عن قول الانصار منا امير
الخلافة بل التمسوا الامارة واحد من قوم [illegible] ابدا عليه قولهم منا امير ومنكم امير فلم يكن هناك وجه الشك
في انه للانصار هل كان حق في امر الخلافة ام [illegible] حتى يدعوه تقواه الى طلب النص عليه والسؤال عنه ولعل الغرض من السؤال
في حق الانصار انما كان ليوقع في الاوهام انه كان جاهلا في عدم تعلق حق اهل البيت عليهم السلام بذلك الامر الذي نازعوا فيه بعده
في خلافة عمر وسيعلم الذين ظلموا اي منقلب ينقلبون **قال** المصنف رفع الله درجته ومنها قول عمر في مرضه ليتني كنت تركت
بيت فاطمة لم اكشفه وليتني في ظلة بني ساعدة كنت ضربت يدي على يد احد الرجلين فكان هو الامير وكنت الوزير انتهى و
قال الناصب خفضه الله اقول ان صح هذا فهو من باب التبري عن الايالة والخلافة كما هو دأب العارفين بالله فيكون تحسرا
لمن يأتي بعده ليعلموا ان امر الخلافة صعب ولا يطمع فيه كل من هو بسيس وهذا من باب الشفقة على الامة سيما الخلفاء
وارباب الولايات ولا يتصور فيه مطعن واما ما ذكره من امر كشف بيت فاطمة فلم يصح هذه الرواية قطعا انتهى **واقول**
تخصيص ابي بكر ضرب اليد على يد احد الرجلين يدل على انه اعتقد ان المستحق للخلافة كان احد الرجلين دونه فندم ولا
تنحصر [illegible] في حال المرض وقال ليتني لم اتقلد الخلافة وتمنيه ثانيا كونه وزير احدهما يدل على انه لم يخرج من
قلبه حب الرياسة ولم يعد امر الخلافة صعبا ولم يكن غرضه ما ذكره الناصب من تقليد دأب العارفين في تنبيه من
يأتي بعده على [illegible] الوزارة اصعب من الامارة لان وزر الامير على الوزير ايضا كما لا يخفى واما قصة كشف البيت فقد كشف عن
نقاب الخفاء عنها [illegible] ابن قتيبة من اهل السنة في كتاب السياسة وابن ابي الحديد المعتزلي في شرح النهج وغيرهما من
[illegible] والمنكر بحسب ما رده **قال** المصنف رفع الله درجته ومنها ان النبي صلى الله عليه وآله وسلم لم يوله شيئا من
الاعمال وولى غيره وانفذه لاداء سورة البراءة ثم رده فمن لم يستصلح لاداء آيات كيف يستصلح الرياسة العامة المتضمنة لاداء
جميع الاحكام الى عموم الرعايا في سائر البلاد انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول دعوى عدم توليته دعوى زور باطل
مخالف للمتواتر فانه لا نزاع بين احد في ان ابا بكر كان وزير الرسول صلى الله عليه وآله لا يصدر في شيء ولا يقدم على امر
الا برأيه ومشورته وكان امير المؤمنين علي عليه السلام يقول كثيرا ما سمعت رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يقول ذهبت
انا وابو بكر وعمر وجئت انا وابو بكر وعمر ودخلت انا وابو بكر وعمر فلا امر في الاسلام ولا تولية ولا عزل الا برأيهما ومشورتهما
ثم انه في معظم الغزوات كان ابو بكر صاحب راية المهاجرين وكان في غزوة تبوك [illegible] صاحب راية رسول الله صلى الله
عليه وآله وسلم وما اجتمع لمن العساكر [illegible] مثل ما اجتمع في هذه الغزوة وكان صاحب الراية الكبرى ابو بكر الصديق
ثم انه تولى الحج في سنة تسع من الهجرة ولما بعث عليا بقراءة سورة البراءة ونبذ العهود فقد ذكر [illegible]
العالمين بالاخبار والآثار كان ابو بكر يستخلف الامامة الذي هو من اول شعائر الاسلام الى آخره [illegible]
يقدم على قراءة شيء من القرآن على العرب بعد الحج وهو امير الحاج من قبل رسول الله صلى الله عليه وآله [illegible]
[illegible] ابو بكر [illegible] ان عليا كان امير الحاج [illegible]
ويخالف الخبر المتواتر [illegible] الحج في سنة تسع احد وكل هذا من جهالته وبغضه [illegible]
البطلان [illegible] الامامة والصلوة [illegible] رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم [illegible]
رسول الله صلى الله عليه وآله بالصلوة في ايام المرض وكل هذا مما لا ريب فيه [illegible] الاخبار [illegible]

عزل ابي بكر عن اداء سورة البراءة [illegible]

جناق خنگ شدن
صراح

بالاية انّم من ولاية الصلوة وقد قال ابن عباس ان رسول الله صلى الله عليه وآله لم يصل خلف احد من امته ما خلا عبد
الرحمن بن عوف في ركعة من السفر الا ابو بكر الصديق ثم انك لا تستصلحه لولاية امر من الامور اف وويل لك يا اعرابي الجاف
يا اهل البيت **واقول** فيه نظر من وجوه اما اولا فلانه دعوى عدم النزاع بين احد في وزارة ابي بكر لرسول الله صلى الله عليه
وآله مدفوعة بنزاع غير احد من الشيعة في ذلك كيف وقد جرت عادة الانبياء والسلاطين على وجود الوزير كما رشد اليه
وزارة آصف لسليمان ووزارة هرون لموسى عليه السلام الى غير ذلك فقد ثبت وزارة علي عليه السلام للنبي صلى الله عليه
وآله بقوله صلى الله عليه وآله لعلي عليه السلام انت مني بمنزلة هرون من موسى فمن يدعي مشاركة ابي بكر معه عليه السلام
في الوزارة فعليه اقامة الدليل ودونه خرط القتاد وقوله انه صلى الله عليه وآله لا يصدر في شيء ولا يقدم على امر
الا برأيه ومشاورته غير مسلم وانما المسلم انه كان يشاورهم تأليفا لقلوبهم واستعلاما لما في باطنهم من الموافقة
والنفاق لا لحاجة الى آرائهم واستعانة بنتائج عقولهم كما مر مفصلا فتذكر واما ثانيا فلان قوله وكان امير المؤمنين
علي عليه السلام يقول كثيرا لما سمعت رسول الله صلى الله عليه وآله يقول الخ كذب من الناصب على النبي ووليه عليهما السلام
ومن العجب انه يكذب على رسول الله صلى الله عليه وآله ثم يروي ذلك عن علي عليه السلام لئلا يبالغ فيه الشيعة والدليل
على ان هذا الناصب هيهنا للكذب والافتراء انه ترك في سائر المواضع نقل ذكر علي عليه السلام بقوله عليه السلام وههنا التزم
لموضع الحديث على لسانه عليه السلام فزين ذكره بقوله عليه السلام ليظن الناظر ان الناصب حيث تعظيم علي عليه السلام
بتعداد يكذب عليه وهذا الظن انما يقع من حمقاء اهل السنة واما اذكياء الشيعة فعالمون ان يذهب عنهم مثل
هذا التمويهات ثم ان تمسك بذهاب النبي صلى الله عليه وآله وسلم مع ابي بكر وعمر ذهابه صلى الله عليه وآله معهم لعيادة مريض او
تابعة جنازة او تنزه حديقة فلا اختصاص لمثل هذه المعية بهم وان قصد به ذهابه الى المبارزة عمرو ودفع صائل ونحو ذلك
فنقول انه لم يبارز واحد منهم قط لا منفردا ولا مع مشاركة غيرهم سواء كان صاحبا او غيرهما وكذا الكلام في قوله دخلت
انا وابو بكر واما قوله فقلت انا وابو بكر فاشكل من الاولين اذ لا يظهر وجه اجتماع قوله صلى الله عليه وآله مع قولهما في الاحكام الشرعية لانه كان
يوحى اليه وكذا فيما يتعلق بتلك الاحكام من الامور الدنيوية والمشاركة في غير ذلك لا فضيلة فيه وكيف يشاركان مع
النبي صلى الله عليه وآله وسلم في القول من لم يعرف الكلالة والاب ويعرف بان كل الناس افقه منه حتى المخدرات في الحجال
واما ثالثا فلان قوله في معظم الغزوات كان ابو بكر صاحب راية المهاجرين كاذب كغيره مما تقدم على ما يرشد اليه كتب رواية
الفتوح وروضة الاحباب وغيرها من كتب السير والمغازي نعم في بعض الغزوات كخيبر قد امتحنهم النبي صلى الله عليه وآله وسلم
باعطاء الراية فرموا بها والفرار عرفت سابقا واما قوله وكان في غزوة تبوك صاحب الراية الكبرى فليس في صحيح البخاري
ومسلم عن ذلك عين ولا اثر ولو صح فلما كان لما ذكره صاحب كتاب كشف الغمة وغيره من ان الله تعالى اخبر النبي صلى الله عليه
وآله وسلم بانه لا يحتاج فيها الى حرب ولا يمني بقتال عدو وان الامور تنقاد له بغير سيف فخرج النبي صلى الله عليه وآله بنفسه
مع العسكر الكثير كما وصفه الناصب واستخلف عليا عليه السلام في اهله وولده وازواجه ومهاجريه في المدينة فلو كان الراية في
تلك الغزوة بيد غير علي عليه السلام جاز ولم يكن فضيلة ولو علم ان الله تعالى ان نبيه صلى الله عليه وآله وسلم يحتاج في هذه الغزوة الى حرب
لما استخلف عليا عليه السلام ولم يرض بلبثه وتوقفه واما رابعا فلان ما ذكره من تولي ابي بكر للحج فقد تقدم بيان كذب ذلك
مع بيان منشأ توهمهم فيه وبيان ان ما ذكره من بعثه علي عليه السلام الى ذلك طايل ولا يرجع الى حاصل واما خامسا
فلان قوله كان ابو بكر يستصلح لاقامة الدين الى آخر ان اراد باقامة الدين ترويجه ولا في مكافحة الكفرة وتقوية جيش المسلمين
بالمظاهرات امثال ذلك فلا يتيسر في العرف اقامة لشيء وان اراد به صرف ماله في سبيل الله فقد عرفت ان هذا ايضا
من موضوعات اوليائه وان اراد به انه كان ياكثر سواد عسكر النبي صلى الله عليه وآله فلا تقوية للدين بمجرد ذلك
لان الانبياء والملوك ربما يكون في الارذال المستخدمين يعتمد بها المقام والحال ويكون من سواد العسكر ينزل فيه بوم من ونحو

صول حمله کردن صايل اسم فاعل منه   صراح

من مؤلفة القلوب وانما نسب ادعيانا فلان ما ذكره بقوله لو سلم انه لم يقدر على قراءة عشر من القرآن الخ مدخول بان المسلم لا يزعم ذلك
اصلا لعلمه بانه لولا اقتدار ابي بكر على قراءة العربي لم يجعله قريش معلما لصبيانهم وكتابا بعقد ان الله تعالى ورسوله لم يجعلا
لسان اداء ذلك وعلموا انه ربما خان في الاداء بكلا او بعضا لمواضعة مع الكفار وطعن بالمسلمين او لانه ربما استخفه قريش
لجبنه ورذالة قومه ولم يمكنوه من الاداء اولانه ربما سأل الحديث معنى بعض تلك الآيات فيعجز عن بيان ذلك ويفحمه عجزه
بيان معنى الكلالة والاب وغيرهما وكان ذلك موجبا لاهانة سيد المرسلين صلوات الله عليه وآله وانما لم يذكر
قوله من حج تلك السنة ان رجع ابو بكر انه يدعي ان عليا عليه السلام كان امير الحاج مدخول بانا ندعي ذلك قوله و
يخالف الخبر المتواتر قلنا ان الخبر نشأ من تواتره وكان الناصب نشأ ما ذكره سابقا من ان الخبر المتواتر في الدين يعتبر
في الحد او اثنين وتوضيح هذا انا قد بينا سابقا ان ما رواه الخصم انما نشأ من جامع الاصول وغيره من الروايات المعتبرة مصرحة
في رجوع ابي بكر عن الطريق وانه لو تم لم يكن متسعا لادراكه ايام الموسم بعد ذلك الا ان لا ينفذ مع علي عليه السلام الى
يوم من ذي الحجة واذا اما علي عليه السلام يوم عرفة ويوم النحر فكيف وصل ابو بكر بعد رجوعه من اثناء الطريق وبين ايام
يوم اداء الحج وفساد [illegible] ان يكون امير الحج في تلك السنة هو علي عليه السلام وعتاب بن اسيد الذي كان في تلك السنة
امير الحرم مانعه من ايضا [illegible] ان اداء البراءة كان [illegible] بعد فتح مكة مردود بان قضية البراءة وقعت بعد فتح مكة لكن
المشركون قد استولوا بعد ذلك ونقضوا العهد كما صرح به الرازي في تفسيره حيث قال روي ان النبي صلى الله عليه وآله
وسلم لما خرج الى تبوك وتخلف المنافقون وارجفوا الاراجيف جعل المشركون ينقضون العهد [illegible] على
هذا الوجه جاز كما ذكرنا سابقا ان الله تعالى لما علم ان ابا بكر رجل ضعيف القلب ربما يخاف على نفسه في اداء الآيات ولم
يأت بما هو حق الاداء او غير ذلك من الوجوه التي ذكرناها وليس مراد المصنف انه يستنتج عدم الوثوق عليه بمعنى انه كان يحرف
بعض الآيات كما توهم الناصب [illegible] قوله الذي ادعى انه لم يصل بالناس الى آخره يتكلم بلسان الامامية فلا وجه لما استنبطها
الاكابر [illegible] ان صلوة ابي بكر بالناس بامر النبي صلى الله عليه وآله وسلم وانما كان بامر عائشة وانه لما استشعر النبي
صلى الله عليه وآله تكلف الخروج الى الصلوة بنفسه ونحى ابا بكر من المحراب وقد سبق ما يدل على هذا مما رواه شارح المواقف
وذكره ابن ابي الحديد في قصيدته المشهورة بقوله شعر ولا في صلوة ام فيها مؤخر [illegible] فتذكر وما رواه [illegible]
عند [illegible] كما اشبعنا الكلام فيه سابقا وانما ناسبنا فلان ما ذكره بقوله ولا نعم ولاية الصلوة مدخول بان
[illegible] الامامة الصغرى بمعزل عن الامامة الكبرى بدليل انها تجوز خلف قريش وغيرهم بل عندهم انه تجوز خلف كل بر وفاجر
والامامة الكبرى لا تجوز في غير قريش على قول الخصم وايضا قد صح عند الخصم ان النبي صلى الله عليه وآله قدم عبد الرحمن
بن عوف وصلى خلفه ومشى ليصلح بين قبيلتين من الانصار [illegible] وقد فاتته المغرب وقد قدم الناس عبد الرحمن بن عوف
فلما اتى النبي صلى الله عليه وآله وسلم صلى خلفه وهذا [illegible] ابلغ من تقديم ابي بكر ولم يدع احد الامامة لعبد الرحمن
بن عوف وفاتته ايضا انها معارضة بتأمير علي عليه السلام على المدينة ولم يعزله وهذا اظهر دلالة على الامامة من الصلوة الغير
في ضمن كلي [illegible] سابقا ورواية الشملة على رداءه من مسند احمد بن حنبل فيدل على ان الرواية المخالفة المذكورة
في كتب المتأخرين عنه موضوع لان قصة البراءة من المتواترات فلا يجوز ان يكون خفيا على مثل احمد مع تقدمه
[illegible] من المحدثين في الزمان والفضل ويكون في مدة عمره معتقدا لذلك وبالجملة لو كان الحديث الدال على عدم [illegible]
لذكره احمد ايضا كما ذكر حديث الرد [illegible] فلان ما رواه عن ابن عباس غير مروي من طريق الشيعة
فلا يقوم حجة عليهم [illegible] ونعم ما [illegible] حديث الشخص [illegible]
قال المصنف رفع الله درجته ومنها انه منع فاطمة ارثها فقالت يا ابن ابي قحافة اترث اباك ولا ارث ابي
برواية تفرد بها عن جميع المسلمين مع قلته [illegible] وكونه الغريم لان الصدقة تحل عليه فقال لها ان النبي صلى الله

الا لنبي معاشر الانبياء لا نورث ما تركناه صدقة مع ان القرآن يخالف ذلك فان صريحه يقتضي دخول النبي صلى الله عليه وآله
فيه بقوله تعالى يوصيكم الله في اولادكم وقد نص على ان الانبياء يورثون فقال الله تعالى وورث سليمان داود وقال عن
زكريا واني خفت الموالي من ورائي وكانت امرأتي عاقرا فهب لي من لدنك وليا يرثني ويرث من آل يعقوب وناقض فعله ايضا
هذه الرواية لان امير المؤمنين عليه السلام والعباس اختلفا في بغلة رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وسيفه وعمامته
وحكم بها ميراثا لامير المؤمنين عليه السلام ولو كانت صدقة لما حلت على علي عليه السلام وكان يجب على ابي بكر انتزاعها
منه وكان اهل البيت الذين حكى الله تعالى عنهم بالتطهير مرتكبين ما لا يجوز نعوذ بالله من هذه المقالات
الردية والاعتقادات الفاسدة واخذ فدك من فاطمة عليها السلام وقد وهبها اياها رسول الله صلى الله عليه وآله فلم
يصدقها مع ان الله تعالى طهرها وزكاها واستعان بها النبي صلى الله عليه وآله في الدعاء على الكفار على ما حكى الله
تعالى وامره بذلك فقال قل تعالوا ندع ابناءنا وابناءكم ونساءنا ونساءكم وانفسنا وانفسكم فكيف يأمره الله تعالى
بالاستعانة وهو سيد المرسلين بابنته وهي كاذبة في دعواها غاصبة لمال غيرها نعوذ بالله من ذلك وجاءت
بامير المؤمنين عليه السلام فشهد لها فلم يقبل شهادته وقال انه يجر الى نفسه وهذا من قلة معرفته بالاحكام ومع ان الله تعالى
قد نص في آية المباهلة انه نفس رسول الله صلى الله عليه وآله فكيف يليق بمن هو بهذه المنزلة واستعان به رسول الله صلى الله
عليه وآله وسلم بامر الله تعالى في الدعاء يوم المباهلة ان يشهد بالباطل ويكذب ويغصب المسلمين اموالهم نعوذ بالله من
هذه المقالة وشهد لها الحسنان عليهما السلام فرد شهادتهما وقال هذان ابناك لا اقبل شهادتهما لانهما يجران نفعا بشهادتهما
وهذا من قلة معرفته بالاحكام مع ان الله تعالى قد امر النبي صلى الله عليه وآله وسلم بالاستعانة بدعائهما يوم المباهلة فقال
ابناءنا وابناءكم وحكم رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم بانهما سيدا شباب اهل الجنة فكيف يجامع هذا شهادتهما بالزور
والكذب وغصب المسلمين حقهم نعوذ بالله من ذلك ثم جاءت بام ايمن فقال امرأة لا نقبل قولها مع ان النبي صلى الله عليه وآله
وسلم قال ام ايمن امرأة من اهل الجنة فعند ذلك غضبت عليه وعلى صاحبه وحلفت ان لا تكلمه ولا صاحبه حتى تلقى اباها
وتشكو اليه فلما حضرتها الوفاة اوصت ان تدفن ليلا ولا يدع احدا منهم يصلي عليها وقد رووا جميعا ان النبي صلى الله عليه
وآله قال يا فاطمة ان الله يغضب لغضبك ويرضى لرضاك وقال الناصب خفضه الله اقول الذي يجب في هذا المقام من تحقيق خبر
فدك وتبيين حقيقة الامر فنقول كانت فدك قرية من قرى خيبر ولما فتح الله تعالى خيبر على رسول الله صلى الله عليه وآله
صالح اهل فدك فصارت ملكا مما افاء الله عليه من غير ايجاف خيل ولا ركاب فصار من اقسام الفيء وكان مختصا برسول الله صلى الله
عليه وآله كما يكون اموال الفيء تحت يد الائمة وكان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ينفق منها على عياله واهل بيته ثم
يصرف الفضل عن نفقة عياله في السلاح والكراع فلما توفي رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ترك ازواجا واهل بيت
ينفق على ازواج النبي اذ التزوج بعده لانهن كن امهات المؤمنين ولم يكن سعة في اموال الفيء حتى ينفق الخليفة على ازواجه من
سائر وجوه اموال الفيء وبقيت فدك لفاطمة عليها السلام واولادها عليهم السلام فعمل ابو بكر في فدك مثل عمل النبي صلى الله عليه وآله فكان
ينفق منها على ازواج النبي صلى الله عليه وآله وعلى فاطمة واولادها عليهم السلام وما كان يفضل عن نفقتهم يصرفها في السلاح و
الكراع في سبيل الله كما كان يفعل رسول الله صلى الله عليه وآله فلما انتهى الخلافة الى عمر بن الخطاب حصل في زمنه سعة كثيرة
من الغنائم واموال الفيء والخراج فجعل عمر لكل واحد من ازواج النبي صلى الله عليه وآله عطاء من بيت المال ورد سهم
التفسير [illegible] فجعلها في يد علي والعباس ليعملوا بها كيف شاءا وقد ذكر في صحيح البخاري ان عليا وعباسا تنازعا في سهم بني النضير
فتحاكما الى عمر بن الخطاب فذكر عمر ان امر فدك كان هكذا ثم ذكر انه ترك الحكومة بينهما كيف شاءا وهذا ما كان من حقيقة
[illegible] فاطمة عليها السلام ارث فدك واقامت [illegible] من رسول الله صلى الله عليه وآله فلم يثبت في الصحاح ولم يصح نقلها
[illegible] ابي بكر [illegible] فدك فليس [illegible] ما ذكره نحتج برواية الحديث [illegible] الحديث ان صح [illegible]

جلي [illegible] | [illegible] | [illegible]
خيل [illegible] | [illegible]
اسم جمع الخيل
في خراج وغنيمت

فهو مخصص لحكم الكتاب ومنها ما ذكروا ان ابا بكر تفرد برواية هذا الحديث من بين سائر المسلمين فهذا كذب صريح لان عمر
قال بمحضر من علي وعباس وجمع كثير من الصحابة انشدكم بالله هل سمعتم رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يقول نحن
معاشر الانبياء لا نورث ما تركناه صدقة فقالوا جميعا اللهم نعم كما رواه البخاري في صحيحه وروى ايضا في صحيحه قال
حدثنا عبد الله بن يوسف قال حدثنا مالك عن ابي الزناد عن الاعرج عن ابي هريرة ان رسول الله صلى الله عليه وآله قال لا
يقتسم ورثتي دينارا وما تركت بعد نفقة نسائي ومؤنة عاملي فهو صدقة انتهى الحديث فكيف يقول هذا الفاجر الكاذب ان
ابا بكر تفرد برواية حديث عدم توريث رسول الله صلى الله عليه وآله فان قيل لا بد لكم من بيان حجية هذا الحديث من
بيان ترجيحه على الآية فما حجية خبر الواحد والترجيح ثم الجمع بينهما الا ان ابا بكر كان حاكما بما سمعه من رسول
الله صلى الله عليه وآله فلا اشتباه عنده في سنده وعلم ايضا دلالته على ما حمله عليه من المعنى لانتفاء الاحتمال الذي
يكون متطرقا اليه بقرينة الحال فصار عنده دليلا قطعيا مخصصا للعمومات الواردة في باب الارث ومنها ما ذكر ان ابا بكر
لا يسمع منه هذا الخبر لانه كان يجر الات الصدقة تحل عليه فهو الجهل بالفرق بين الشهادة والرواية فان الشهادة ترد مع
على الغريم الذي يجر النفع والرواية ليست كذلك وهذا معلوم عند العامة ومجهول عنده واما ما ذكر من النصوص على ان
الانبياء يورثون كقوله تعالى وورث سليمان داود فالمراد منه ميراث العلم والنبوة والحكمة واما ما ذكر ان النبوة لا تورث
منه النبوة مع الحبوة ولم يستجب دعاه لان الاجماع على ان يحيى قتل قبل زكريا فكيف يصح حمله على الميراث وهو لم يرث منه وما
ما ذكر ان فاطمة لفعل في تورث علي عليه السلام السيف والعمامة فالجواب انه اعطاهما عليا عليه السلام لانه كان من المصالح وفي
في هذا الحديث ان المراد بها الزكوة المحرمة على اهل البيت عليهم السلام بل المراد انه من جملة بيت مال المسلمين وقد يطلق الصدقة
بالمعنى الاعم وهو كل مال يرصد لمصالح المسلمين ولا يراد به الزكوة المفروضة والصدقة المسنونة التي يعتقدونها هذا الذي يكون
محرمتين على اهل بيت رسول الله صلى الله عليه وآله فاعطى ابو بكر سيف رسول الله وعمامته صلى الله عليه وآله عليا عليه السلام
لانه كان من جملة مال لا وارث له من المسلمين ولو كان ميراثا لكان العباس وارثا ايضا لانه كان العم واما قوله كان اهل بيته
رضي الله عنهم بانه ملزم من ترك بين ما لا يجوز فتقول اهل البيت على هذا التقدير كانوا مدعين بحقهم والامام يرد عليه لا يعلم
ان من الاحكام الشرعية ولو ان ملكا من الملائكة يدعي حقا له مع وجوب عصمته ونقص صدقه فليس للامام ان يقول
هو صادق ولا يحتاج الى البينة لعصمته من الكذب والواجب عليه ان يطلب الحجة وفي قولهم سمعت ان امير المؤمنين اخرج
يهوديا عند شريح القاضي وطلب منه الحجة فاتى بالحسن بن علي فلم يقبل شهادته وقال انه فرع فقال امير المؤمنين ليت اهل العراق
لا يعلم ان هذا المدعي حق ثابت لها وهنا لا يسمع شهادة الفرع والغرض ان الامام والقاضي يجب عليهما مراعاة ظاهر الشرع
ولا يسمع قول المدعي الا بالحجة وان تحقق عصمته من الكذب فلو تمت الحجة حكم والا توقف ولو تحققت عصمته من تعقد ثبته
عمل بما يجب عليه من طلب الحجة من المدعي وان اعتقد عصمته من الكذب واما ما ذكر ان الحسنين شهدا لها فلا
يسمع ابو بكر ان صح فوجهه كان الصغر او لعدم سماع شهادة الفرع كما فعل شريح وهذا لا طعن فيه كما ذكرنا لانه من بني يقول
وشريح حكم بطلب الحجة ولم ينكر علي عليه بل تصديه للشرع فلا طعن وان كان سماع شهادة ام ايمن فلانها كانت قاصرة عن
نصاب الشهادة فانها شهدت مع علي وهو من باب شهادة رجل وامرأة وكان لا بد من التكميل ولا طعن على الحاكم اذا اتبع
الشرع في الاحكام وابو بكر ليس اقل قدرا من شريح وقد عمل مع امير المؤمنين في ايام خلافته مثل هذا وهو كان خليفة
فكيف يتصور الطعن فيه واما ما ذكر من غضب فاطمة فهو من العوارض البشرية والبشر لا يخلو من الغضب والغاضب على الغير قد يغضب من غير
تقصير المغضوب عليه اذا احق الله تعالى وهذا الغضب من باب الغيرة الدينية وما ذكر من الحديث ان من اغضب
فاطمة فقد اغضبني فالظاهر ان المراد هذا الغضب الذي اتى واقول اولا ان ما ذكره من ان فدك كان من قرى خيبر مكذوب بما رواه صاحب
الاصول عن مالك بن اوس قال كان فيما احتج به عمر ان قال كان لرسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ثلث صفايا بنو النضير

النبوة لا تورث

والجنود بهذا المعنى يشمل خمس الغنائم والفيء
والخراج ومال من لا وارث له من المسلمين
والزكوة وقد يطلق مج

خيبر وفدك قال بنو النضير فكانت الى اخر الحديث وقال ياقوت الحموي الشافعي في كتاب معجم البلدان ان فدك قرية بالحجاز
بينها وبين المدينة يومان وقيل ثلث افاءها الله تعالى على رسوله في سنة سبع صلحا وذلك ان النبي صلى الله عليه وآله
لما نزل خيبر وفتح حصونها ولم يبق الا ثلث واشتد بهم الحصار راسلوا الى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ان
ينزلهم على الجلاء وفعل وبلغ ذلك اهل فدك فارسلوا الى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ان يصالحهم على النصف من
ثمارهم واموالهم فاجابهم الى ذلك فهي مما لم يوجف عليه بخيل ولا ركاب فكان خالصة لرسول الله صلى الله عليه وآله وفيها
عين فوارة ونخيل كثيرة وهي التي قالت فاطمة عليها السلام ان رسول الله صلى الله عليه وآله نحلنيها فقال ابو بكر اريد
لذلك شهودا ولها قصة ثم ادى اجتهاد عمر بن الخطاب بعده لما ولي الخلافة وفتحت الفتوح واتسعت على المسلمين ان يردها
الى ورثة رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فكان علي بن ابي طالب والعباس بن عبد المطلب رضي الله عنهما يتنازعان فيها
فكان علي يقول ان النبي صلى الله عليه وآله وسلم جعلها في حيوته لفاطمة وكان العباس يابى ذلك ويقول هي ملك لرسول
الله صلى الله عليه وآله وانا وارثه فكانا يتخاصمان الى عمر فيابى ان يحكم بينهما ويقول انتما اعرف بشانكما اما انا فقد سلمتها اليكما
فاقتصدا فيما يؤتى واحد منكما من قلة معرفة فلما ولي عمر بن عبد العزيز الخلافة كتب الى عامله بالمدينة يامره برد فدك
الى ولد فاطمة عليها السلام فكانت في ايديهم في ايام عمر بن عبد العزيز فلما ولي يزيد بن عبد الملك قبضها فلم تزل في ايدي
بني امية حتى ولي ابو العباس السفاح الخلافة فدفعها الى الحسن بن الحسن بن علي بن ابي طالب فكان هو القيم عليها
يفرقها في بني علي بن ابي طالب فلما ولي منصور وخرج عليه بنو الحسن قبضها عنهم فلما ولي المهدي بن منصور الخلافة
اعادها عليهم ثم قبضها موسى الهادي ومن بعده الى ايام المامون فجاءه رسول بني علي فطالب بها فامر ان يسجل
لهم بها فكتب السجل وقرئ على المامون فقام دعبل وانشد شعر اصبح وجه الزمان قد ضحكا : برد مامون هاشم
فدكا وفي فدك اختلاف كثير في امرها بعد النبي صلى الله عليه وآله وسلم ومن رواة خبرها بحسب الاهواء وشدة المرا
انتهى كلام المعجم والغرض من نقل كلامه بيان ان فدك الذي دفعها لفاطمة عليها السلام ماذا فان الناصب لم يعرف
شانه فكتب ولا في اصل النسخة بخطه المشوم ان عمر رد فدك الى علي وعباس ثم ضرب الخط على لفظ فدك وكتب بدله
سهم بني النضير ولعل ما ذكره هو وصاحب المعجم من ان عمر رد فدكا الى علي وعباس فهو كذب صلح ... ذكره صاحب
المعجم في ترجمة صنعاء اليمن من حديث معمر عن الزهري عن مالك بن اوس بن الحدثان حيث ذكر فيه ان عمر قال لعلي
وعباس وجئت انت تطلب ميراثك من ابن اخيك وهذا يطلب ميراث امراته من ابيها الخ فان هذا الكلام يدل على سوء ادبه
بالنسبة الى رسول الله صلى الله عليه وآله وبالنسبة الى علي وعباس عليهما السلام يدل على شدة تعنته و[illegible]
برد فدك اليهما ولعل البخاري لما اطلع على توجه الطعن على عمر فيما اتى به من تلك العبارة المشتملة على سوء الادب في حق
رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم حتى عد ذلك عبد الرزاق بن همام الصنعاني المحدث من حماقات عمر وشنع
عمر عليه بذلك حاول اصلاح ما افسده الدهر فحذف تلك العبارات الدالة على سوء الادب دفعا للشناعة عن عمر كما ارتكب مثل
ذلك كثيرا من الاحاديث ولاجل هذا كتابه معتبر لديهم كما ذكرنا سابقا ونعم ما قال صاحب المعجم ان في امر فدك اختلاف
كثير ومن يخبر بحسب الاهواء وشدة المراء وايضا ينقض ذلك ما رواه الشيخ جلال الدين السيوطي الشافعي في تاريخ
الخلفاء من ان فدكا كان بعد ذلك حبوة ابي بكر ثم عمر ثم اقطعها مروان ثم عمر بن عبد العزيز قد رد فدكا الى بني فاطمة
نحلتها [illegible] الى اولاد فاطمة عليها السلام انتهى وثانيا ان ما ذكره من ان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم
كان ينفق على ازواجه وسائر عياله ومصالحه من فدك كذب صريح اذ كان ذلك من غير ما اصطفاه الله تعالى لنبيه
[illegible] ذلك الكذب الازواج وفاطمة عليها السلام في تلك الدعوى ويكون لها انه صلى الله عليه وآله وسلم ينفق منها
[illegible] الحين وفاته فكيف تدعي الاختصاص بالهبة والنحلة وليس فليس نعلم ان فاطمة عليها السلام كانت صادقة في

غزو النبي عليه دون حرب

في دعويها وثانيها ما روي من ان فدك كانت بيد وكيل فاطمة طالبت ابا بكر ان اخذها من يده وثالثها ان قوله وما يروى
فاطمة رضي الله عنها ادعت ان فدك وانها منحولة لها من رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فلم يثبت في الصحاح مردود بان
دعواها عليها السلام للارث مذكور في الخبر باب غزوة خيبر من كتاب البخاري حيث روى باسناده الى عائشة انها
قالت ان فاطمة ارسلت الى ابي بكر تسأله ميراثها من رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فقال لا نورث ما تركناه صدقة
والذي يدل اجمالا على ثبوت دعوى فاطمة عليها السلام فدكا وطلبها انكار المناسب لذلك انه لم يكن هناك شيء سوى
فدك بيد اهل البيت عليهم السلام حتى يحتاج ابو بكر في اخذه عن يدهم منهم الى ذكر ذلك الحديث فافهم واما دعوى
النحلة فقد مر نقلا عن كتاب المعجم وقد روي من عدة طرق من طريق غير ائمتنا والظاهر انها عليها السلام ادعت النحلة اولا
فلما ردت انهم تمسكوا بقضية الشرع في شأنها وطلبوا منها البينة على ان ما في يدها منحولة لها من ابيها عليه السلام ثم طلبوا
النحلة فلما لم تثبت قد دفعوا ذلك بما اخترعوه من قولهم نحن معاشر الانبياء لا نورث ورابعا ان ما ذكره من ان
الحديث اذا صح يجوز له تخصيص حكم الكتاب ممنوع في غير الحديث المتواتر والمشهور كما ذهب فيه ابو حنيفة واما خبر
الواحد فهو اذا كان مخالفا لكتاب الله تعالى يكون مردودا لقوله صلى الله عليه وآله وسلم اذا روي عني حديث فاعرضوه
على كتاب الله فان وافقه فاقبلوه والا فردوه ولا يخفى ان المراد بالحديث في هذا الحديث مثل هذا الخبر الواحد الذي تفرد به
دون السنة المتواترة والاحاديث المشهورة ولعل من جوز تخصيص الكتاب بخبر الواحد بنى فيه على فعل ابي بكر وقد عرفت
ما فيه على انه يجوز ان يكون ذلك الحديث الذي تفرد ابو بكر بروايته من قبيل الغرانيق العلى الذي جوز اهل السنة القاء
الشيطان له على لسان النبي صلى الله عليه وآله وكيف يستبعد ذلك مع ما روي سابقا عن ابي بكر من انه قال ان لي
شيطانا يعتريني الخ وخامسا ان ما رواه عن عمر من انه ذكر حديث منع الارث بمحضر جمع من الصحابة فصدقوه وما
بعد من حديث ابي هريرة مردود بانهما مكذوبان لا يقومان حجة علينا وانما الذي يقوم حجة في هذا المقام هو الحديث المتفق عليه
بين الفريقين كما مر والدليل على ذلك ان المنصف المتأمل يعلم بالقطع انه لا يجوز ان يكون مثل هذا الخبر موجودا ولم يسمعه غير ابي بكر
حتى نساء النبي صلى الله عليه وآله وعلي وفاطمة عليهما السلام مع انهما كانا ملازمين في ملازمة النبي صلى الله عليه وآله و
بالجملة فكيف يبين رسول الله صلى الله عليه وآله هذا الحكم لغير ورثته ويخفيه عمن يرثه ولا يوصي اليهم بذلك حتى يقعوا
في الدعوى الباطلة والتماس الحرام مع انه عليه السلام كان مأمورا خصوصا بانذار عشيرته الاقربين وقد اخرج في جامع الاصول
حديث شهر بن حوشب عن الترمذي وابي داود ان النبي صلى الله عليه وآله قال ان الرجل ليعمل والمرأة بطاعة الله تعالى
ستين سنة ثم يحضرهما الموت فيضاران في الوصية فيجب لهما النار فاي ضرر اعظم من ان يكون النبي صلى الله عليه
وسلم كتم ذلك عن صحبته وورثته واودعه اجنبيا لا فائدة له فيه وكان امر ذلك انه غفور رحيم رؤف بالمؤمنين حريص
على قرابته فلم لم يعرفنا واعلامنا بذلك الخبر الذي ذكره النبي صلى الله عليه وآله وسلم لابي بكر من كبار الصحابة
قلت الكفاية ممنوعة لان ابا بكر انما طلب على فاطمة عليها السلام بذلك الخبر من حيث انه صار خليفة وادعى انه
تحصل بذلك من الخبر المذكور وعلم القاضي كاف في اجراء الحكم ومن البين انه لو لم يصر ابو بكر خليفة بل كان الخليفة غيره
لما كان لذلك الخبر الواحد حجية اصلا في اثبات كون تركة النبي صلى الله عليه وآله وسلم صدقة واما عند الحنفية
على تقدير كونه غير ابي بكر فلان شهادة الواحد مردودة فضلا عن روايته في مقام الشهادة واما عند المذهبية فعليه
فاطمة عليها السلام فلم يعلم من اصحابها انكرت ذلك الخبر وغضبت على ابي بكر في حكمه بما ذكر واما الحال ان النبي صلى الله
عليه وآله لما نص على ابي بكر بالخلافة لم يحتج الى اظهار ذلك لغيره لان هذا الخلاف مما عليه جمهور اهل السنة من عدم النص
والتعيين لاحد وقد اعترف به الناصب فيما مر ثم ذكر على ان ما ذكره في حديث ابي هريرة من قوله لا تقتسم ورثتي دينارا
الخ لا يدل على عدم الميراث غايته ان يكون وصية بعدم الاقتسام وصرفه الى غيرهم تبرعا ونحوه قد نفوا

بانهم وبين دلالته على عدم الميراث فلا بد على عدم النحلة التي ادعاها فاطمة عليها السلام اذ على هذا التقدير كان فدك
تحت يد فاطمة عليها السلام يوم وفات النبي صلى الله عليه وآله فقد خرج عن مدلول قوله وما تركناه الى آخره فهذا
الحديث كما خرج عن مدلول الخبر الذي رواه ابو بكر بقوله ما تركناه صدقة اذ لا يصدق على ما انتقل من مال النبي صلى الله عليه
وآله بالهبة والنحلة في ايام حيوته الى مالك الغير انه مما تركه النبي صلى الله عليه وآله وذلك ظاهر جدا وسادسا ان ما
ذكر من السؤال بقوله فان قيل لا بد لكم من بيان حجية هذا الحديث ومن بيان ترجيحه على الآية فهو شئ لا اصل له عند الشيعة
اما الاول فلان الخبر الواحد اذا رواه عدل الغير متهم في دينه حجة عند الشيعة فهم انما ينكرون عن وجه حجيته مع تفرد
ابي بكر المتهم في روايته كما مر وحينئذ لا يصير ما ذكر من الجواب جوابا واما السؤال عن ترجيح الخبر فهو غير معقول وانما
المعقول المذكور في هذا المقام السؤال عن تخصيص الآية بالخبر وقد عرفت ما فيه ايضا واما ما ذكره من ان ابا بكر علم ايضا
دلالته على ما حمله عليه من المعنى الخ فمردود بانه كيف يدعى علم ابي بكر بمدلول ذلك مع ما اشتهر من جهله وعدم علمه
بكثير من مدلولات الكتاب كالكلالة والاب وغيرهما سيما وقد احتمل فيما نحن فيه ان يكون قوله صدقة تمييزا ويكون
معنى الحديث ان ما تركناه على وجه الصدقة لا يورثه احد وقد وهم الراوي وهو ابو بكر في ذلك لاحتمال ان النبي صلى الله عليه وآله
لتمييز وقف على لفظ الصدقة فظنه ابو بكر موقوفا على الرفع بالخبرية لا على النصب بكونه تمييزا والتمييز انما يخفى على امثال الا
كابر ويكثر منه العثار ولعل الناصب اراد بقرينة الحال الذي علم بها ابو بكر انتفاء الاحتمالات الاخر في ذلك الحديث قرينة
حال ابي بكر وعمر في ارادتهما التظلم على اهل البيت عليهم السلام وهذا مسلم لا شك فيه وسابعا ان ما ذكره من ان الشهادة
تمنع عن العزم الذي يجر النفع والرواية ليست كذلك غير مسلم بل الاهتمام بشأن الرواية ينبغي ان يكون اكثر لما ذكره من انها
تتوقف وغيره من ان الرواية مثبتة لشرع عام وهي لكونها متعلقة بالدينية سيما انها متصل الاهتمام على ان غرض الخصم
متحمل ارادة ابي بكر في روايته ذلك جر نفع لنفسه يوجب فضيحته بالكذب فيها فلا يقبل منه ولم يقل احد بان التهمة
لا توجب رد الرواية وهذا معلوم عند اولي التحصيل وقد خفي عليه واما كون ما ذكره الناصب معلوما عند العامة
فلا استبعاد فيه لانها من موضوعات رئيس العامة فلا بعد في كونها معلومة للعامة دون الخاصة فافهم وثامنا
ان ما ذكره من ان الميراث في قوله تعالى وورث سليمان داود الآية ميراث العلم والنبوة مردود بان الميراث حقيقة
في انتقال المال لغة وشرعا فان اطلاقه على غيره مجاز لا يصار اليه الا بالقرينة وليس فليس وايضا لو كانت النبوة والعلم
موروثا لم يكن على وجه الارض الا الانبياء والعلماء اذ الميراث لا يجوز ان يكون لواحد من الورثة دون آخر فاول الخلق
كان نبيا هو آدم عليه السلام فلو ورث ولده نبوته وعلمه لوجب ان يكون جميع ولد آدم انبياء وعلماء وكذلك اولاد اولاده الى يوم
القيامة ويلزم ايضا في امثال هذا ان الحكم بان ورثة محمد صلى الله عليه وآله قد ورثوا نبوته فهم انبياء فلا يجوز تقديم ابي بكر عليهم
ويصحح خلافته كما ذكره ومن انكار تجويز تقديم المهدي على عيسى عليهما السلام والعجب من الناصبة انهم لا يقفون على
مرتبة واحدة لانهم اذا قال الخصم الامامية ينبغي ان يكون الخلافة لعلي عليه السلام لئلا يخرج سلطان محمد صلى الله عليه وآله من داره
ثم بيته قالوا هذه سنة هرقلية لا يجتمع النبوة والامامة في بيت واحد وهيهنا يثبتون مذهبهم الهرقلي ويقولون ان
النبي صلى الله عليه وآله والمتولد منه النبي ويرث منه النبوة وتاسعا ان ما ذكره من اتفاق العلماء على ان المراد من دعاء
زكريا النبوة والحبورة والامام يستجيب دعاءه لان الاجماع على ان يحيى قتل قبل زكريا الى آخره مردود بانه في تفسير النيسابوري وغيره
من روى عن ابن عباس والحسن والضحاك ان المراد به وراثة المال فكيف يدعي الاتفاق وكذا دعوى الاجماع على ان
يحيى قتل قبل زكريا مردود بما في الكشاف وتفسير محمد بن جرير الطبري وغيرهما من التصريح بخلافه وايضا لو تم ما استدل به
قوله لو كان المراد وراثة المال لما استجيب دعاءه لدل على عدم استجابة دعائه مطلقا لان يحيى قد قتل قبل زكريا فلم يصل
اليه ميراث نبوة زكريا ايضا والحاصل ان الميراث ان كان يقتضي البعدية في حيازة المال فكذلك يقتضي البعدية عن الموروث

في حيازة النبوة والحال ان استجابة الدعاء انما يلزم لو مات يحيى قبل زكريا بالجملة المسمى واما على تقدير قبله فلا يلزم ذلك لو لم
يقتل يحيى وورث من زكريا كما هو الحق في مسئلة الآجال ويمكن ان يقال ان استجابة الدعاء ليس من شرائط النبوة خصوصا
في كل امر حتى يقدح ذلك في نبوة زكريا عليه السلام ولهذا ما اجابه سبحانه وتعالى بقوله يا زكريا انا نبشرك بغلام اسمه
يحيى لم نجعل له من قبل سميا فافهم على انه لا مجال لحمل الآية على ارث النبوة لان الموالي في قول زكريا اني خفت الموالي هم
الذين يرثون المال بالضرورة ولا يرثون النبوة بالاجماع ولان الموالي التي يخاف منهم ما كانوا اهلا لمحل النبوة لانهم ان كانوا انبياء
فلم يجعلهم الله انبياء فالمراد بقوله خفت الموالي انه خفت تضييع الموالي مالي وانفاقهم اياه في معصية الله عز وجل ولا يرد ان
قابلية لها لما كان معنى الخوف عن وصول ارث النبوة اليهم وطلب غيرهم لان نبي الله عالم بان الله تعالى لا يعطي النبوة الا
من يكون اهلا لها وبما اشرنا ان ما اجاب به عن مناقضة فعل ابي بكر في توريث علي عليه السلام في السيف والعمامة وغيرهما
اعطاهما عليا الا انه كان من المصالح الا اخر مدخول بان المروي ان عليا والعباس اختلفا في تلك الاشياء من حيث الميراث
وحكم بها ابو بكر لعلي عليه السلام من حيث الميراث اما لان ابن العم اذا كان ابا هم كلية من الاب والام اولى من العم الذي كان
عم الميت من جانب الاب فقط لان المتقرب الى الميت بسببين اولى من المتقرب اليه بسبب واحد واما لعدم توريث العم مع
البنت كما هو مذهب اهل البيت عليهم السلام ويؤيد ذلك ما مر نقلا عن كتاب الجمع وذكره صاحب جامع الاصول من انه اخرج
البخاري ومسلم والترمذي وابو داود والنسائي حديث مالك بن اوس بن الحدثان قال ارسل الي عمر فجئته حين تعالى النهار
والحديث الى قوله وسيوف رسول الله صلى الله عليه وآله وفيه قول عمر للعباس وعلي فجئتني انت تطلب ميراثك من ابن اخيك
وجاء هذا يطلب ميراث امرأته من ابيها وفيه من طريق مسلم قال ابو بكر قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم لا نورث ما
تركنا صدقة فرأيتماه كاذبا آثما غادرا خائنا انتهى وبما ذكرنا اتضح ايضا فساد قول الناصب ولو كان ميراثا لكان العباس
وارثا ايضا لانه كان العم ولو كان تلك الاشياء من بيت المال لكان على ابي بكر ان يأخذها منه في اوان خلافته ومن جهة
علي عن بيعته وقبل منازعة علي وعباس فيها وما كان لنزاع علي وعباس فيها مرتين في زمان خلافة ابي بكر وزمان خلافة
عمر كما نقلنا من جامع الاصول وجه فتوجيه وايضا لو كان من بيت المال وكان اعطاؤها عليا عليه السلام من باب المصالح لكان
السيف لم يكن صالحا للعباس لكون علي عليه السلام اشجع فقد كان العمامة صالحا له ولو كان العدل [illegible] لتنقضي فصل
النزاع بينهما بتوزيعهما بينهما على الوجه الذي اشرنا اليه واذ لم يقع ذلك دل على ان تخصيصه كان على وجه الميراث والحاصل
ان قوله ليس للامام ان يقول انا صادق ولا يحتاج الى البينة لعصمته من الكذب باطل آخر ومنافية ضعيفة اخذها من
كلام صاحب المواقف والشارح الجديد للتجريد حيث قال ليس على الحاكم ان يحكم بشهادة رجل وامرأة وان فرض عصمة المدعي
والشاهد وله الحكم بما علمه يقينا وان لم يشهد شاهد انتهى وفساد المأخوذ عنه ايضا ظاهر لانه قد فرض عصمة
العلم الضروري للحاكم بان المدعي صادق وايضا قال ان الحاكم ان يحكم بما علمه فكان يلزمه الحكم مع ان المال يثبت باليد
يمين [illegible] ان فاطمة عليها السلام بالمنازع فيكون الاخراج [illegible] وطلب الشهود
فيه مع عدم قبول تلك الشهود باطلا وايضا المدعي انما يفتقر الى الشهود لارتفاع العصمة عنه بجواز ادعائه الباطل
فلا يستظهر بالشهود على قوله لان الانسان كثيرا ما ان الناس في اموال غيرهم وجحد الحقوق الواجبة عليهم واذا كانت العصمة
مغنية عن الشهادة وموجبة للقطع على قول فاطمة عليها السلام وعلى الظلم مانعها وطالب البينة منها ويشهد على صحة
ما ذكرناه ان النبي صلى الله عليه وآله استشهد على قول اعرابي بيعه ناقة الاعرابي فشهد له خزيمة بن ثابت فقال له النبي
صلى الله عليه وآله وسلم من اين علمت يا خزيمة ان هذه الناقة التي اشهدك انه ابتاعها فقال لا ولكني علمت انها له
حيث علمت صدقك ومعصوميتك فاجاز النبي صلى الله عليه وآله شهادته بشهادة رجلين وحكم بقوله فلولا ان العصمة
دليل الصدق ويغني عن الشهادة لما صوب النبي صلى الله عليه وآله شهادة خزيمة على ما لم يره ولم يحضره ولسنده

على بدليل صدقه وعصمته ومثل هذا قال مالك بن انس على ما نقل عنه ابن حزم من ادعى اذا هلكت الوديعة او ادعى من اودعت
عنده ردها الى المودع فلا يمين عليه اذا كان ثقة واذا وجب قبول قول فاطمة عليها السلام بدلائل صدقها واستغنت
عن الشهود لها ثبت ان الذي منع ما حقها واوجب عليها الشهود على صحة قولها قد جار في حكمه وظلم في فعله واذى الله
تعالى ورسوله بايذاء فاطمة عليها السلام وقد قال الله تعالى ان الذين يؤذون الله ورسوله لعنهم الله في الدنيا و
الاخرة وكفى لهم هذا بالمهينا وبالجملة اطلاق اية الشهادة وعمومها ما خصصه فعل النبي صلى الله عليه وآله من عدم
طلبه عصمتهم وصدقهم هذا ومن جملة دلائل عصمة فاطمة عليها السلام ما اتفق على نقله الامتان من قوله صلى الله
عليه وآله من آذى فاطمة فقد آذاني ومن آذاني فقد آذى الله تعالى فلولا ان فاطمة عليها السلام كانت معصومة من
الخطايا مبرأة من الزلل لجاز منها وقوع ما يجب اذاها به بالادب والعقوبة ولو وجب ذلك لوجب اذاها ولو جاز
ذلك لجاز اذى رسول الله صلى الله عليه وآله والاذى لله تعالى فلما بطل ذلك دل على انها عليها السلام كانت معصومة
حسب ما ذكرنا ومن افحش تعصبات صاحب المواقف في هذا المقام انه بعد ما منع عصمة فاطمة عليها السلام جعل
قوله صلى الله عليه وآله وسلم بضعة مني على المجاز قال وايضا عصمة النبي صلى الله عليه وآله قد تقدم ما فيه
فليتأمل العاقل المؤمن الى هذا الرجل المتعصب انه يقدح في عصمة النبي صلى الله عليه وآله وبضعته لئلا يلزم قدح في ذي
عصبية والظلم ازيد من هذا قاتلهم الله انى يؤفكون واما الثاني عشر فلان ما نقله من مرافعة علي عليه السلام مع اليهودي
عند شريح فموهوم افتراه الخصوم لهدم حجة الشيعة فلا يكون مسموعا ولو فرض صحته فلا حكم شريح قول علي عليه السلام ليس له الا
يمين فقوله العرض ان الامام والقاضي يجب عليهما مراعاة ظاهر الشرع الى آخره فمدفوع بانه انما يجب مراعاة الظاهر اذا
لم يحصل العلم بالباطن يقينا والعلم الضروري حاصل بصدق المعصوم كما مر وبهذا يعلم ان ابا بكر لم يعمل في قضية فدك
بما يجب عليه واما الثالث عشر فلان قوله ولم يسمع ابو بكر شهادة الحسنين عليهما السلام لصغرهما او لعدم حكمه
بشهادة الفرع مردود بانه كيف خفي على امير المؤمنين باب مدينة العلم ان شهادتهما غير مقبولة للفرعية والصغر ولو
كان كذلك فكيف اقامهما شاهدين على ان عدم استماع شهادة الفرع انما ذهب اليه من ذهب ليستند فعل ابي بكر فلا حجة
فيه واما الرابع عشر فلان ما ذكره من ان شهادة ام ايمن كانت قاصرة عن نصاب الشهادة مدخول بان الحكم بالشاهد و
اليمين قد دل عليه الخبر وليس نسخا لمقتضى الآية كما توهم اما اولا فلان الآية دلت على جواز الحكم بالشاهدين والشاهد والمرأتين
للشهادة بانها حجة وليس فيهما ما يدل على امتناع الحكم بحجة اخرى الا بالنظر الى المفهوم ولا حجة فيه مع انه ليس نسخ
لما بخبر الواحد واما ثانيا فلان قوله تعالى فاستشهدوا شهيدين من رجالكم فان لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان
يخير بين استشهاد رجلين او رجل وامرأتين والحكم بالشاهد واليمين زيادة في التخيير وهي ليست نسخا ومن قال ان
الحكم بالشاهد واليمين نسخ لهذه الآية يلزمه ان يكون الوضوء بالنبيذ نسخا لقوله تعالى فلم تجدوا ماء فتيمموا وقد علم
ان انحصار الحكم بنصوص شهادة الرجل والمرأتين في نصاب الشهادة شيء توهمه بعض الجمهور من مفهوم الآية او اختلقوه تعمدا
لرد ما هو الحق في المسألة مع ان اكثر الجمهور يقولون بوفقنا من تكميل البينة باليمين كما هو المشهور المذكور في كتبهم
وبالجملة الكلام في ان هذه المسألة كمسألة تخصيص الكتاب بالخبر الواحد خلافية بل الخلاف ههنا مرجوح جدا
حتى قال شارح ... ان ثبوت المال بشاهد ويمين مذهب الخلفاء الاربعة وغيرهم فهل يكون حجة لو وقع عن ابي
بكر على الطرف الذي يجب تضييع حق اهل البيت عليهم السلام والخدش في عصمتهم وعقائدهم الا قصد اضرارهم والانتقام منهم
لما مر من النصب وابو بكر ليس اقل قدرا من شريح الى آخره ففيه ان علي تقدير مساواة ابي بكر مع شريح يتوجه عليه
ما طعن به امير المؤمنين عليه السلام على شريح بقوله لست اهلا للقضاء الخ ومن لا يكون اهلا للقضاء لا يكون اهلا
للخلافة واما الخامس عشر فلان ما ذكره من ان غضب فاطمة كان من العوارض البشرية الى آخره يدل على اعتقاده ان غضب فاطمة

عليها السلام مع استدامتها الى حين وفاتها كان غضبها باطلا وان الغضب الباطل مستثنى عن قوله صلى الله عليه وآله وسلم ان الله يغضب
لغضب فاطمة وفيه ان الله تعالى وكذا رسوله يجب ان يغضب لكل مسلم ومعاهد اذا غضب بغير الحق وان هذا الحديث وحديث
يؤذيني ما آذاها او دمها العلل الذي اب مثالبها عليها السلام توجب اختصاصها بمنقبة ليست لغيرها فالسبب لكلام
النبي صلى الله عليه وآله وسلم في الحديثين وايراد كلمة من وما المفيدتين للعموم كما تقرر في الاصول قد دل على ان فاطمة عليها السلام
لا يصدر منها غضب باطل وهو من اقوى الادلة على عصمتها عليها السلام وطعن من غضب عليها بعد ابيها او الى غيره
ابن ذهب شرع الاحسان والتكرم ولم لم يعامل ابو بكر مع فاطمة عليها السلام في فدك بما عامل النبي صلى الله عليه وآله مع
زينب بنته في انما اسد صلى الله عليه وآله على المسلمين في اسام صهر عمران برده واليها المال العظيم الذي بعثته لفداء زوجها
ابي العاص حيث اسر يوم بدر كما نقل ابن ابي الحديد الكلام في ذلك في شرح نهج البلاغة وبالجملة لو استرد ابو بكر المسلمين فدك
واستوهبه عنهم كما استوهب رسول الله صلى الله عليه وآله المسلمين عن فداء ابي العاص بان قال هذه بنت نبيكم صلى الله عليه
وآله تطلب هذا المال ان تطيبون عنها انفسكم كانوا سمعوا لذلك وحيث لم يتأسوا بالنبي صلى الله عليه وآله وسلم في
الاحسان والتكرم فلا اقل من ان يستحقوا اللعنة بمعنى البعد عن مرتبة الابرار ان قلت يتوجه على ما ذكره ابن ابي الحديد
المنع امكان استيهاب ابي بكر فدكا من المسلمين على قياس ما امكن للنبي صلى الله عليه وآله استيهاب ما بعثت زينب
فداء ابي العاص لان المال الذي بعثته كان مشتركا بين جمع محصورين من المسلمين وهم غزاة يوم بدر فامكن الاستيهاب منهم
بخلاف فدك فانه كان صدقة مشتركة بين سائر المسلمين الغير المحصورين قلت لو سلم كون المسلمين الموجودين في عصر
خلافة ابي بكر وقبل فتح البلاد وبسط الاسلام كثرة لا تدخل تحت ضبط ابي بكر فنقول من البين ان تلك الصدقة لم تكن صدقة
واجبة محرمة على اهل البيت عليهم السلام بل انما كانت الصدقة المستحبة المباحة عليهم والصدقة المستحبة يجوز
للامام ان يخصص بها بعض المسلمين دون بعض كما روي عن سيرة الثلاثة سيما عثمان من انه اعطى الحكم بن العاص [illegible]
رسول الله صلى الله عليه وآله ثلث مال افريقية وقيل ثلثين فلو كان ابو بكر في مقام التكرم مع اهل بيت سيد
الخلق فدكا لها عليها السلام ولما جوز ايذاها المستعقب للطعن والملام الى يوم القيام والذي يدل على [illegible]
الصدقة ان من جملة تركة النبي صلى الله عليه وآله السيف والدرع والعمامة والبغلة فلو كانت تركة النبي صلى الله عليه وآله
صدقة واجبة لكان كل ذلك داخلا في التركة بعده ومن الصدقة الواجبة حراما على امير المؤمنين فكيف جاز لهم تركها
وكيف استحل امير المؤمنين عليه السلام التصرف في ذلك مع علمه بانه محرم صلى الله عليه وآله [illegible]
جمع المتأخرين [illegible] من ان العباس رافع عليا الى ابي بكر في مطالبة بالميراث عن رسول الله صلى الله عليه وآله من الدرع والبغلة
والسيف والعمامة وزعم انه عم رسول الله صلى الله عليه وآله وانه احق بتركته الرسول من ابن العم فحكم ابو بكر [illegible]
يدل عليه ما ذكره جلال الدين السيوطي الشافعي في تاريخ الخلفاء من ان فدكا كان بعد ذلك حبوة ابي بكر وعمر ثم اقطعها
مروان ثم ان عمر بن عبد العزيز رد فدكا الى بني فاطمة انتهى ولا يخفى ان جعل ابي بكر وعمر فدكا حبوة لانفسهم ادل دليل
المسلمين كما ذكره السيوطي يدل على انهما لو ارادا اعطاءها لفاطمة عليها السلام لما نازعهما احد من المسلمين وما لامهما
احد ولما حرج في الدنيا والدين لكن غلبتهم العصبية وسلكتهم الحمية الجاهلية فراموا بذلك الغضب في ظلم اهل
البيت وهضم شوكتهم وانفضاض مواليهم وتشتت اشياعهم واتباعهم من حواليهم لئلا يعتمدوا بذلك على
البلاد فهم الذين يقولون لا تنفقوا على من عند رسول الله صلى الله عليه وآله حتى ينفضوا وسيعلم الذين ظلموا اي منقلب
ينقلبون ثم ان ههنا حكاية مناسبة لهذا المقام فلا بأس علينا لو اطلنا بذكرها الكلام وهي ان يحيى بن خالد
سأل عن هشام بن الحكم من تلامذة الامام ابي عبد الله جعفر الصادق عليه السلام بحضرة هرون الرشيد فقال اخبرني
يا هشام عن الحق هل يكون في جهتين مختلفتين فقال هشام الظاهر لا فقال فخبرني عن نفسين اختصما في حكم

حكاية لطيفة من مناظرات هشام بن الحكم مع يحيى بن خالد البرمكي عند الرشيد

واستشكاله على لا تخلو من ان يكونا مصيبين او مخطئين وان يكون احدهما مصيبا والآخر مخطئا فقال هشام لا يخلوان من ذلك قال الرشيد
فاخبرني عن علي والعباس لما اختصما الى ابي بكر في الميراث ايهما كان المحق من المبطل اذ كنت لا تقول انهما كانا مصيبين ولا
مبطلين قال هشام فنظرت فاذا انني ان قلت ان عليا عليه السلام كان مبطلا كفرت وخرجت عن مذهبي وان قلت ان العباس
رضي الله عنه كان مبطلا ضرب الرشيد عنقي ووردت علي مسألة لم اكن سئلت عنها قبل ذلك الوقت ولا اعددت لها
جوابا فذكرت قول الصادق عليه السلام وهو يقول يا هشام لا تزال مؤيدا بروح القدس ما نصرتنا بلسانك فعلمت اني
لا اخذل وعن لي الجواب في الحال فقلت لم يكن لاحدهما خطأ حقيقة وكانا جميعا مصيبين ولهذا نظير قد نطق به
القرآن في قصة داود عليه السلام حيث يقول الله عز وجل وهل اتيك نبأ الخصم اذ تسوروا المحراب الى قوله خصمان بغى بعضنا
على بعض فاي الملكين كان مخطئا وايهما كان مصيبا ام تقول انهما كانا مخطئين فجوابك في ذلك جوابي بعينه فقال الرشيد
لست اقول ان الملكين اخطئا بل اقول انهما اصابا وذلك انهما لم يختصما في الحقيقة ولا اختلفا في الحكم وانما اظهرا ذلك لينبها
داود على الخطيئة ويعرفاه الحكم ويوقفاه عليه قال قلت له كذلك علي عليه السلام والعباس لم يختلفا في الحكم
ولم يختصما في الحقيقة وانما اظهرا الاختلاف والخصومة لينبها ابا بكر على غلطه ويوقفاه على خطئه ويدلاه على ظلمه
لهما في الميراث من امرهما وانما كان ذلك منهما على حد ما كان من الملكين فاستحسن الرشيد ذلك الجواب
ومنها انه قد جمعت ومنها انه طلب هو وعمر بن الخطاب احراق بيت امير المؤمنين وفيه امير المؤمنين
وفاطمة وجماعة من بني هاشم لاجل ترك مبايعة ابي بكر ذكر الطبري في تاريخه قال اتى عمر بن الخطاب منزل علي فقال
والله لاحرقن عليكم او لتخرجن للبيعة وذكر الواقدي ان عمر جاء الى علي في عصابة فيهم اسيد بن الحضير وسلمة بن اسلم
فقال اخرجوا او لنحرقنها عليكم ونقل ابن خزابة في غرره قال زيد بن اسلم كنت ممن حمل الحطب مع عمر الى باب فاطمة حين امتنع علي
واصحابه عن البيعة ان يبايعوا فقال عمر لفاطمة اخرجي من في البيت والا احرقته ومن فيه قال وفي البيت علي وفاطمة والحسن
والحسين وجماعة من اصحاب النبي صلى الله عليه وآله فقالت فاطمة عليها السلام تحرق علي ولدي فقال اي والله او ليخرجن
وليبايعن وقال ابن عبد ربه وهو من اعيان السنة فاما علي والعباس فقعدا في بيت فاطمة وقال له ابو بكر ان ابيا فقاتلهما
فاقبل بقبس من نار على ان يضرم عليهما الدار فلقيته فاطمة فقالت يا ابن الخطاب اجئت لتحرق دارنا قال نعم او تدخلوا فيما دخلت فيه الامة
فلينظر العاقل من نفسه هل يجوز له تقليد مثل هؤلاء ان كان هذا علم صحتها
من تهم وانهم قصدوا بيت النبي صلى الله عليه وآله بالاحراق ولا دعي شيء لا يجوز فيه هذا الانتقام ولا يحل بسببه
من العقوبة مع مشاهدتهم تعظيم النبي صلى الله عليه وآله لهم وكان ذلك يوم يخطب فعثر الحسن وهو طفل صغير فنزل
من منبره وقطع الخطبة وحمله على كتفه واصعده المنبر ثم اكمل الخطبة وبال الحسين يوما في حجره وهو صغير فتبعوا به
فقال عليه السلام لا تزرموا على ولدي بوله مع ان جماعة اخرى لم يبايعوا فلا امر بقتالهم ولا باحضارهم وجب الانقياد الى
هذه البيعة والنص غير دال عليها ولا العقل فهذا بعض ما نقله السنة من المطاعن في ابي بكر والذي فيه على الرواية من
سنده انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول من اسمج ما افتراه الروافض هذا الخبر وهو احراق عمر بيت فاطمة وما ذكر
من ان الطبري ذكره في التاريخ فالطبري من الروافض مشهور بالتشيع حتى ان علماء بغداد هجروه ولغلوه في الرفض
والتعصب هجروا كتبه وروايته واخباره وكل من نقل هذا الخبر فلا شك انه رافضي متعصب يريد ابداء القدح والطعن
على الصحابة لان العاقل المؤمن الخبير باخبار السلف ظاهر عليه ان هذا الخبر كذب صراح وافتراء بين لا يكون اقبح
منه وابعد من اطوار السلف وذلك لوجوه سبعة الاول ان بيت فاطمة كانت متصلا ببيوت ازواج النبي صلى الله عليه
وآله متصلا بالمسجد وقبر النبي وهل كان عمر يحرق بيوت النبي والمسجد والقبر المكرم نعوذ بالله من هذا
الفاسد لان بيوتهم كانت متلاصقة معمولة من الطين والسعف اليابس فاذا اخذ الحريق في بيت كان يحرق جميع البيوت

[illegible]

والسيد والقبر المكرم اكان عمر عزيم على احراق جميع هذا والانصاف لو سلم الامر والاعتراض معترض من تامل هذا علم انه من المفتريات الرابعة

الثاني ان حصون بني هاشم واشراف بني عبد مناف وصناديد قريش كانوا مع علي عليه السلام كانوا في البيت وعندهم السيوف اليمانية

واذا بلغ امرهم الى ان يحرقوا في البيت اتراهم طرحوا الغيرة وتركوا الحمية واستسلموا ولم يخرجوا بالسيوف المسلولة فيقتلوا من قصد

احراقهم بالنار الثالث ان دفع الصائل على النفس واجب وترك الدفع اثم واي صولة على النفس اشد من صولة الاحراق فكان

يجب على علي ان يدفعه والا قدح في عصمته الرابع لو صح هذا لدل على كمال عجز علي حاشاه عن ذلك فان غاية عجز الرجل ان يحرق هو و

اهل بيته وامراته في داره وهو لا يقدر على الدفع ومثل هذا العجز يقدح في صحة الامامة الخامس ان امراء الانصار واكابر الصحابة

كانوا مسلمين منقادين محبين لرسول الله صلى الله عليه وآله وسلم اتراهم سكتوا ولم يكلموا ابا بكر في هذا وان احراق

بيت النبي صلى الله عليه وآله لا يجوز والامر السادس لو كان هذا امرا واقعا لكان اقبح واشنع من قتل عثمان وقتل

الحسين وكان ينبغي ان يكون منقولا في جميع الاخبار لتوفر العزائم والرغبات على نقل امثال هذا وما رأينا احدا روى هذا

الا الروافض ينسبونه الى الطبري ونحن ما رأينا هذا في تاريخه وان كان في تاريخه فلا اعتداد به لانه من رواة الاحاديث الغير

المشهورة وفي مثل هذا لا يكتفى برواية واحد منهم لو انفرد احد واهل الحديث يحكمون بان هذا منكر شاذ لان الوقائع العظيمة

[illegible] توافر الدواعي الى نقلها وحكايتها فاذا نقل مثل هذه الواقعة احد من الناس او جماعة من المجهولين المتعصبين فهو

[illegible] عند اهل الحديث السابع انه ثبت في هذه الرواية الصحاح فان في باب الصحاح ذكروا انهم لم يبايعوا ابا بكر ان بني هاشم

لم يبايعوا ابا بكر الا بعد وفات فاطمة ولم يتعرض ابو بكر لهم وتركهم على حالهم وكانوا يترددون عند ابي بكر ويحضرون في

المشاورات والمصالح والمهمات وتدبير الجيوش فلما توفيت فاطمة عليها السلام بعث امير المؤمنين علي عليه السلام الى ابي بكر

وقال ائتني وحدك فجاء ابو بكر في بيته فجلسا وتحدثا ثم قال علي عليه السلام لابي بكر انك استأثرت هذا الامر دوننا لما كنا

نمنعك من هذا الامر ولا ننفس [illegible] ولكن كان ينبغي ان تتوقف حضورنا فقال ابو بكر يا ابا الحسن كان الانصار

يدعون هذا الامر لانفسهم وكانوا يريدون ان ينصبوا اميرا منهم وكان يخاف منهم الفتنة فتسارعت الى الخلافة وما

اخذت بيعة الانصار وان كان لك في هذا الامر رغبة فانا اخطب الناس واقيل بيعتهم واتابعك والناس فقال امير

المؤمنين عليه السلام الموعد بيني وبينك بعد صلوة الظهر فلما صلوا الظهر رقى ابو بكر المنبر وقال ايها الناس ان عمر

وعلي فيكم فقام علي وخطب وقال ان بيني وبين ابي بكر شيء فانه استأثر هذا الامر دوننا ولم يتوقف حضورنا وهو اولى

بالخلافة ثم قال ابسط يدك لابايعك فبايعه وحضر الناس وبايع بنو هاشم وتم الامر هذه رواية الصحاح فيعلم ان

هذا كان من اطوار الصحابة وهم لم يكونوا للملك طالبين ولا في الحكومة راغبين وكان امرهم كفقير [illegible] ان ابا بكر

نفسه اما ان يأكل من اموال الناس ويتنعم بالدنيا فان اصحاب الصحاح من الرواة اتفقوا على انه كان في الخلافة

يمشي في السوق وعلى رقبته اثواب يبيعها فلقيه اصحاب رسول الله صلى الله عليه وآله وقالوا يا خليفة رسول الله انت

[illegible] وتعمل في السوق فقال لعيالي ولو لم اعمل في السوق لضاعوا وان تشتغل [illegible] في اوقات الصلوة وامور الخلافة

وتعمل في السوق تفوت عنك [illegible] فجلس امير المؤمنين علي واكابر الصحابة كعمر بن الخطاب وعباس وعثمان في المسجد و

عينوا [illegible] لابي بكر من بيت مال المسلمين ليبذله في عياله ويترك عمل السوق لئلا يضيع امر المسلمين فعينوا له كل

سنة الفي درهم واخذ في السنتين من ايام خلافته اربعة الاف درهم من بيت المال فلما قرب وفاته قال لعائشة بيعي

جميع ما في تحت يدي وادي ما اخذت من بيت المال لعمر ليصرف في مصالح المسلمين فاني لا اريد ان اخذ

شيئا [illegible] ما اخذه من بيت المال [illegible] وانوا بالعقبة [illegible] عند [illegible] فبكى وقال

من بعده واوصى ابو بكر ان يكفن في اثوابه التي يلبسها في ايام حياته وقال ان الحي بالجديد احق فهكذا كان سيرته في

الخلافة ثم ان ابن المطهر [illegible] في الامر [illegible] من يشتم [illegible] عن هذا ما ذكر من مطاعن الصديق

صول زیاده کرد [illegible] در حسین [illegible] مراع

امراء انصار سخت [illegible] ابوبکر [illegible]

توم توفی برابر کرد میان ایشان [illegible] شد مراع

[illegible] مراع

الماهرين والحمد لله الذي وفقنا لابطال مطاعنهم على مجتهد من المؤمنين الموافق ومقبل المخالف المنافق والمطعون فيه بجده و
فهو برهانه نورانه بعد هذا بذكر مطاعن عمر الفاروق ونحن على ما وعدنا قبل هذا نذكر اولا شيئا يسيرا من فضائل
امير المؤمنين حسبما ثبت في الصحاح فنقول وبالله التوفيق امير المؤمنين عمر بن الخطاب من عدي بن كعب بن لوي
نسبه متصل برسول الله صلى الله عليه وآله وسلم في كعب بن لوي وهو كان قبل البعثة من اكابر قريش وصناديدها
امه كانت مخزومية اخت وليد بن المغيرة وكان عمر في الجاهلية مهيبا معظما مقبول القول وكانت رياسة شبان قريش
بالشدة والقوة انتهت الى عمر وابي جهل وابي الحكم بن هشام ولما بعث رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم واستولى
الكفار على المسلمين وضعف امر الاسلام واختفى رسول الله صلى الله عليه وآله في بيت الارقم غاية سطوة الكفار ولم يقدر احد
ان يظهر الاسلام دعا رسول الله صلى الله عليه وآله اللهم اعز الاسلام بابي الحكم بن هشام او بعمر بن الخطاب فوقع الدعاء لعمر
صبيحة ليلة دعا فيها رسول الله صلى الله عليه وآله ودخل على رسول الله صلى الله عليه وآله وهو مكمل الاربعين لانه باسلامه
تم عدد المسلمين باربعين وقال لرسول الله صلى الله عليه وآله يا رسول الله اللات والعزى تعبدان علانية ونعبد الله
سرا فخرج هو والنبي صلى الله عليه وآله وسلم وسائر الاصحاب ويقدمهم حمزة وعمر حتى دخلوا المسجد وصلوا في الحرم
ثم رجعوا الى بيتهم وقال اصحاب رسول الله ما زلنا اعزة منذ اسلم عمر ثم كان وزيرا لرسول الله صلى الله عليه وآله
لا يكونوا يصدر عن امر الا برأيه ومشاورته وكان ينطق السكينة على لسانه كما روي في الصحاح عن ابن عمر قال قال رسول
الله صلى الله عليه وآله ان الله تعالى وضع الحق على لسان عمر وقلبه وفي الصحاح عن عقبة بن عامر قال قال رسول الله صلى الله
عليه وآله وسلم لو كان بعدي نبي لكان عمر بن الخطاب وكان مهيبا يخافه المنافقون والكفار وارباب الفساد وروي في
الصحاح عن سعد بن ابي وقاص قال استاذن عمر بن الخطاب على رسول الله صلى الله عليه وآله وعنده نسوة من قريش يكلمنه
عالية اصواتهن فلما استاذن عمر بن الخطاب ~~على رسول الله صلى الله عليه~~ وآله قمن فبادرن الحجاب فدخل عمر ورسول
الله صلى الله عليه وآله وسلم يضحك فقال اضحك الله سنك يا رسول الله مم تضحك فقال النبي صلى الله عليه وآله عجبت
من هؤلاء اللاتي كن عندي فلما سمعن صوتك ابتدرن الحجاب فقال عمر يا عدوات انفسهن اتهبنني ولا تهبن رسول الله صلعم
قلن نعم انت افظ واغلظ فقال رسول الله صلى الله عليه وآله يا ابن الخطاب والذي نفسي بيده ما لقيك الشيطان
سالكا فجا قط الا سلك فجا غير فجك وهذا حديث نقله جمهور ارباب الصحاح ولا شك في صحته احد وهذا حجة على الروافض
في قولهم ان بيعة ابي بكر كان باختيار عمر بن الخطاب والله لو صح ما ذكروا انه كان باختياره فهو حق لا شك بدليل هذا
الحديث لانه لا يسلك فجا يسلك الشيطان فجا غيره وكل فج يكون مقابلا لمسلك الشيطان فهو فج
الحق لا شك وهذا من الالزامات العجيبة التي ليس لهم جواب عن هذا الشبهة وفضائل عمر لا تعد ولا تحصى وقد كان رضي الله
تعالى عنه متصلبا في الدين من الاشداء على الكفار كما هو مشهور معلوم لا ينكره الا الروافض الجهلة روي في الصحاح عن رسول
الله صلى الله عليه وآله وسلم قال بينا انا نائم رايت الناس يعرضون علي وعليهم قمص منها ما يبلغ الثدي ومنها ما دون ذلك
وعرض علي عمر بن الخطاب وعليه قميص يجره قالوا فما اولته يا رسول الله قال الدين ثم انه لازم صحبة رسول الله صلى الله عليه
وآله وسلم وحضر معه في جميع غزواته وكان صاحب المشاورة وكثيرا ما كان يقول لرسول الله صلى الله عليه وآله افعل ولا تفعل كذا
فيعمل رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم برأيه وينزل القرآن على تصديقه وروي في الصحاح عن رسول الله صلى الله عليه وآله انه
قال قد كان فيما قبلكم من الامم محدثون فان يك في امتي احد فانه عمر وفي قضية اسرى بدر لما استشار رسول الله صلى
الله عليه وآله وسلم ابا بكر فاختار الفداء وشاور عمر فاختار قتلهم فمال رسول الله صلى الله عليه وآله الى قول ابي بكر واختار الفداء
فانزل الله تعالى ما كان لنبي ان يكون له اسرى حتى يثخن في الارض تريدون عرض الحياة الدنيا والله يريد الآخرة و
ان في مصالح المشاورة قول عمر مختار عند الله نزلت الآية الى ابن الخطاب بتصويب رأيه في اختياره ثم ان ابا بكر ثم لما

توفي رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم كان يوم توفي ابو بكر في تعبية الجيوش واقامة مراسم الدين والجهاد فلما انتهت اليه
الخلافة اقام باعبائها عشر سنين وفتح جميع اقطار البلاد واخذ الملك من قيصر وكسرى وعمل ما لو اعتني من ابي بكر
ولو انهم لم يمكن قواعد الاسلام والسنة في ايامه وسيرته في الخلافة مستغنية عن الذكر والتعريف حتى ان بعض علماء الفرس
عرّف الخلافة كثيرة وجعلها التقليب في الخلافة مدة عشر سنين ولم يمر عليه يوم واحد الا وقد فتح الله للمسلمين مدينة او
عسكر اقام ... يوم جديد لا عن فتح جديد وغنيمة جديدة ومع هذا لم يتغير عمر سيرته وطريقته ويحبس لبس الخشن وكان
وكان كاحد من المسلمين في لوازم عيشه ويتردد في الاسواق ويلبس البسة الخلقة وكان يحمل الطعام على رقبته لابناء الغزاة
واولاد الشهداء وبالجملة الاخبار في هذا اكثر من ان تحصى ثم حكى في آخر الرسالة اعرابا مكوّدن التحسر ابن المطهر ووضع عليه
الطاعنين وما لا يجري على لسان الا نقل كلامه والرد عليه فنقول وبالله التوفيق ومنه الاعانة وعليه التكلان انه
واقول يتوجه على ما ذكره ما ليس من الرد والايراد منها ما اجمع افترائه على المصنف بنسبة احراق بيت فاطمة عليها السلام
الى عمر لظهور ان المصنف لم يخبر بتحقيق الاحراق بل بقصد الاحراق وجمع اسبابه واخافة اهل البيت عليهم السلام وتهديدهم
بذلك وهذا ليس بفرية بل هو مما رواه المصنف عن جماعة من ثقات اهل السنة كما ترى وقد روى ذلك ايضا الشهرستاني في
كتاب الملل والنحل عن النظام من علماء المعتزلة ومنها ان هذا الناصب الشقي مع ادعائه الاطلاع على التواريخ واحوال العلماء
والتصنيف فيه وكونه من الشافعية لم يعرف بعد ان محمد بن جرير الطبري الشيعي غير محمد بن جرير الطبري الشافعي وان
هذا صاحب التاريخ الكبير والتفسير وذاك صاحب كتاب الايضاح وغيره في الامامة وهذا محمد بن جرير بن كثير بن غالب
وذاك محمد بن جرير بن رستم وقد ذكر النووي الشافعي في كتابه الموسوم بتهذيب الاسماء واللغات في ترجمة محمد بن جرير صاحب
التاريخ فقال محمد بن جرير تكرر ذكره في الروضة وهو الامام البارع في انواع العلوم وهو ابو جعفر محمد بن جرير بن كثير بن غالب
الطبري وهو من طبقة الترمذي والنسائي سمع عبد الملك بن ابي الشوارب واحمد بن منيع البغوي ومحمد بن حميد الرازي والوليد
بن شجاع وابا كريب محمد بن العلاء ويعقوب بن ابراهيم الدورقي وابا سعيد الاشج وعمرو بن علي ومحمد بن بشار بندار وغيرهم من شيوخ
البخاري ومسلم حدث عنه محمد بن كامل ومحمد بن عبد الله الشافعي ومخلد بن جعفر وخلائق وقال الحافظ ابو بكر الخطيب
البغدادي في تاريخ بغداد استوطن الطبري بغداد واقام بها حتى توفي وكان احد الائمة العلماء يحكم بقوله ويرجع الى
رأيه لمعرفته وفضله وكان قد جمع من العلوم ما لم يشاركه فيه احد من اهل عصره وكان حافظا لكتاب الله تعالى عارفا
بالقرآن بصيرا بالمعاني فقيها في احكام القرآن عالما بالسنن وطرقها صحيحها وسقيمها ناسخها ومنسوخها عارفا باقوال
الصحابة والتابعين ومن بعدهم في الاحكام عارفا بايام الناس واخبارهم وله كتاب التاريخ المشهور وكتاب في التفسير لم
يصنف احد مثله انتهى ما اردنا نقله وسيكذب هذا الناصب نفسه ويعترف فيما سيجيء من قصة نفي عثمان لابي ذر الى الربذة بان
الطبري كان من ارباب صحة الخبر بل يكذب نفسه بعيد ذلك باسطر حيث قال وما رأينا احدا روى هذا الا من
ينسبونه الى الطبري الخ فان هذه العبارة مشعرة بان الطبري ليس من الروافض فانهم واما الواقدي فهو على ما ذكره
في كتاب الانساب ابو عبد الله محمد بن عمر بن واقد الواقدي المدني قال السمعاني هو مولى اسلم سمع ابن ابي ذئب ومعمر بن راشد
ومالك بن انس ومحمد بن عجلان وربيعة بن عثمان وابن جريج واسامة بن زيد وعبد الحميد بن جعفر وسفيان الثوري و
جماعة كثيرة سوى هؤلاء روى عنه كاتبه محمد بن سعد وابو حسان الزيادي ومحمد بن اسحق الصغاني واحمد بن عبيد بن
والمغيرة بن ابي سلمة وغيرهم وهو ممن طبق شرق الارض وغربها ذكره ولم يخف على احد عرف اخبار الناس امره و
سارت الركبان بكتبه في فنون العلم من المغازي والسير والطبقات واخبار النبي صلى الله عليه وآله والاحداث التي كانت
في وقته وبعد وفاته صلى الله عليه وآله وكتب الفقه واختلاف الناس في الحديث وغير ذلك وكان جوادا كريما مشهورا به
ولما انتقل الى الجانب الشرقي منها وذكر انه ولد سنة ثلثين ومائة ومات في ذي الحجة سنة سبع ومائتين

[illegible]

يعد من الجانب الشرقي الى الغربي حمل كتب على عشرين ومائة بعير وقيل كان له ستمائة قنطار من الكتب وقيل ان عضد
الملك من كتبه انتهى وكذا الحال في ابن عبد ربه وابن خزابه وظهر ان الانكار تعنت وعناد وتدبر ومنها ان ما
ذكره سوء الظن وجعله في الوجه الاول من ان بيت فاطمة عليها السلام كانت متصلا ببيوت سائر ازواج النبي صلعم الكائنة حول
المسجد وقبر النبي صلى الله عليه وآله فغير مسلم لما مر ولو كان بيت فاطمة عليها السلام كان في وسط البيوت فلا يلزم من احراق
بيت فاطمة احراق المسجد واما ما ذكره من ان البيوت كانت معمولة من سعف النخل فان الادات سعف النخل كان
لكونه في بعض ادوات البيت فهو مسلم ولا يلزم من ذلك مع كثرة ما هناك من الادوات الطينية او الحجرية تعدى الاحراق
الى المسجد والقبر مع احتمال ان عمر لو استخبر عن ذلك الامام هناك من يدفع تعدى تلك النار ايضا وان اراد انها كانت مبنية
من عيدان الخشبات والسعف فكذبه يظهر من الاخبار على ان من لا يبالي باحراق فاطمة التي هي بضعة من النبي صلى الله عليه
وآله واولادها الذين هم افلاذ كبده صلى الله عليه وآله لا يبالي باحراق صورة قبر النبي صلى الله عليه وآله ومسجده بل نقول
ان غصب الخلافة واخذ الفدك ظلما اشد من جميع ذلك بل ايسر من الاحراق ومن لم يبال بذلك فبالطريق الاولى ان لا يبالي
بهذا مع ان ما ذكره المص وهو قصد الاحراق لا وقوعه كما مر ومنها ان ما ذكره في الوجه الثاني والثالث والرابع من ان عمر
لم يكن يبلغ الى وقوع الاضرام والاحراق فمما امتنع مقدما لكما مر ولو كان يبلغ الامر الى وقوع ذلك لاخذ بعضه غيره والحمية
[illegible] ونحو الفضايل على كل حال ومع هذا كانوا في هذا السكوت مراعين لما وصى به النبي صلى الله عليه وآله وسلم عليا
بالصبر [illegible] وعدم منابذة الثلثة اتقاء ذلك على المسلمين المستضعفين وحفظا للدين لئلا يرجع الناس الى الجاهلية
[illegible] مرتدين بالفتنة في طلب ثارات الجاهلية الى غير ذلك من المصالح الخفية والجلية كما نقله ابن ابي الحديد
في شرح نهج البلاغة وفضلا على ان ذلك معارض بفعل عثمان يوم الدار فانه لما دخل عليه محمد بن ابي بكر رضي الله عنه واخذ بلحيته
[illegible] على وجهه سلم عثمان نفسه للقتل ولم يبطل يده ولا سل سيفا على محمد رضي الله عنه
ومنها ان ما ذكره في الوجه الخامس من ان امراء الانصار واكابر الصحابة كانوا مسلمين لم يرتدوا بما سبق من ان الكثرة
الغالبة [illegible] من طوائف قريش ومواليهم الذين اتفقوا على اخذ الخلافة من علي عليه السلام لما كان في صدورهم من
ضغاين ثارات الجاهلية وكان الانصار مغلوبين في ذلك الزمان ولهذا لم يتمكنوا من نصب امير منهم على انفسهم ومع هذا قد
[illegible] قريش في تفريق كلمة الانصار وجددوا بين الاوس والخزرج العداوة القديمة التي كانت بينهم وقد اصلحها رسول الله
صلى الله عليه وآله وسلم ولهذا اخذوا رئيسهم سعد بن عبادة يوم السقيفة ونفى امره من المهاجرين الى [illegible] الشام
[illegible] بعد بيعة [illegible] على ابي بكر قال الخزرجي [illegible] على [illegible] سعد [illegible]
[illegible] وتوعد عن سلمان وابي ذر ومقداد وبريدة ومالك بن نويرة الحنفي وغيرهم من المهاجرين والانصار
[illegible] لمعاندي قريش قلوب لا يفقهون بها وآذان لا يسمعون بها كما قيل شعر لقد اسمعت لو ناديت حيا ولكن لا
حياة لمن تنادي ونار لو نفخت بها اضاءت ولكن انت تنفخ في رماد ومنها ان الوجه السادس مدخول [illegible]
[illegible] الناس عليهم وان كان هذا القدر ايضا افتح من قتل عثمان واما قتل الحسين عليه السلام فلو سلم ان ذلك
[illegible] لكن لم يحصل الفرق بما ذكره من قصد الخلافة بالاحراق وفعلية الاحراق وقصد احراق بيت النبي صلى الله عليه
وآله [illegible] من فعلية قتل الحسين بل القضية منعكسة نعم الاهانة الحاصلة من مجرد ذلك القصد والاخافة قد تكون
[illegible] على قتل الحسين عليه السلام كما اشتهر انه سأل واحد عن بعض اكابر السادة هل قتل الحسين عليه السلام
[illegible] في سقيفة بني ساعدة يوم بويع ابا بكر [illegible] وما ذكره في هذا الوجه من [illegible] في تاريخ الطبري
[illegible] السالبة لا تقتضي وجود الموضوع [illegible] اصل التاريخ [illegible] في بلاد [illegible] البعض
[illegible] ولم [illegible] فيه ما فيه وان ما ذكره فيه من [illegible] هذه الواقعة العظيمة لا يكفي [illegible]

و در بکسر [illegible] مراد — قطر [illegible] مراد

غلاوه یا ره [illegible] مراد

نصل بکار نصول [illegible] مراد

الى اخره فنقيد ان ما نقله لم يكشف في اثبات ذلك على رواية واحد من اهل السنة بل ذكر رواية اربعة من علماء اهل السنة وهم ابن ابي
والواقدي وابن عبد ربه وابن خزابة فالاغماض عن ذلك مع تصريح المصنف بالتفصيل عبث وعصبية كما لا يخفى واما ما ذكره من ان
اهل الحديث يحكمون بان هذا منكر شاذ لان الوقايع العظيمة الى آخره فمدفوع بان الخبر كان متواترا في الجملة الى غاية
الامر ان بني امية لما ملكت بالغوا في اخفاء حقية علي وبطلان من نازعه في الخلافة حكموا باخفاء ذلك [illegible]
الثانية والثالثة من اهل السنة وبقي تواتره بين الشيعة وبقاؤه احادا بين اهل السنة ايضا مع مبالغة الامراء
في كتمانه دليل على قوته على ان حكمه بشذوذه ونكارته مخالف لاصطلاح اهل الحديث فان المنكر من الحديث على ما ذكره الطيبي
في مقدمة شرح المشكوة هو ما انفرد به من ليس بثقة وهذا الخبر كما عرفت قد رواه اربعة من الثقات بل ازيد وبعض
اصطلاحهم قريب من المنكر وايضا قد سبق في اوايل مبحث النبوة نقلا عن المواهب اللدنية للعسقلاني ان الطرق اذا كثرت
وتباينت مخارجها دل ذلك على ان الخبر له اصلا ومع هذا فيظهر ان حكم الناصب بجهالة الجماعة المذكورة وتعصبهم [illegible]
تعصب محض بل [illegible] اهل عبث لا يجدي نفعا ومنها ان ما ذكره في الوجه السابع رواية عن الصحاح من ان ابا بكر لم يتعرض لهم الى
آخره مردود بانه ليس في صحيح البخاري ولا مسلم ان ابا بكر لم يتعرض لهم غاية الامر انهما ساكتان عن رواية ذلك [illegible]
وايضا المقصود الاصلي لمؤلفي تلك الصحاح ذكر احاديث رسول الله واما احاديث الصحابة وقصصهم سيما ما جرى بينهم بعد
وفاة رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فقد يذكرونه استطرادا وما نحن فيه واقعة جرت بعد رسول الله صلى الله عليه وآله
وسلم فلو لم يذكروها لكان له وجه واما ما ذكره من انهم كانوا يترددون عند ابي بكر قبل بيعتهم اياه فهو من اختلاقات
الناصب الذي صدر عنه [illegible] عين ولا اثر وما نقله [illegible] فاطمة عليها السلام بعث امير المؤمنين الى ابي بكر [illegible]
صحيح لكن انما وقع ذلك لانهم طلبوا بعد وفاة فاطمة عليها السلام وزوجها عليه [illegible] انهم كانوا يستحيون من فاطمة عليها السلام
في اعين الناس ولهذا قال البخاري انه لما ماتت فاطمة ولت وجوه الناس عن علي عليه السلام فالتمس البيعة لابي بكر [illegible]
قد حذف في هذا [illegible] من الحطة [illegible] انهم ان عمر منع ابا بكر ان يدخل عليه واصحابه وحده [illegible]
ان كلا من الجانبين كانوا في معرض تهمة الغدر بالآخر فكيف كانوا يترددون عند ابي بكر قبل بيعتهم اياه واما ما ذكره من
عذر ابي بكر في تصدي الخلافة من ان الانصار كانوا يريدون ان ينصبوا اميرا منهم الى آخره فعذر لا يبقى [illegible]
الانصار كانوا يريدون ان ينصبوا اميرا منهم على طائفتهم فقط لا خليفة على كل الامة وانما كان [illegible] بعد [illegible]
علي عليه السلام عن الخلافة كما سبق فلا يصلح ذلك عذرا لابي بكر في مسارعته بالامر كما لا يخفى واكثر ما رواه الناصب
من ارباب الصحاح سقيم [illegible] فيها للزيادة والنقصان على وفق مطالبه الفاسدة ومنها ان ما ذكره من ان ابا بكر [illegible]
[illegible] كل من اموال الناس ويتنعم بالملاذ الى آخره لا يفيد في مقصوده لما مر من رواية عن مولانا علي بن الحسين عليهما
ان في الناس من خسر الدنيا والآخرة يترك الدنيا للدنيا ويرى ان لذة الرياسة الباطلة افضل من لذة الاموال والنعم
المباحة الحلالة فيترك ذلك [illegible] طلبا للرياسة حتى اذا قيل له اتق الله اخذته العزة بالاثم فحسبه جهنم ولبئس المهاد
انتهى والذي يدل على ان ابا بكر كان من هذا القبيل الادلة الدالة على غصبه الخلافة وتقمصه [illegible] الخلافة [illegible]
ذلك من المطاعن والمثالب الدالة على [illegible] من الاستحقاق واما ما ذكره من ان ابا بكر لما ولي الخلافة [illegible]
السوق على رقبته اثوابا يبيعها الى آخره فليس بمستبعد ولا يدل ذلك على زهده وفضيلته لما مر من ان [illegible]
ومنها كان حرفته التي اعتادها في الاسلام والعادة طبيعة ثانية يعسر الفكاك عنها ولنعم ما قيل شعر [illegible]
[illegible] برادر واما ما ذكره من قول الاصحاب [illegible] لابي بكر من بيت المال [illegible]
ولا تضيع امر المسلمين فلا ادري كيف تدفع [illegible] اهتمام المسلمين كيف كان يتحقق بترك ابي بكر [illegible] السوق هل كان
لتعليم المسائل الشرعية او لاظهار آثار الشجاعة وقيادة الجيش ولعمري ان خيانته [illegible] السوق كان انفع [illegible]

وبالجملة فهذا كلام مضحك جدا ومنها ان ما ذكر من وصية ابي بكر الى عائشة ببيع جميع ما وقع تحت يده ولاداء ما

اخذ من بيت المال الظاهر انه كان مستورا لم يخبر به غير روح هذا الناصب الشقي الذي كان له معهم تعارف وايتلاف

في عشرة الارواح ولا اقتبس لغيره من اولياء ابي بكر عنه خبر ولا في تاليفاتهم عنه اثر واما قوله واوصى ابو بكر ان يدفن

في ثوبيه اللذين لبسهما ايام حيوته الى اخره ففيه الخلل وتقصير اذ كان المناسب ان يزيد على ذلك ويضم اليه ما افتراه

بعض اوليائه من انه مات شهيدا بعد سنة بالسم الذي جعله يهودي في طعامه ثم يعلل وصيته بدفنه مع ثوبيه بان

مقرر في الشرع ان الشهيد يدفن في ثيابه الا ان يقال يلزم من ذلك ما ذكر مؤلف روضة الاحباب من التكفين

بثوب هذا ثم مع ثوبين جديدين كفن فيهما واما ما ذكره من وصف ابن المطهر بالاعرابي فهو مبني على وصفه سابقا بانه

بني وكانه اراد الاعرابي بكسر الهمزة من الاعراب بمعنى الاظهار بان يكون الغرض انه يظهر اسرار المخالفين ويعيبهم

مع كونه مشؤوما على المخالفين وجهه ظاهر واما اللعن فان ارتوجه الى هذا الناصب الشقي فهو من توجيهه الى غيره فانه

قد في ايام حيوته عن جنة ايران بالقهر الى نيران ما وراء النهر ودفن في ضبور امثاله من نواصب الدهر وقد نشا القصر

الذي نشا فيه عزة الدنيا والدين ودفن في شريف مشهد مولاه ومولى الثقلين امير المؤمنين وكان قيل في ذلك شعر

حشر غلامان علي با علي حشر غلامان عمر با عمر ومنها ان ما ذكره من اتصال نسب عمر في الاب العاشر الى آباء

النبي صلى الله عليه وآله وسلم مع بعد الاتصال لا يسمن ولا يغني من جوع فان آباء النبي صلى الله عليه وآله كانوا موحدين

موحدين مسلمين وقد وافقنا في ذلك بعض اهل السنة ايضا كالشيخ جلال الدين السيوطي في رسائله الثلاثة المعمولة

في ذلك الباب واما آباء عمر الى التاسع كانوا كفارا مشركين كما لا يخفى وقد سمعت قوله تعالى في قصة نوح وابنه انه ليس من

اهلك انه عمل غير صالح الاية واما قوله ان عمر كان قبل البعثة من اكابر قريش وصناديدها فكذب ظاهر لم يدع عليه

احد لغاية امره قبل الاسلام انه بعد ما كان كابيه حطابا كما سينقل … عن ابن عبد ربه في كتاب العقد حكي

على ما ذكره صاحب الاستيعاب سفيرا في الوقائع التي كانت تقع بين طوائف قريش او بينهم وبين غيرهم وفي روضة الا…

وغيرها انه عند الاشعار يفاخر بعض قبائل العرب مع بعض وهو كان يفاخر من قبل قريش ويذكر مدايحهم ومثل هذا

الرجل في لسان اهل ايران يسمى … وفي لسان اهل الهند يسمى بات فروش واما ما ذكر في نسب امه

من ان امه حنتمة بنت وليد بن المغيرة ففيه ان المعهود في مثل هذا المقام نسبة المرء والمرأة الى الاب دون الاخ ثم انهم اختلفوا

في نسب ام عمر فقال بعضهم ان امه حنتمة بنت هاشم بن المغيرة وانكر صاحب الاستيعاب كون حنتمة بنت هاشم وقال

انها ابنة عمه … على الناصب كما لا يخفى ويؤيد ما حكي ان حنتمة المذكورة راها هشام بن المغيرة بن الوليد حين

نقلوها … في الطريق فاخذها ورباها ولما بلغت وقع عليها نظر الخطاب فخطبها عن هشام فنكحها

وهذا هو الحق الذي رواه محمد بن شهر اشوب … ان … عمر اضطربوا في اصلاح

نسل … واختل كلامهم كما ترى واما ما ذكره من ان عمر كان في الجاهلية مهيبا فتقييد ذلك بايام الجاهلية

… وتقصير لان هيبة الاسلام ينبغي ان يكون اكثر من هيبة الكفر ولان ابن عباس … في مسئلة العول انه

كان … وكان هذا في ايام الاسلام واما كونه معظما ايام الكفر فغير ظاهر اذ غاية امره كما مر نقلا عن الاستيعاب

انه كان سفارة قريش وذكر مدايحهم عند المفاخرة ومثل هذا الرجل لا يكون معظما عند اهله كما نرى ونسمع والله اعلم

واما ما ذكره من ان رياسة سفارة قريش كانت له فلم يتصور له معنى محصل … ذلك اولياءه حتى …

… واما ما رواه من دعاء النبي صلى الله عليه وآله بقوله اللهم اعز الاسلام بابي الحكم بن هشام او بعمر بن الخطاب

فهو من موضوعاتهم … ان عمر لم يكن عديلا لابي الحكم لا في العظمة ولا في الشجاعة ولا في الخيل والحشم …

… فكيف يتوقع النبي صلى الله عليه وآله وسلم عز الدين باسلامه … عز الاسلام …

سفير رسول …

على رسول الله وهو تكميل الاربعين لان باسلامه تكمل عدد المسلمين بالاربعين فقد كذب فيه وكلا التكميلين لا تأول الا انه ورد
قد زاد على اربعين في ذلك الوقت ولعل الشقي الغبي زنقهم وذكر ان في هذا المقام فاحترز عن القول بالزيادة مع تصديقه باستتار
الملك في اسلام عمر لما رووا عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم انه قال من بلغ اربعين ولم يحمل العصا فقد عصا وقد فشوا
بالاسلام ويدل على الزيادة اختلافهم في تقرير سنه حال وفاته قال صاحب الاستيعاب اختلف في سن عمر يوم مات
فقيل توفي وهو ابن ثلث وستين كسن النبي صلى الله عليه وآله وسلم وسن ابي بكر يوم توفي وقيل ابن بضع وخمسين
وقيل ابن خمس وخمسين وقيل ابن اربع وخمسين وقيل اثنتين وخمسين وقيل ستين انتهى ومن هذا يعلم حال سن
ابي بكر ولعل الناصب لاجل ما ذكرناه ايضا لم يتعرض سابقا عند بيان ترجمة ابي بكر لبيان مبدأ اسلامه وسنه
في ذلك الزمان فانهم ولما في الشان فلان صاحب روضة الاحباب قال ان اسلامه كان بعد اربعين رجلا واحدى
عشر نسوة وعلى قول تسع وثلاثين رجلا وثلثة عشر نسوة وعلى قول ثالث خمس واربعون رجلا واحدى عشر نسوة
وعلى قول رابع اربعون رجلا وعشرة نسوة اللهم الا ان يبنى على القول الاول والرابع ويعد في النساء ام الخيار
وفيما فيه على ان في تعليل احد التكميلين بالآخر سخافة وسماجة لا يخفى واما ما حكاه عن اصحاب رسول الله صلى الله
عليه وآله وسلم من انهم قالوا ما زلنا في عز منذ اسلم عمر فهو كذب مبني على ما سبق من كذبهم على رسول الله صلى الله
عليه وآله انه دعى بقوله اللهم اعز الاسلام بابي الحكم بن هشام او بعمر بن الخطاب وكيف يدعى العز عند اسلام عمر مع
ان بعد اسلامه هاجر جماعة من المسلمين الى الحبشة وهاجر النبي صلى الله عليه وآله مع جماعة الى المدينة و
عذب من بقي في مكة كعمار وابويه رضي الله عنهم واما ما ذكره من ان عمر كان وزير الرسول الله صلى الله عليه وآله في
طول حيوته لا يصدر عنه امر الا برايه ومشاورته فقد مر الكلام في تحقيق كل من الوزارة والراي والمشاورة فنذكر على
الخصم المدلول عليه بقوله لا يصدر عنه امر الا برايه الى اخره قد ذكره الناصب سابقا في شان ابي بكر ايضا فلا يصحان معا الا اذا
ثبت موافقة ابي بكر وعمر في جميع ما شاورهما النبي صلى الله عليه وآله فيه ويدفعه ما سيرويه الناصب بعد ذلك
من ان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم شاور ابا بكر في اسارى بدر فاختار الفداء وشاور عمر فاختار قتلهم فقال
رسول الله صلى الله عليه وآله القول ما قال ابو بكر واختار الفداء انتهى واما ما رواه من انه صلى الله عليه وآله قال ان الله
وضع الحق والسكينة على لسان عمر فمن مشاهير موضوعات القوم وكيف ينطق من له حياء بان السكينة تنطق
على لسان عمر مع ان هفوات لسان عمر وخبطه فيما نهى عنه او امر اكثر من العد والحصر واوسع من هالة القمر حتى علم
في سبعين مسئلة علي كما اشتهر لولا علي لهلك عمر وما رواه الناصب في تصديق ذلك عن ابن عمر من قبيل استشهاد
ابن آوى بذنبه اللهم الا ان يراد بالحق الذي وضعه الله على لسان عمر قوله كل الناس افقه من عمر حتى المخدرات في
الحجال فان هذا القبيل لا يمنع فيه المجال واما ما ذكره من ان النبي صلى الله عليه وآله وسلم قال لو كان بعدي نبي لكان
عمر فمع انه موضوع كسابقه يدل على ان عمر كان مستجمعا للصفات النفسية الكاملة الحاصلة في الانبياء عليهم السلام فيجب
منافيا لما ذكره الناصب سابقا من منع مساواة علي عليه السلام مع النبي صلى الله عليه وآله في الصفات النفسية
المصححة لنيل صاحبها منصب النبوة فتذكر واما ما ذكره من ان عمر كان مهيبا يخافه المنافقون والكفار ففيه انه
هذا مع ما فيه من نوع تكرار لما سبق مدخول بانا لا نسلم كونه مهيبا في اعين الكفار والمنافقين بل كان الامر بالعكس
ولهذا انهزم عنهم في خيبر وحنين وغيرهما من غزوات النبي صلى الله عليه وآله نعم كان مهيبا في اعين المسلمين كما
قال ابن عباس انه كان مهيبا وهذه المهابة لم يكن ناشئة عن صولته في الدين كما هو شان المتقين بل كان ناشئة من
نظم
القول عن غلظة طبعه وفظاظته وكراهة منظره وضخامته كما قيل في هجو ولية عبد الرحمن الجامي
جلفي ان كه در سبلت افتاد غول از هيبت جهد كور كرد طبع پاكي ترا است كوهم جست كوهري او فتاده در عبر روي تو نا

ما ذكره من حديث سعد بن ابي وقاص وزعم انه من الازاسيات المشبعة فاوهن من بيت العنكبوت وكيف يصير حديث سعد
بن ابي وقاص الذي هو من اعداء امير المؤمنين عليه السلام وامثاله مما ذكر في كتب اهل السنة حجة الزاسية للشيعة ومن الظاهر
ان ادلة المحصل وما اشتبه ان الشيعة من انهم يقولون ان سعد ابي بكر كان باختيار عمر ليس من مختص على الشيعة بل هو
مروي اتفق المحقق اهل السنة بعدما انصفوا ورجعوا الخلاف عن اثبات الاجماع وهو مذكور في كتاب المواقف وقد ذكرنا
سابقا فتذكر ثم اقول ان ظاهر حديث سعد تعلق الحكم بما سلكه عمر في سائر ما مضى من ايام حيوته الى زمان هذا
الخطاب فلو صح لزم ان يكون ما مضى عليه من الكفر والفسق حقا والاسلام باطلا وبطلانه ظاهر وايضا الفيد بنبوة
النبي في سائر ايام بقائه على ظاهر الاسلام كما هو مطلوب الخصم اذ غاية ما يلزم منه ان يكون ما سلكه قبل مخاطبة
النبي صلى الله عليه واله له بهذا الخطاب حقا لا ما سلكه في سائر الاحوال ولو في الاستقبال حتى ما سلكه في بيعة ابي بكر
من الضلال والاضلال على انا نقول ان هذا الحديث لنا لا علينا فانه صلى الله عليه واله مخترع جوامع الكلم والظاهر
انه اراد بقوله سلك الشيطان فجا غير فج عمر انه يعني عن الشيطان في ذلك الفج فتمكن من قلبه ولا يبقى له حاجة الى ان يسلك
ذلك الفج بنفسه وذلك يدل على كمال شيطنته وعصيانه والحاصل ان مدلول هذا الحديث استعظام سلوك عمر
بسبب الضلال والاضلال كما ان مدلول قوله عليه السلام في حديث اخر ما ابر الشيطان من بني آدم الا انام من قبل
النساء استعظام جهة الاضلال الحاصل من قبل النساء على ما صرح به سيد المحققين قدس سره الشريف في اواخر
بحث القصر من حاشيته على المطول ومما يؤيد التوجيه المذكور ما روي في المشهور من ان النبي صلى الله عليه واله
رأى ابليس عليه اللعنة ليتوب على يده فقال له النبي صلى الله عليه واله انما يقبل الله تعالى توبتك اذا زرت قبر آدم
فتوجه قاصد الزيارة فرآه عمر في الطريق وساله عن حاله فاخبر ابليس بما جرى بينه وبين النبي صلى الله عليه واله وما
امره به من زيارة قبر آدم لقبول توبته فقال له عمر ويحك يا ابليس انك ما سجدت بامر الله تعالى لآدم حين حيوته مع
ما كان من الحسن والقبول فكيف تسجد له بعد وفاته وزيارته بامر الرسول فرجع ابليس باغوائه عما اراد به النبي صلى الله عليه واله وسلم
فحق الذي كان عليه فقال بعض الشعراء مخاطبا لعمر **شعر** ان كان ابليس اغوى الناس كلهم ✿ فانت يا عمر اغويت ابليسا ✿
ولعمري ان حال هذا الناصب الاحمق المهذار فيما اتى به الالزام الاغيار يشبه حال الحمار الذي قيل في حقه في بعض الاشعار
شعر ذهب الحمار ليستفيد لنفسه ✿ قرنا فآب وما له اذنان ✿ فلو حمل هذا الحديث على معنى ما رواه ابن حجر في صواعقه
ان الشيطان ليفرق منك يا عمر وما رواه من ان الشيطان لم يلق عمر الا خر لوجهه فنقول بعد تسليم ان الحديث لم يكن
كما قيل موضوعا بل نقول ان الشيطان لم يهب آدم وهو في الجنة محفوف بالملائكة حتى دخل اليه واخرجه منها ولم
يهب انبياء يعقوب حيث اوقع بينهم العداوة والبغضاء ولم يهب موسى بن عمران حيث قتل الرجل فقال ان هذا من عمل الشيطان
وقال الله تعالى وما ارسلنا من قبلك من رسول الا اذا تمنى القى الشيطان في امنيته وروي عن رسول الله صلى الله عليه واله
وسلم انه قال ان الشيطان ليغان في قلبي كل يوم سبعين مرة حتى استغفر الله تعالى فالشيطان لم يهب ولم يفرق من
رسول الله صلى الله عليه واله وسلم ولا من الرسل قبله وانتم جعلتموه يهاب عن عمر ويفرق منه ويسلك طريقا غير طريقه
مع قال الله تعالى ان الذين تولوا منكم يوم التقى الجمعان انما استزلهم الشيطان وكان عمر من القوم المنهزمين فكيف
يستزلهم وهو منهم ولقد تحيرت حتى لم تدرون كيف تكذبون وتزورون حتى كان امكم اشياء تزيد في مجهكم وانتم كما لو ترون
ومما ذكره الناصب من ان عمر كان من اصحاب العلم فالظاهر انه مبني على ما ذكره سابقا من انه لا يعتبر في الملكة العلمية
ذهن من الاخلاق صدور ما ينافي ذلك فاذا ان يصدر عن صاحب ملكة العصمة ذنوب لا تحصى ومن صاحب ملكة
الشجاعة فرار لا يتناهى ومن صاحب ملكة العلم جهالات لا تستقصى والا فذكرت الرجل في الجهل من الغاية وفيما قيل فيه
كالنجوم على المثنية واما ما رواه من صحاح الخمسة من حديث جزء قميص عمر وتاويل ذلك بالدين ففيه ان الظاهر من خبر

العيوق حين ذبّ به على الارض فهو اولى بان يأول بانه عزّ الدين بحث جلبه وحملنا عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم ان ابوبكر عزّ الدين
الذي يكرّ على البطو والبختر ويستلزم تلوّنه بالقاذورات بالدين واى مناسبة لذلك بالدين وكما ان قوله وجعل
معه جميع غزواته فغير مسلم كما يدل عليه كلام روضة الاحباب وقوله كان صاحب المشاورة وتكرار مكرر لما تقدم و
تقدم ما فيه مكررا وما ذكره من ان النبي صلى الله عليه وآله وسلم كان يعمل برايه مدفوع بما مر من ان القصة في اسارى
بدر وغيره وما ذكره من ان القرآن كان ينزل على تصديقه فغير مسلم ولما مار واما ما عن الصحاح عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم
انه قال لقد كان فيما قبلكم من الامم محدثون ان اكو وسلم بصحته فالظاهر ان الحديث المذكور فيه تخفيف للدلالة الاشتباه بعض
المبتدع في الدين وبدع نحو من اداء الصلوة التراويح بجماعة ونحوها مما سيذكره المص في مطاعن عمر والتحقيق ليد ادلة انما
ذكره في مشورته صلى الله عليه وآله وسلم في قصة اسارى بدر وان القرآن نزل على اختيار قول عمر فقد قدمنا انه في
لا انه لايجوز ان يطلق احد مع رسل سيما رسول صلى الله عليه وآله انهم يستعملون ارائهم ويدبرهم دون تدبير
الله وامره وانما هم يصيرون عن امر الله ووحيه وتدبيره في وجوه منتصر فالقوم من حرب سلم الى تقدير الى التغير ونحو
ذلك ومن كان الله مدبره ومصلحه فهو مستغني وانه كان مستغنيا عن مشاورة رعيته وتدبيره معهم وهذا ما يجوز
ان تطلقه ذو فهم في رسول ولا نبي وحجة الله يحتج بها على عباده فمشورته صلى الله عليه وآله مع اصحابه في اسارى بدر
وغير ذلك من الامور كان لاختبار حالهم واستعلام بواطنهم من خلوص الوداد وشوائب الفساد ولما اشار النبي
صلى الله عليه وآله وسلم على الوجه المعهود الى الاصحاب الى تلك الاسارى اشار اليه جماعة منهم ابوبكر بالفدا وجماعة
اخرى منهم عمر بالقتل وانما نظم كون الآية نازلة في تحسين عمر واجتبار قوله بخصوصه لو كان منفردا فيما اختار وليس
فليس ولو سلم فانه كان في ذلك مدح لعمر فقد فيه ذم لابي بكر فلا يجدي استراحة الناصب في اوكره وههنا كلام آخر لبعض
المرتضى قدس سره وحاصله ان ما اشار اليه عمر انما كان موافقا لاصل الوحي السابق الذي خالفه الاصحاب بالذكر
الاسرا عني قوله تعالى فاضربوا فوق الاعناق واضربوا منهم كل بنان فبعد ما خالفوا وارتكبوا الاسر تغيرت المصلحة
وكانت استبقاهم اولى والنبي صلى الله عليه وآله وسلم لم يعمل براى ابي بكر الا بعد ان وافق نزول الوحي عليه وعلى تقدير
النقضية لان راى عمر لم يوافق الوحي الثاني الذي وقع عليه القرار وانما وافق الوحي الاول الذي خالفوه والاجلة وقع فيها
والله اعلم بالصواب واما ما ذكره الناصب من انه لما توفي رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم كان يوافق ابابكر
في تهيئة الجيوش وقاتل عمر اسوة الذي الى آخره فمردود بمخالفة عمر لابي بكر في قتال مانعي الزكوة وغير ذلك نعم كان
في غصب الخلافة واخذ فدك وسائر ما ظلموا به اهل البيت عليهم السلام واما فتح البلاد فانما كان باشارة علي عليه
السلام وتدبيره وفي هذا المنع سر آخر لا يخفى على المتامل واما قوله لولا عمر لم يكن قواعد الاسلام والسنة فانه تقيه
لان قواعد الاسلام والسنة انما تكون بالعلم باحكامهما وقد عرفت جهل عمر بهما نعم كان يروج بعض الوقوع بعد
ودفع التهمة وحفظا للسلطنة المغصوبة واما قوله ان سيرته في الخلافة غنية عن الذكر والتعريف فمسلم لكن من
الولاية الفساق كمغيرة بن شعبة ونحوه حتى لم يخرجوا عليه في مشي امر خلافته ولهذا كان عبد الرحمن بن عوف يطلب
من علي عليه السلام بشرط ان يعمل معهم بسيرة الشيخين وامتنع عليه السلام عن ذلك لما عرف من ضلال سيرتهما
عدلوا الى عثمان وخذلوا علياً عليه السلام وما عدم تغيير عمر عما كان في زمان رسول الله صلى الله عليه وآله من عدم الظلم
على احاد الامة فسلم الا على اهل البيت عليهم السلام كما روي عن مولانا الصادق عليه السلم انه لما سئل عن محمد بن ابي بكر
يصلون ابا ابيه ابابكر وعمر وعثمان فاجاب عليه السلم بانه كانت عادلة بالنسبة الى جمهور الخلائق لا بالنسبة الى اهل بيت النبي
صلى الله عليه وآله وسلم ومما يتمم ذلك وما قيل ان نسخه القوم على قصد هذا المختصر في ابطال ما ذكره في فضائل عمر
سيأتي ان شاء الله تعالى في ابطال ما ذكره لاصلاح مطاعنه بما يلوح عليه صفحة التوفيق ومنابة التحقيق وبه

سلم ان الكبر اشتر مع هراح

ذكر اشباه دستور

ثم نبق وهو خير صاحب ورفيق **قال** المصنف رفع الله درجته **المطلب الثاني** في المطاعن التي نقلها السنة في عمر بن الخطاب نقل الجمهور عن عمر مطاعن كثيرة منها أنه لما طلب النبي صلى الله عليه وآله وسلم في حال مرضه دواة وكتفا ليكتب فيه كتابا لا يختلفون بعده وأراد أن ينص حال موته على علي عليه السلام فمنعهم عمر وقال إن نبيكم ليهجر فوقعت الغوغاء واختلفوا وضجر النبي صلى الله عليه وآله فقال أهله إنه لا ينبغي عند النبي صلى الله عليه وآله هذه الغوغاء فاختلفوا فقال بعضهم أحضروا ما طلب ومنع آخرون فقال النبي صلى الله عليه وآله ابعدوا وهذا الكلام في حق سلم وهل يجوز مواجهة العامي بمثل هذا السفه فكيف بسيد المرسلين انتهى **وقال** الناصب خفضه الله أقول هذا الحديث مذكور في الصحاح ولكنه الحق شيئا مغيرا والصحيح أنه لما طلب رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم الدواة والكتف قال عمر إن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم غلبه الوجع وعندنا كتاب الله فقال بعضهم أحضروا ما طلب وقال بعضهم لا تحضروا ووقع الاختلاف فقال رسول الله صلى الله عليه وآله قوموا عني فلا ينبغي التنازع وأما قوله إن نبيكم ليهجر فليس في البخاري وإن سلمنا صحة الرواية فالهجر هو الكلام الذي يقوله المريض فيكون المعنى موافقا لما هو في الصحاح والمراد أنه يتكلم بكلام المرضى وهو متوجع فلا إساءة أدب في هذا وأما منع عمر عن كتابة الكتاب فقال العلماء إن عمر خاف أن يكتب رسول الله صلى الله عليه وآله شيئا أو يعيد المنافقون لغلبته وجعه فيقع الاختلاف بين المسلمين وقال بعضهم إن رسول الله صلى الله عليه وآله تكلم بكلام المرضى لأنه يريد الكتابة كما يقول المريض ناولوني كذا فعلى أنه هو لا يريد والأول الظاهر لأن عمر في أيام صحة رسول الله صلى الله عليه وآله كثيرا ما كان يقول له افعل كذا ولا تفعل كذا وكان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يوافقه في رأيه فكان له هذا المنصب في المقام عند رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم أيام الصحة فجرى على عادته لأن الكتابة لم يكن من رأيه كما ذكرنا ومن علم أحوال عمر مع رسول الله صلى الله عليه وآله في حياته لم يتعجب من هذا ثم ما ذكر أنه أراد أن ينص حال موته على خلافة علي عليه السلام فهذا من باب الإخبار بالغيب ولم لا يريد أن ينص على خلافة أبي بكر وقد وافق هذا ما رويناه عن عائشة أنه قال ادعي لي أبا بكر أباك حتى أكتب له كتابا ثم هذا مناقض لما ادعاه من [illegible] فإنه يدعي النص في ذلك المشهد ثم يقول إنه أراد أن ينص وهذا اعتراف منه بعدم النص انتهى **أقول** كان الناصب الشقي اقتدى في هذا الفصل بإمامه عمر فلم يبال بالهذيان والهذر فإن عبارة الحديث في صحيح مسلم واقع على الوجه الذي نقله المصنف ولفظ هجر أيضا مذكور في صحيح البخاري غاية الأمر أنه أتى بلفظ أهجر وذكر تلك بصيغة ظاهرة [illegible] في أطراف الكلام أن المصنف قدس سره معترض ويقول إن هذا الكلام في صحيح مسلم وهذا الشقي الجاهل أيضا يقول في الجواب إن قوله إن نبيكم ليهجر ليس في البخاري ثم إن الشيخ ابن حجر العسقلاني قال في مقدمة شرحه للبخاري موافقا لما في كتب اللغة المتداولة إن الهجر هو الهذيان ويطلق على كثرة الكلام الذي لا معنى له انتهى وهذا الناصب الشقي يحتال في تفسيره بكلام المرضى تحسينا لكلام إمامه حتى يخالف معنى الهذيان حتى يتأتى له أن يقول ليس فيه إساءة أدب من عمر مع أنه لا يمكن أن قولنا فلان تكلم كلام المرضى معناه في متفاهم العرف أنه هذى وهجر فعاد إساءة الأدب غضا طريا ثم كيف يظن بشأن النبي صلى الله عليه وآله أنه هذى أو يتكلم بكلام غير منتظم من المرض مع ما ورد في شأنه عليه السلام من قوله تعالى وما ينطق عن الهوى إن هو إلا وحي يوحى مع ما ذكر من الشكوك وجزم أنه صلى الله عليه وآله بعد طلب كتابة الكتاب ومخالفة الأصحاب وصدور العتاب أمرهم بثلاث قال أخرجوا المشركين من جزيرة العرب وأجيزوا الوفد بنحو ما كنت أجيزهم الخ وهل يكون هذا مقالة من غلبه الوجع ويتكلم هذيانا كلا لا يتكلم بنسبة هذا إلى سيد الأنبياء إلا الذين في قلوبهم مرض فزادهم الله مرضا وقد اعترف النووي على ما نقل عنه الكرماني في شرح البخاري بتنزيه النبي صلى الله عليه وآله في مرضه أيضا عن كلام المرضى حيث قال في الجواب عما ورد في هذا المقام من الطعن على عمر اعلم أن النبي صلى الله عليه وآله معصوم من الكذب ومن تغيير شيء من الأحكام الشرعية في حال صحته وحال مرضه ومن ترك بيان ما أمر ببيانه وتبليغ ما أوجب الله عليه تبليغه وليس هو معصوما من

يقول بكتف ودواة أكتب لكم كتابا الكتف عظم عريض يكون في أصل كتف الحيوان من الناس والدواب كانوا يكتبون فيه لقلة القراطيس
ضجر الرجل [illegible] عندهم [illegible]

عندي

الغض الطري [illegible] طري تازه [illegible]

وقد نقل [illegible]

من الامر الحق والاستقامة العادلة الا جنس لم الانقص فيه ولا افساد في شريعته ثم قال وقول عمر حسبنا كتاب الله رد على من زعم
لزوم امر النبي صلى الله عليه وآله وسلم انتهى وفي كلامه الاخير بحث سيجي عن قريب ان شاء الله تعالى واما ما نقله الناصب عن
السنة من ان عمر خاف ان يكتب النبي صلى الله عليه وآله شيئا لا يفهمه المنافقون او لا يخرج ويمنع ان يحمله ويرجع الى المعقول ان
يكتب صلعم هذيانا او هذرا ففيه دليل على نفاقهم في الدين وخروجهم عن الطريق الواضح المبين وان بقي في المدينة من المنافقين
من يحتاج الى عرض كتاب النبي صلى الله عليه وآله او يعتقد به ويتبادر قد ذلك الينا ثم كيف يعتمد على جماعة منهم شرذمة
قليلة من المنافقين الخاملين ووقوع الاختلاف بين جماهير المسلمين الذين كانوا الاوضاع الكلام فانهم لولا ان غالب
عبر عنهم بالمسلمين كانوا من الذين صحبوا النبي واله الطاهرين مع انا نعلم ان طعن المنافقين وتشويشهم لم يكن اشد واقبح مما فعله عمر
بالنبي صلى الله عليه وآله من نسبته الى الهجر والهذيان ومن العجب ان النبي صلى الله عليه وآله قال ائتوني بدواة وبياض اكتب لكم
كتابا لن تضلوا بعدي ابدا لم يقبلوا قوله ولم ينقادوا لامره بل قالوا فيه مرة قد غلبه الوجع واخرى انه يهجر او ليهجر ولما كتب ابو بكر
في مرض موته الى استخلاف عمر وان عدل فذلك ظني به ورأيي فيه وان بدل فلكل امرء ما اكتسب الى آخره قبلوا وصيته
وانقادوا لامره واخذوه بمنزلة النصوص مع ان كتاب ابي بكر كان على وجه يقيم الناظر في مقام الطعن والتردد حيث تردد
فيه في شان عمر بقوله فان عدل وان بدل الى آخره ووصية النبي صلى الله عليه وآله وسلم كانت على وجه القطع والتعيين حيث
قال اكتب لكم كتابا لن تضلوا بعدي ابدا واعجب من هذا انهم يستدلون على خلافة عمر بان ابا بكر نص عليه بالاجماع ان ذلك
وقع منه في حال المرض ايضا باجماع الكل فكيف لا يحتمل كلام ابي بكر الهذيان والهذر ويحتمل كلام النبي صلى الله عليه وآله
فهل كان ابو بكر اكمل من النبي صلى الله عليه وآله ولنعم ما قال بعضهم في هذا المعنى شعر اوصى النبي فقال قائلهم قد ظل
يهجر سيد البشر ورأوا ابا بكر اصاب ولم يهجر وقد اوصى الى عمر وبالجملة منع النبي صلى الله عليه وآله عن كتابة الوصية
التي وصفها بكونها رافعا للضلالة عن الامة قبيح شرعا وعقلا ويلزم منه ضلالة عمر واضلاله المسلمين وايقاع
الفتنة وايقاعها بين المؤمنين كما صرح به قاضي مير حسين اليزدي الشافعي في شرحه للديوان المنسوب الى
امير المؤمنين حيث قال بالفارسية اول فتنه كه در ميان اهل اسلام واقع شد آن بود كه پيغمبر صلى الله عليه وآله
در مرض موت فرمود هلموا اكتب لكم كتابا لن تضلوا بعده ابدا وعمر گفت ان النبي قد غلب عليه الوجع وعندكم القرآن حسبكم
كتاب الله فوقع النزاع بمرتبه رسيد كه پيغمبر صلى الله عليه وآله فرمود قوموا عني لا ينبغي عندي التنازع انتهى فعلم ان
منع عمر از آن سبب ضلالت خلق وايقاظا للفتنة التي قد استمرت بين المسلمين وقد صح عن النبي صلى الله عليه وآله انه
قال الفتنة نائمة لعن الله من ايقظها فافهم وايضا قول حسبنا كتاب الله كلام مموه لا يرجع الى حاصل سوى نقض عهد
الغدير والغدر على حضرة الامير لان كتاب الله تعالى قرآن صامت غير ناطق ولاشتماله على المجمل والمأول والمتشابه
والباطن والمطلق والعام والناسخ والمنسوخ والمجاز والمشترك والمشكك ونحوها لا يقدر كل احد ان يستنبط من
احكامه فيحتاج الى امام عالم راسخ ناطق بحقائقه كاشف عن دقائقه وقد اعترف بذلك المولى الفاضل العارف
الدين الانصاري الشيرازي الشافعي في بعض مكاتيبه حيث قال بالفارسية
چون كتاب الله وسنت رسول الله صلى الله عليه وآله در ميان است پس به چه حاجت است بدان ماند كه مريض گويد
چون كتب طب هست كه طبيب اطبا نوشته چه امر با طبيب رجوع بايد كرد كه اين سخن خطا است براي آنكه نه هر كس را فهم كتب طب
ميسر است ونه استنباط از آن ميتواند كرد مراجعت باهل استنباط مي بايد كرد كه ولو ردوه الى الرسول والى اولي الامر
منهم لعلمه الذين يستنبطونه منهم كتاب حقيقي صدور اهل علم است كه بل هو آيات بينات في صدور الذين اوتوا العلم
نمي بينند دقائق چنانكه حضرت امير المؤمنين عليه السلام فرمود انا كلام الله الناطق وهذا كلام الله الصامت
انتهى وايضا اكثر الاحكام الشرعية انما تستنبط من الاحاديث النبوية وان كتاب الله تعالى في الفاظ

وفيه انه آية وظاهر ان الاحكام المستنبطة منها الى الآن لم يكون فكيف يصح ان يقول عمر ان فيه جميع احكام الدين حسبنا كتاب
الله ثم حسبه كتاب الله خصما مستغما منه يوم القيمة حيث اضاعه واضاع عترته المدلول عليهما بقوله صلى الله عليه
وآله وسلم اني تركت فيكم الثقلين كتاب الله وعترتي اهل بيتي الحديث واما قول الناصب فيكون العفو موافقا للمعروف في
بعض الصحاح او فقيه اعتراف بما انكر قبل ذلك من وقوع لفظ الهجر في الصحاح ثم انهم تمسكوا في اصلاح الكلام بقوله كما
يقول المريض اني اموت فلانا وفلانا وهو لا يريد عين الاعتراف يكون بذلك هذيانا فكيف يصلح به ما افسده الدهر ولنا ما
يكون من ان عمر كان يقول كثيرا اما للنبي صلى الله عليه وآله وسلم في ايام صحته افعل فلانا ولا تفعل فلانا لم يشاء النبي صلى الله
عليه وآله وسلم من ان يحتاج الى آمر ناه ورادع وزاجر ولعله اشتبه الامر على الناصب في الظاهر ان الذي كان يقول له عمر ذلك هو
صاحبه ابو بكر الذي كان يلتمس الناس في خلافته ويقول لهم ان لي شيطانا يعتريني فان استقمت فاعينوني وان زغت فقوموني
كيف وقد ادب الله تعالى اصحاب النبي صلى الله عليه وآله وتعالى في محكم كتابه ان يدخلوا بيته ويتكلموا معه من غير رعاية أدب
وان يرفعوا اصواتهم فوق صوته وان يجهروا له في القول الى غير ذلك من الآداب واما قوله ومن علم احوال عمر مع رسول الله
طول صحبته لم يتعجب من هذا الجواب بل من علم مقام رسول الله صلى الله عليه وآله وعظم شأنه ووفور برهانه وتأييده بالوحي
الالهي وآمن به من صميم القلب وخلوص البال كان حقيقا بان يتعجب من هذا تعجبه من وقوع الحال واما ما ذكره من ان قول
النبي صلى الله عليه وآله وسلم اراد ان ينص حال موته على خلافة علي عليه السلام من باب الاخبار بالغيب ففيه ان الاطلاع
على الغيب قد يكون بالهام الله وما ينبئه بالحدس والتفرس كما ورد من قوله صلى الله عليه وآله اتقوا فراسة المؤمن وقد علم
ذلك السلف الحاضرون هناك بقرائن موجبة لعلمهم بذلك واخبروا به من بعدهم فلا يلزم الاخبار بالغيب واما ما ذكره
من انه لو لا يريد ان ينص بخلافة ابي بكر ففيه انه لو احتمل ارادة النبي صلى الله عليه وآله لذلك لما منع عمر وشيعتهما بينا
سابقا من محبة كل واحد منهما لصاحبه وبغضهما لعلي عليه السلام ولان سبق النص في يوم الغدير على علي عليه السلام كان قرينة
واضحة على انه صلى الله عليه وآله اراد ان يجدد عهده ووصيته ويؤكد الحجة عليهم ففهم ذلك عمر وابى عليه ونسبه الى
الهذيان كما هو ومن انكر ذلك فقد اتهم وجدانه واما ما رواه عن عائشة فلا موافقة له مع ما ادعاه وقد بينا لما فيه
عند نقل الحديث بما امعن في جملة النصوص الواردة في تعصب في عهد ابي بكر نعم قد زاد ههنا لفظة لا من في قوله اكتب له ومن
تتمة الحديث ليخدع امثاله من الاغبياء ويوقع في اوهامهم انه دليل على النص وهو في هذه الخيانة والتمويه حقيق بان
يقذفه من الحصى او يختم كما ختم الله على قلبه بالقفل واما ما زعمه من ان ارادة النبي صلى الله عليه وآله للنص حال موته
بالخلافة على علي عليه السلام مما نقض لسبق النص عليه حال صحته فدليل على انه لا يعرف معنى النقض ويلزم ان يكون تكرار
النص على شيء في الكتاب والسنة تأكيدا واهتماما بشأنه من باب النقض وبطلانه ظاهر وتفصيل الكلام وتحقيق
المرام في هذا المقام الذي زل فيه اقدام الافهام ان اصل الرواية المتفق عليها بين الفريقين انه لما ثقل صلى الله عليه وآله
وسلم قال ائتوني بدواة وقرطاس اكتب لكم كتابا لن تضلوا بعدي فمنع عمر عن ذلك وقال ان الرجل ليهجر حسبنا كتاب الله ثم لما
شاع شناعة هذا القول من عمر وجعلوه طعنا عليه وقدحا في استحقاقه للخلافة اضطرب الناصبة في اصلاح ذلك
وابدع بعضهم رواية انه قال أهجر بهمزة الاستفهام وصيغة الفعل الماضي وبعضهم رواية أهجرا بالهمزة وبلفظ المصدر
وبعضهم بكلمات اخرى وروى انه قال ان النبي صلى الله عليه وآله وسلم قد غلب عليه الوجع ع ولا يخفى على العقلاء ما فيه
تكلف لا وجه للاستفهام فيه ذلك انما ان الوصية كانت سنة موكدة في شريعة النبي صلى الله عليه وآله وسلم ولم يكن في
كلامه ما يشتمل على طلب الكتاب ليكتب ما يصون اصحابه عن الضلالة بعده شيء لا يليق صدوره عن العقلاء ايضا فما
الذي حمل عمر على الاستفهام المذكور مع ان مجرد الاستفهام في قرينة ترك الجزم ايضا دالة على تجويز صدور الهجر و
الهذيان من النبي صلى الله عليه وآله وسلم وهذا ايضا سوء ادب واستخفاف في محل تعظيم مقام النبي صلى الله عليه وآله وسلم

مزيغ منك وقبيل عن غير ق

جرح مراه صنكين بكنشره

فلا تخلص عن الطعن بهذا ايضا وان احمله على الاستفهام الانكاري فهو مجرد هوس ومن ذا الذي ظفر عنه من الحاضرين بمقال مناف
ان النبي صلى الله عليه وآله وسلم يهجر حتى احتاج عمر الى الانكار عليه بذلك الاستفهام الانكاري وايضا الاتيان بالمكرر
بعده متصلا به من قوله حسبنا كتاب الله لظهور ان هذا انما يلائم بعد الجزم بكون ما قاله النبي صلى الله عليه وآله هجر
مغن للامة عن خشية الاستبدال من كتاب الله تعالى وايضا لو كان غرضه ابداء ذلك على وجه الاستفهام الانكاري لما انجر
الامر الى المنازعة والاختلاف بين القوم الحاضرين هناك ومن المشهور المتواتر ان منع عمر عن احضار الكتاب وتلفظه
فيه بتلك العبارة المشتملة على الهذيان والهذر افضى الى النزاع والاختلاف هذا وقد نقل القاضي عياض المالكي في كتابه
الموسوم بالشفا في توجيه هذا الاختلاف وجوها ايضا ننقلها مع بيان ما فيها من الهذيان والهذر الصادر من
اشياعهم توضيحا للمرام وسدا لباب الوساوس والاوهام فنقول قال قد اختلف العلماء في معنى هذا الحديث وكيف اختلفوا
بعد امره عليه السلام ان يأتوه بالكتاب فقال بعضهم اوامر النبي صلى الله عليه وآله يفهم ايجابها من ندبها من اباحتها بقرائن فلعل
قد ظهر من قرائن قوله عليه السلام لبعضهم ما فهموا انه لم يكن منه عزمة بل امر رده الى اختيارهم وبعضهم لم يفهم ذلك فقال
استفهموه فلما اختلفوا كف عنه اذ لم يكن عزمة ولما رأوه من صواب رأي عمر ثم هؤلاء قالوا ويكون امتناع عمر اما اشفاقا
على النبي صلى الله عليه وآله وسلم من تكليفه في تلك الحال املاء الكتاب وان تدخل عليه مشقة من ذلك كما قال ان النبي صلى الله
عليه وآله اشتد به الوجع وقيل خشي عمر ان يكتب امورا يعجزون عنها فيحصلون في الحرج بالمخالفة ورأى ان الارفق بالامة
في تلك الامور سعة الاجتهاد وحكم النظر وطلب الصواب فيكون المصيب والمخطئ مأجورا وقد علم عمر تقرر الشرع وتأسيس
الملة وان الله تعالى قال اليوم اكملت لكم دينكم وقوله عليه السلام اوصيكم بكتاب الله وعترتي وقول عمر حسبنا كتاب الله رد على من
نازعه لا على امر النبي صلى الله عليه وآله وقد قيل ان عمر قد خشي تطرق المنافقين ومن في قلبه مرض لما كتب ذلك الكتاب
في الخلوة وان يتقولوا في ذلك الاقاويل كادعاء الرافضة الوصية وغير ذلك وقد قيل انه كان من النبي صلى الله عليه وآله على طريق
الابتلاء والاختبار وقالت طائفة اخرى ان معنى الحديث ان النبي صلى الله عليه وآله كان مجيبا في هذا الكتاب لما طلب منه
لا انه ابتدأ بالامر به بل اقتضاه منه بعض اصحابه فاجاب رغبتهم وكره ذلك غيرهم للعلل التي ذكرناها واستدل في مثل
هذه القصة بقول العباس لعلي انطلق بنا الى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فان كان الامر فينا علمناه وكراهة علي
عليه السلام وقوله والله لا افعل واستدل بقوله دعوني فان الذي انا فيه خير اي الذي انا فيه خير من ارسال الامر
وترككم وكتاب الله وان تدعوني من الذي طلبتم وذكر ان الذي طلب كتابه امر الخلافة بعده وتعيين ذلك انتهى ولا يخفى ان
الكل هذيان وهجر اما الاول فلانه مجرد احتمال ورجم بالغيب ومحض الظلام مع ان الاصل في الامر الوجوب فلا يعتد بدعوى
ظهور قرائن خلافه بلعل وليت ورمي في الظلام سيما وكيف لا يفهم عزم النبي صلى الله عليه وآله في ذلك مع انه
بصيغة الامر الذي للوجوب كما سبق تحقيقه وتأكيده بقوله لن تضلوا ابدا واما قوله ولما رأوه من صواب رأي عمر
ففيه انه من اين علم اصابة رأيه وما وجه تصديقه لذلك العمر الآن يقال انهم فهموا انه صلى الله عليه وآله يريد به النص
على خلافة علي عليه السلام بعده كما يقول الامامية فصوب المنافقون لعمر لكراهتهم خلافة علي عليه السلام ومنعه عن
ذلك وحينئذ يثبت مطلوب الامامية ويصير جميع التوجيهات المذكورة بل جميع المناقشات التي ذكرها اهل
السنة في باب الامامة لغوا باطلا كما لا يخفى واما ما ذكره من تعليل امتناع عمر عن كتابته ذلك بالشفقة على النبي صلى الله عليه
وآله وسلم وان لا يتكلف في تلك الحال مشقة املاء الكتاب فمدفوع بانه صلى الله عليه وآله لم يكن يكتب تلك الوصية بنفسه
بحسب الكتابة بخطه وحركة يده وقلمه حتى يتعلل بلزوم المشقة بل الشيء من قولهم شفقتا الا ان كان المشقة في
الاملاء لانه صلى الله عليه وآله في الحال اصلا لا يكتب ولا يقرأ من الكتاب شيئا وانما كان يملي ما يريد بتلخيص عبارة وتسديد
ولا مشقة في ذلك مع انه كما لا يخفى ايضا لم يكن قادرا سوى ذلك بل انما امرهم باحضار الكتاب على الوجه الاكمل لانه صلى

يفهم منها ندبها من ايجابها من اباحتها
بقرائن

آله وسلم اعلم بحال نفسه واشفق على نفسه من غيره واما ما ذكره من انه خشي عمر ان يكتب امورا يعجزون عنها فيصلون
بذلك الى المخالفة الخ ففيه ان هذا الخوف مما لا وجه له حينئذ لانه قد اندفع قبل ذلك في طول ايام نزول الوحي وملازمة النبي
صلى الله عليه وآله وسلم حيث علموا يقينا ان الله تعالى ورسوله لم يكلفوا احدا بشيء من التكاليف الشاقة وقد سمعوا
قوله تعالى في مواضع من كتابه لا يكلف الله نفسا الا وسعها وقوله يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر وقوله
صلى الله عليه وآله بعثت بالملة السهلة السمحة الى غير ذلك فمن اين نشأ خوف ان يكتب النبي صلى الله عليه وآله في هذه
الحالة ما يعجز عنه الامة اللهم الا ان يعلل ذلك ايضا بانه لما كان النبي صلى الله عليه وآله في تلك الحالة في معرض التكلم
بالهذيان والخلط والخبط في الكلام كما حكم به عمر احتمل ان يكتب ما يخالف قانون ايام الصحة وهذا اوقع فيما امر بوليه
كما لا يخفى واما الثاني وهو المصدر بقوله وقيل خشي عمر الخ ففيه ان اراد ان عمر مصلحة مخالفة لامر النبي صلى الله عليه وآله
يعني الكفر لقوله تعالى ما كان لمؤمن ولا مؤمنة اذا قضى الله ورسوله امرا ان يكون لهم الخيرة واما ما ذكره من انه قد علم عمر تقرر الشرع
وتأسيس الملة وان الله تعالى قال اليوم اكملت لكم دينكم الآية فعلم ان ما طلبه النبي صلى الله عليه وآله وسلم وقصده
من كتابة الكتاب لا فائدة له بعد كمال الشرع فلا حاجة اليه وهذا في غرابة اعادة كلام عمر والحكم بهذيان النبي صلى الله عليه
وآله والاقرار او امره صلى الله عليه وآله لا يكون الا بوجب الوحي فلا يكون الا لفائدة جديدة والرد عليه يكون ردا على الوحي وهو
بمنزلة الرد على الله تعالى وهو في حد الشرك بالله تعالى وايضا لو كان معنى قوله تعالى اليوم اكملت لكم دينكم ما فهمه عمر لزم
عدم صدور شيء من احكام الدين عن النبي صلى الله عليه وآله بعد نزول هذه الآية ولا يقول به الا جاهل او معاند واما الثالث
وهو المعنون بقوله وقد قيل ان عمر خشي تطرق المنافقين الخ ففيه ان هذا لا يصلح سببا لرد امر النبي صلى الله عليه وآله وطعن
المنافقين ومن في قلبه مرض لم يزل قائما عنده في كتاب الله تعالى فضلا عن سنته وخطابه بذلك انه كان لا يخلو عن الموسوسين
من حاله لا يستمع او قد اكذب بقوله لن تضلوا ابدا واما ما زعمه من ترتب فائدة الاجر على المصيب والمخطي فذو نوع معارض بان
لزوم الاجتهاد في الخطاء وبما ترتب عليه مشقة عامة لجميع الامة وهذا لا يوازنه فائدة حصول الاجر لكل على فقط واما ما
ذكره من كتابة ذلك في الخلوة فكذب ظاهر لما روي في المشهور من حضور بني هاشم ووجوه المهاجرين والانصار عند النبي
صلى الله عليه وآله وسلم يومئذ ويؤيد ذلك ما روي من كثرة اللغط والصوت عند تنازعهم في كتابة الكتاب وعدمه
واما ما ذكره من تعليل احتمال تقول المنافقين في ذلك بادعاء الرفضة الوصية ففيه ان ادعاء الرفضة لذلك
انما وقع للمنع عن الكتابة فلو تركوا النبي صلى الله عليه وآله وسلم حتى يكتب الكتاب في شان ابي بكر كما زعمه النواصب
لم يبق لما ادعى الشيعة ذلك وبالجملة المفسدة التي نعوها من ادعاء الشيعة انما وقعت من منع عمر للكتابة لا من الكتابة
لانه في التعليل ليس كما ينبغي وايضا نحن نعلم كما اشرنا اليه سابقا ان طعن المنافقين لم يكن اشد وافحش مما فعله هو بحضرة
النبي صلى الله عليه وآله من نسبته الى الهجر والهذيان فعلم ان منعه من ذلك الكتاب لم يكن للخوف عن امثاله من
المنافقين بل لاغراض فاسدة لا تخفى على اولي النهى وايضا لو خاف عن هؤلاء من كتابة النبي صلى الله عليه وآله وسلم عند
غلبة الوجع وشدة المرض لكان اولى بالخوف والمنع عندما كتب ابو بكر في مرضه الوصية المتضمنة لاستخلاف عمر مع
ان عليا عليه السلام قد طعن فيه في الخطبة الشقشقية بقوله فيا عجبا بينا هو يستقيلها في حياته اذ عقدها لآخر بعد
وفاته الا ان يقال لم يمنع عمر كتابة ابي بكر لعدم حضوره عنده حال تحرير الكتابة لانا نقول على هذا كان الواجب ان يكلمه و
ينبهه عندما وصل اليه رفعا للخوف الذي وجب رعايته لديه خصوصا وقد كان كتاب ابي بكر على وجه يقيم
المنافقين مقام الطعن والتردد حيث تردد فيه في شأن عمر كما ذكرنا سابقا كتب انه ان عدل فذاك ظني به وان لم
يعدل فسيعلم الذين ظلموا اي منقلب ينقلبون وفي رواية ان بدل وجار فلكل امرئ ما اكتسب الى الآخرة كما ذكر في
شرح المقاصد وغيره ووصية النبي صلى الله عليه وآله كانت على وجه القطع واليقين حيث قال اكتب لكم كتابا لن تضلوا

بعده ابداً وايضاً يدفع انكار علم عمر بكتابة ابي بكر الوصية له ما روي من انه لما كتب ابو بكر وصيته وارسلها بيد رجلين
ليقرآه على الناس قال الرجلان مخاطبين للناس هذا ما كتبه ابو بكر فان قبلتموه نقرأه والا نرده فقال طلحة اقرأه وان
كان فيه عمر فقال له عمر من اين عرفت ذكري فيه فقال طلحة وليته امس وولاك اليوم واما الرابع وهو المعتبر بقوله وقيل
انه كان من النبي صلى الله عليه وآله وسلم بطريق الابتلاء والاختبار ففيه انه لم يكن تلك الحال حال الاختبار و
الابتلاء سيما وقد علم النبي صلى الله عليه وآله وسلم حالهم في طول مدة صحبتهم واختبرهم مراراً ولم يكن امتحان تبليغ
الاحكام المنزلة على القوم لتحصيل ما عندهم من العلم لان معظمها قد تقررت كما قال تعالى وما منا الا له مقام معلوم
اما الخامس وهو المبتدأ بقوله وقالت طائفة ان معنى الحديث الخ ففيه ان هذا احتمال جزم به الامامية حيث قالوا
كان مقصوده صلى الله عليه وآله وسلم ان يكتب شيئاً في تعيين علي عليه السلام للخلافة بعده كما اشار اليه هذا القائل ايضاً
بقوله وذكر ان الذي طلب كتابة امر الخلافة بعده وتعيين ذلك ولو اغمضنا عن ذلك نقول لا فرق بين الذي
ابتدأ به النبي صلى الله عليه وآله وسلم من عند نفسه وبين ما اقتضاه غيره ثم امر به صلى الله عليه وآله في وجوب اتباعه
لان الكل بمقتضى الوحي كما عرفت واما استدلال هذه الطائفة بقول العباس لعلي عليه السلام انطلق بنا الى رسول الله
صلى الله عليه وآله الى آخره فاول ما فيه ان علياً عليه السلام كان ملازماً في خدمة النبي صلى الله عليه وآله في ايام
مرضه فلا معنى لقول عباس له انطلق بنا الى آخره وانما افترى هذا القول على عباس تلك الطائفة الذين قد رووا معنى
الحديث على ما ذكروه ويؤيده ان هذا غير مذكور في صحاح القوم وايضاً اذا كره علي عليه السلام السؤال عن ذلك وخاف ان يقول
كما ذكره المعترض فمن الذي سأل ذلك عن رسول الله صلى الله عليه وآله واقتضاه منه واما استدلالهم بقوله صلى الله عليه
وآله دعوني فالذي انا فيه خير لو سلم صحته فلا دلالة فيه على ما زعموا لان ذلك انما كان رداً على نزاع الحاضرين
هناك مع ان فيه من التدافع ما لا يخفى لان قوله صلى الله عليه وآله دعوني ينافي حينئذ اجابته عنهم ولا امر بقوله ايتوني
او ائتوني اكتب لكم كتاباً لن تضلوا بعدي وهو ظاهر جداً والعجب من القوم كيف يحملون ظواهر الآيات التي فيها عتاب الانبياء
عليهم السلام على ترك الاولى على ظواهرها ويحكمون عليهم بالمعاصي والخطأ مع دلالة العقل على وجوب تنزيههم عن ذلك
مع وجود الحامل لظواهر تلك الآيات ويتركونها ويحملونها ويحملون كلام عمر الذي ظاهره المنكر ومرتبته اقل من مرتبة
الانبياء باضعاف على غير ظاهرها ويمنعون من جواز حمله على ظاهره مع ان كلامه لا احتمال له ويتركون العمل بظاهره بغير
تأويل واضح وهل هذا الا مساواة لعمر بين الانبياء الذين هم في محل التعظيم وما ذاك الا من قلة الانصاف وكثرة الاعتساف
وشدة تسترهم للحق الابلج وتشبثهم الى ترويج الباطل اللجلج ثم اقول يمكن ان يستدل من هذا الحديث ومن نظائره
في مرض النبي صلى الله عليه وآله على ارادته صلى الله عليه وآله التنصيص على خلافة علي عليه السلام في ذلك الكتاب بوجوه
الاول مجرد منع عمر مع ظهور كونه مريداً لخلافة ابي بكر ليكون تقمصه اياها وكان وسيلة الى تقمصه اياها ثانياً بعد منعه
النبي صلى الله عليه وآله عن كتابة تلك الكتاب ومبالغته في استقرار خلافة ابي بكر حتى دخل الناس في بيعته بسبب ذلك
كما ذكره الفاضل التفتازاني في شرح المقاصد حيث قال كيف يتصور القدح من عمر في امامة ابي بكر مع ما علم من مبالغته في تعظيمه
وانعقاد البيعة له ومن صيرورته خليفة باستخلافه وكان هذا العهد منهما معقوداً قبل ذلك باتفاق جمهور قريش المعادين
لعلي عليه السلام وجددوا هذا العهد باتفاق ابي عبيدة الجراح بعد تنصيص النبي صلى الله عليه وآله بخلافة علي عليه السلام
ثم ومنها العزم على تخلفهم من جيش اسامة ونحن نعلم قطعاً انه لو لم يعلم عمر ان النبي صلى الله عليه وآله يريد ان يؤكد ما صنع
بالنص على خلافة علي عليه السلام في يوم الغدير ويعزم على منع النبي صلى الله عليه وآله عن الكتابة ولم يبادر في مقابل النبي صلى الله
عليه وآله بما هو من الكفر والهذيانات الثاني تحسر ابن عباس وتحزنه عند ذكر تلك الواقعة وكثرة بكائه بحيث بل دمعه
الحصى كما رواه البخاري ومن البين انه لو لم يتحقق له ارادة النبي صلى الله عليه وآله الى كتابة وصيته في خلافة علي عليه السلام

اعتساف بیراه رفتن مردم

بچیزی چسپیدن مردم تلجلج فی الکلام تردد

الحزن والبكاء لهذه الحيثية اذ لم يقع بعد النبي صلى الله عليه وآله بين امته رزية ومصيبة توجب حزن ابن عباس بهذه
المثابة والتعبير عنها بقوله الرزية كل الرزية سوى الاختلاف في امر الخلافة واتفاق خلافة ابي بكر ثم الثالث
ما يليهم من ذكر اهل السنة رواية ابن عباس مشتملة على ذكر وصايا ثلث في مقام الاجمال وسكوتهم عن الثالث و
بيانها في مقام التفصيل حيث روى البخاري في كتابه في باب هل يستشفع لاهل الذمة انه اوصى صلى الله عليه
عند موته بثلث اخرجوا المشركين عن جزيرة العرب واجيزوا الوفد بنحو ما كنت اجيزهم ونسيت الثالثة وفي باب
مرض النبي صلى الله عليه وآله ووفاته واوصاهم بثلث قال اخرجوا المشركين من جزيرة العرب واجيزوا الوفد والثالثة
اما سكت عنها واما ان قالها فنسيتها انتهى وفي حاشية البخاري قال سفيان ونسيت الثالثة هو قول سليمان
الاحول وقيل ابو سعيد بن جبير وقيل ابن عيينة وقيل سليمان بن ابي مسلم انتهى فان الرواة المذكورين لو علموا ان
الوصية بعد ثبت بخلافة ابي بكر لرووها وانما سكتوا عنها لكونها متضمنة بخلافة علي عليه السلام كما اتفقت الشيعة
ايضا اذ قد ثبت انه كان في البيت عند النبي صلى الله عليه وآله جماعة كثيرة من الصحابة فكيف لم يرو الحديث المذكور
غير ابن عباس ولم يحفظ احد منهم على ما اشتبه هل هذا الا تلبيسا واخفاء للحق بالباطل والله يحق الحق ويبطل الباطل
ببيانات بالغة **قال** المصنف رفع الله درجته ومنها ايجاب بيعة ابي بكر على جميع الخلق ومخاصمة على من تخلف
وقصد بيت النبوة وذرية الرسول الذين فرض الله تعالى مودتهم واكد النبي صلى الله عليه وآله عدة مرات في مواطن
وجوب محبتهم وجعل الحسن والحسين عليهما السلام وديع الامة فقال اللهم هذان وديعتي عند امتي بالاحراق ان
يكف على عليه السلام بيعتي على جميع الخلق من غير ان يوجبه الله تعالى او نبيه او يامر احد بذلك كان اعلم منهم بالاحكام
... وكانا قد استنابه نصب ابي بكر اماما او فوضت الامة بامرها اليه ذلك وحكموه على انفسهم فليرجع
العاقل المنصف من نفسه وينظر هل يستحسن لنفسه المصير الى هذه الاعتقادات الردية مع ان النبي صلى الله عليه وآله وسلم
كان اشرف الانبياء وشريعته اتم الشرايع وقنع من اليهود بالجزية ولم يوجب عليهم مبايعته قهرا واجبارا وكذا من
النصارى والمجوس ولم يعاقبهم بالاحراق بالنار فكيف استجاز هؤلاء الصحابة قصد اهل البيت بذلك مع ان مسئلة الامامة
عندهم ليست من اصول العقايد ولا من اركان الدين بل هي مما يتعلق بمصالح العباد في امور الدنيا وكيف يعاقب من يمتنع من
الدخول فيه وهلا قصدوا بيوت الانصار وغيرهم مثل سلمان وابي ذر والمقداد واكابر الصحابة لما امتنعوا من البيعة
ولاسامة بن زيد لم يبايع الى ان مات وقال ان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم امرني عليكم فمن امرك علي يا ابا بكر
قال الناصب خفضه الله اقول قد عرفت ان خلافة ابي بكر ثبت بالاجماع وكل اجماع فلا بد له مبدء ويكون شخصا
او شخصين ثم يتتابع الناس في الموافقة والقبول حتى يتم واجماع خلافة ابي بكر كان مبدأه عمر وابو عبيدة وهما كانا من
اهل الحل والعقد ومن اكابر الصحابة وعمر كان من المحدثين وكان وزير رسول الله صلى الله عليه وآله وابو عبيدة كان من
الامناء وقال فيه رسول الله صلى الله عليه وآله امين هذه الامة ابو عبيدة بن الجراح فكانا مبدأ الاجماع وليس هو الموجب
للظلم وما ذكره من احراق بيت اهل البيت فقد بينا انه من موضوعات الرفضة بوجوه عقلية انتهى **اقول**
لو سلمنا ما ارادت الاجماع لم يتحقق على بيعة ابي بكر اولا ولا اخرا لتخلف سعد بن عبادة واولاده واتباعه وكثير ممن
ذكرنا سابقا وكذا اسامة بن زيد كما ذكره الخصم واما ما ذكره من ان مبدأ كل اجماع يكون شخصا او شخصين فهو
مدفوع بما لا يخفى عن الناصب ... العبرة ... الاصوليون في حقيقة الاجماع من اتفاق اهل الحل والعقد على امر واحد
في وقت واحد اذ لو لم يقع ذلك في وقت واحد احتمل رجوع المتقدم قبل موافقة المتأخر فلا معنى لحصول الاجماع على خلافة
ابي بكر بدرجتين او ... ومساعدة ... على انه علم ان هذه المسئلة ... الاجماع عليها ... مبدأ ... واوجب على نفسه
... الاهتمام ... والزام الناس على الاجتماع وهل سمع احد في غير هذا الاجماع المختل المشوم بلوغ الاهتمام والجبر ...

رزيه مصيبت مراد

الى حيث وتفقوا على اصدر واحد ودلسوا واحداً وكسروا سيف آخر فالا ترضى بذلك وقصد واحراق بيت اخرين

: سبحانك هذا بهتان عظيم ثم ما ذكر من ان عمر كان من المحدثين ان كان بدون تشديد الدال فهو مسلم الا انه

بانه مبدع الاحداث وحدوث البدع والآفات وان كان بالتشديد فنظراً الى الحديث الذى رواه الناصب سابقاً

فى فضائل ابى بكر فقد مر انه موضوع غير مسلم سنده عند اصحابنا واما ابو عبيدة الجراح فتسميته بالامين انما وقع من ابى بكر وعمر

تعظيماً له بما [illegible] اياهما فى اخذ الخلافة من اهل البيت عليهم السلام كما اشار اليه بعض الشعراء بقوله

شعر غلط الامين فجازها عن حيدره : والله ما كان الامين امينا : ومراده من الامين ابو عبيدة كما قلنا وقد ذكر فى

الصفا وغيره من كتب التواريخ والسير معارضة ابى عبيدة مع على عليه السلام عند ما طلبوه لاخذ البيعة لابى بكر منه

فغلط فى ذلك شارح المواقف قدس سره فزعم فى فصل ذكر فرق الغلاة من الفرق الاسلامية ان ذلك الشعر من شعر

الغلاة وانهم ارادوا بالامين جبرئيل عليه السلام واما انكار الناصب لاحراق بيت اهل البيت فسيأتى الكلام [illegible]

احراق البيت [illegible] بقصدهم لاحراقه والخائفة المجتمعين فيه من اهل البيت وغيرهم وهذا مما لا يمكن انكاره [illegible]

قال المصنف رفع الله درجته ومنها انه قد بلغ من قلة المعرفة انه لم يعلم ان الموت يجوز على النبى صلى الله عليه وآله [illegible]

ذلك لما قالوا قد مات رسول الله صلى الله عليه وآله فقال والله ما مات محمد حتى يقطع ايدى رجال وارجلهم فقال

له ابو بكر اما سمعت قول الله تعالى انك ميت وانهم ميتون وقوله وما محمد الا رسول قد خلت من قبله الرسل افإن مات

او قتل فقال ايقنت بوفاته وكأنى لم اسمع هذه الآية ومن هذه حاله كيف يجوز ان يكون اماماً واجب الطاعة على جميع الخلق

انتهى **قال** الناصب خفضه الله اقول فى الصحاح ان رسول الله صلى الله عليه وآله لما توفى قام عمر فى المسجد [illegible]

يزعمون ان رسول الله صلى الله عليه وآله توفى وانه قد ذهب الى ربه كما ذهب موسى الى ربه فى الطور وسيعود و

يقطع ايدى رجال وارجلهم بما قالوا انه مات فدخل ابو بكر وقال لعمر اجلس فلم يجلس وكان يتكلم بمثل ذلك الكلام ف

قام ابو بكر فى ناحية اخرى من المسجد فقال ايها الناس من كان يعبد محمداً فان محمداً قد مات ومن كان يعبد الله فهو حى

باق لا يموت ثم قرأ هذه الآية وما محمد الا رسول قد خلت من قبله الرسل افإن مات او قتل انقلبتم على اعقابكم الآية

فلما سمع عمر هذه المقالة رجع الى قول ابى بكر وقال كأنى لم اسمع هذه الآية واختلفوا فى ذلك الحال الذى غلبه حتى حكم

بان النبى صلى الله عليه وآله وسلم لم يمت فقال بعضهم اراد ان لا يستولى المنافقون ويخاف ان لو اشتهر موت النبى

قبل البيعة لخليفة تشتت امر الاسلام فاراد ان يظهر القوة والشوكة على المنافقين لئلا يدعوا [illegible]

والانضمام بخلال المسلمين كما كانت دابهم وقال بعضهم كان هذا الحال من غلبة حكم المحبة وشدة المصيبة ان قلبه كان

لا يأذن له ان يحكم بموت النبى صلى الله عليه وآله وهذا كان امراً عم جميع المؤمنين بعد النبى صلى الله عليه وآله حتى جن

بعضهم وعمى بعضهم من كثرة الغم واختبل بعضهم فغلب عمر شدة حال المصيبة فخرج من حال العلم والمعرفة وكلم

موته وانه قد ذهب الى مناجاة ربه وامثال هذا لا يكون طعناً انتهى **اقول** كل من القولين المذكورين فى تأويل حكم

عمر لا يصلح [illegible] فى الحال الى قول ابى بكر والاعتذار بقوله كأنى لم اسمع الآية ويتوجه على خصوص الاول ان نسبته

المرتبة من التعلق والتوليد حكم غلبة المحبة الى عمر وجعله صوفياً واسكر للنبى صلى الله عليه وآله بحيث لا يجوز عليه

ينافى ما سبق من تجويزه الهذيان عليه بل تجويز الموت عليه عند منع الكتاب بقوله حسبنا كتاب الله فانه [illegible]

كتاب الله يكفى بعد موته وكذا ينافى قوله وقول [illegible] عند تخلفهم من جيش اسامة بانا ننتظر حتى نرى ما يصير من

النبى صلى الله عليه وآله بل ينافى اصل تخلفهم عن ذلك الجيش كما لا يخفى ويتوجه على الثانى انه لو كان لعمر شدة محبة

مع النبى صلى الله عليه وآله لما ترك تجهيزه والصلوة عليه ودفنه وتعزيته اشتغالاً عن ذلك باخذ البيعة لابى بكر ولما

يتوجه عليه ما مر ان المنافقين بالمدينة الذين يخاف منهم لم يكونوا فى آخر زمان حيوته صلى الله عليه وآله [illegible]

حرس كوفتن سبيل مراد

[illegible] مراد

[illegible] مراد

وايقاع الفتنة بين المسلمين وانما كانوا شرذمة قليلة يخافون كما لا يخفى نعم لو اراد واحد من المنافقين من نسل عمر او اولاد
بني من الصحابة الذين اعتقد الشيعة نفاقهم صح ذلك فقد وقع منهم الفتنة التي ابتلى بها الامة الى ظهور كاشف الغمة
المهدي المنتظر من آل محمد عليهم السلام فافهم الكلام واما ما ذكره من خروج عمر عن حال العلم والمعرفة فنقول في جوابه
رفع نفس النقش وان كان لعمر حال علم ومعرفة خرج منه الى غيره ولا يتوجه الطعن عليه بهذا المستمر نعم
قال الناصب لهو الخروج على علي عليه السلام انتهى **قال** المصنف رفع الله درجته ومنها انه امر برجم امرأة حامل فقال له
امير المؤمنين عليه السلام ان كان لك عليها سبيل فليس لك على ما في بطنها سبيل فقال لولا علي لهلك عمر وامر
برجم مجنونة فنبهه امير المؤمنين وقال القلم مرفوع عن المجنون حتى يفيق فقال لولا علي لهلك عمر وهذا يدل
على قلة معرفته وعدم تنبهه لظواهر الشريعة انتهى **قال** الناصب خفضه الله قول الائمة المجتهدون
يعرض لهم الخطأ في الاحكام اما للغفلة او نسيان او عروض حالة تدعو الى الاستعجال في الحكم والانسان لا يخلو
من السهو والنسيان والعلماء وارباب الفتوى يرجعونهم الى الحكم الحق ولهذا يستحب للحاكم ان يشاور العلماء ولا يحكم
الا بمحضر اهل الفتوى وان صح ما ذكر من حكم عمر في الحامل والمجنون فربما كان لشيء مما ذكرنا ولا يكون هذا طعنا فكيف يجمع
ابن الله بعض علم وقد شاركه النبي صلى الله عليه وآله كما ورد في الصحاح عن ابن عمر قال سمعت رسول الله صلى الله عليه
وسلم يقول بينا انا نائم أتيت بقدح لبن فشربت حتى اني لأرى الري يخرج في اظفاري ثم اعطيت فضلي عمر بن الخطاب قالوا فما
اولته يا رسول الله قال العلم انتهى **اقول** قد مر انه لا يجوز الاجتهاد على النبي صلى الله عليه وآله فكذا على الامام القائم مقامه
لان بالاجتهاد لا يحصل الجزم بان ما يقوله من عند الله لجواز ان يكون برأيه والامام يجب ان يكون مخبرا عن الله تعالى
وايضا المجتهد قد يخطي فحينئذ يجوز على الامام الخطأ وذلك ينافي الامامة لما بينا من اشتراط العصمة فيها ثم ما ذكره
من تخطئة عمر من عروض حالة تدعو الى الاستعجال محل بحث لانه لم يتمكن فيه مجال ان حالة يتصور ان تدعو الى الاستعجال
من سلم او رجمه مع ما علم من الشريعة من مراعاة الاحتياط في الدماء ومع ما اعترف به الناصب من استحباب مشاورة
الحاكم العلماء وان لا يحكم الا بمحضر اهل الفتوى ولقد انصف في ذلك الفاضل الارموي في لباب الاربعين حيث قال لا يقال
انه لم يخبر عن حالها او لم يعلم كونها حاملا فلما نبه عليه ترك رجمها لان هذا يقتضي انه امر برجمها من غير تفحص عن حالها
وذلك وهو شر من الاول انتهى وبالجملة حال عمر في ذلك الحكم لا يخلو عن امرين اما الجهل بالحرمة او استخفافه بالحكم الشرعي
وعدم توجهه الى تحقيق حال المحكوم عليه وكيفية القضية وعلى التقديرين لا يليق بالامامة واما ما ذكره من ان ارباب الفتوى
يرجعون الرؤساء الى الحكم الحق ففيه ان ذلك انما يكون في غير من له الرياسة العامة في الدين والدنيا ولو سلم فربما
لم يحضر هناك من يرد ذلك الامام الى الحكم الحق فيقع منه الفساد وايضا لم يكن ملحوظا فيمن نصب للمسلمين من
مسائل الغامضة التي يحتاج فيها الى مراجعة العلماء ومطارحة الفضلاء ولو كان محتاجا في ذلك لم يفعل الرجم ما سبق
من التحقيق وعدم المبالاة بالدين فليفسر ما شاء واما استبعاده جهل عمر بقوله وكيف يجوز لاحد ان يطعن عمر في انما
بلغ شيئا احد ... وسكوا عليه بعقله وعلمه وقد سبق ما يدفع الاستبعاد على وجه لم يكن يحتاج فيهما الى توجيه
... واما ما ... من حديث ابن عمر في فضل ابيه فقد مر ان مثله لا يعتبر عند الشيعة ولا يقوم حجة عليهم سيما اذا رواه ابن
... من قبيل استشهاد ابن آوى بذنبه كما مر مرارا والظاهر ان مضمون الحديث مما رآه ابن عمر في منامه على
انه لا يدل على مشاركة عمر مع النبي صلى الله عليه وآله وانما يدل على شربه من قليل الفضل الذي يجري به الكرام من
... على الارض وهذا لا يروي ولا يشبع كما لا يخفى **قال** المصنف رفع الله درجته ومنها انه منع من
غلاء المهر وقال من غالى في مهر ابنته جعلته في بيت المال لشبهة انه رأى النبي صلى الله عليه وآله زوج فاطمة عليها السلام
بخمسمائة درهم فقامت امرأة اليه ونبهته بقوله تعالى وآتيتم احداهن قنطارا على جواز ذلك فقال كل الناس افقه من عمر حتى

هراتی ... هراه
روایت ... هراه
اعلا ... هراه

... هراه

المخدرات في البيوت واعتذر قاضي القضاة بانه طلب الاستحباب في ترك المغالات والتواضع في قوله كل الناس افقه من عمر خطاء لانه
لا يجوز ارتكاب المحرم وهو اخذ المهر وجعله في بيت المال لاجل فعل مستحب والرواية منافية له لان المروي انه حرمه ومنع جوازه
المراة كيف تمنعنا ما احل الله لنا في محكم كتابه واما التواضع فانه لو كان الامر كما قال عمر لاقتضى اظهار القبيح وتصويب الخطا
ولو كان العذر صحيحا لكان هو المصيب والمراة مخطئة انتهى **قال** الناصب خفضه الله اول ما يجب ان ائمة الاسلام وعلماء
النبوة ان يحفظوا صورة سنة رسول الله صلى الله عليه وآله في الامة فامرهم بترك المغالات والاجماع على ان الامام
يامر بالسنة ان يحفظوا ولا يختص امره بالواجبات بل له الامر باشاعة المندوبات وهذا تمام الانزاع فيه كما اجاب قاضي القضاة
بانه طلب الاستحباب في ترك المغالات والتواضع في قوله واما تخطئة قاضي القضاة في جوابه فخطاء لانه لم يرتكب المحرم
بل هدد كما يجوز للامام ان يهدد ويوعد بالقتل والتعزير والاستصلاح فاوعد الناس وهددهم باخذ المال الى بيت المال لئلا يرتكبوا
المغالات فلا يكون ارتكاب محرم ولم يرو انه اخذ شيئا من المهور الغالية ووضعه في بيت المال ولو فعله لا نسلم انه محرم
على انه تم قال والرواية منافية لان المروي انه حرمه فهذا غير مسلم ولما كان ظاهر الامر ينافي ما ذكرته المراة من جواز
المغالات بنص الكتاب رجع وتواضع بقوله كل الناس افقه من عمر وقد كان عمر رجاعا الى احكام الله تعالى وقافا عند كتاب
الله تعالى وكان متواضعا غاية التواضع والخشوع عند ذكر الله تعالى حتى انه قيل قال له رجل اتق الله فوضع خده
على الارض وهذا من كمال تواضعه واما قوله لو كان الامر كما قال عمر لاقتضى اظهار القبيح وتصويب الخطا فهذا كلام بين
البطلان فان عمر تواضع بقوله كل الناس افقه من عمر وهذا التواضع لا يقتضي اظهار القبيح ولا تصويب الخطا لانه تواضع
بترك الحق والصحيح واخذ الباطل وغيره حتى يلزم ما يقول انتهى **اقول** ان اراد وقوع الاجماع على ان شان الامام
ان يامر الانام امرا استحبابيا بحفظ السنة وفعلها ويقول لهم على وجه الترغيب اتخذوا سنة رسول الله صلى الله عليه
وآله فان فعلتموه فاستحبابكم احب واولى فنسلم لكن منع عمر على الوجه المنقول المشتمل على التهديد المذكور لا يدل على
انه ايجابا وان اراد الاجماع على ان للامام ان يامرهم امرا ايجابيا ويوجب عليهم فعل السنة ويواخذهم على تركها فلا نسلم وقوع
الاجماع على ذلك وهل يقول عاقل فضلا عن مسلم ان السنة تصير واجبا بايجاب عمر واما قوله لا يختص امره بالواجبات
فلغو من الكلام لا ربط له بكلام المصنف قدس سره اذ ليس في كلامه ما يشعر بدعوى الاختصاص كما لا يخفى واما ما ذكره في
تقوية كلام قاضي القضاة من انه لم يرتكب المحرم ففيه ان التهديد على فعل المستحب يدل على العقاب المحرم كما يشعر
قوله للامام ان يهدد ويوعد بالقتل والتعزير قلنا نعم لكن لترك واجب وفعل حرام لا لترك مستحب او فعل مباح
واما قوله ولم يرو انه اخذ شيئا من المهور الغالية فمما لا طائل تحته فانه كما لا يجوز اخذ المحرم لا يجوز الامر باخذه والعزم
والقصد اليه ولعمري هذه الكلمات مغالطات لا تصلح الا لاضلال العوام والاطفال وكذا قوله ولما كان ظاهر الامر ينافي
ما ذكرته المراة الى اخره فانك قد علمت ان ظاهر امره وباطنه كلاهما ينافيان ذلك فلا يتم ما عليه بناء التوجيه
واما حكمه على الملازمة المدلول عليها بقول المصنف لو كان الامر كما قال عمر لاقتضى اظهار القبيح وتصويب الخطا بانه بين
البطلان فباطل لظهور انه لو كان الامر كما قال عمر من وجوب مهر السنة وعدم جواز المغالاة واما اظهر جوازها
او تواضعا مع المراة ورضاء معه في تسليم ذلك الجواز الخالي في نفس الامر لزم اظهار القبيح وتصويب خطاء المراة
لا محالة والحاصل انه لو كان الحق في ذلك مع عمر دون المراة فيصير تواضعه معها فيما تفرد به الخلاف للحق وهو
ضلالة كما لا يخفى ومما ذكره من ان عمر كان رجاعا الى احكام الله تعالى متواضعا عند ذكر الله فهو ينافي
حكم الاية المبيحة للمغالات في المهر وكذا ينافي ما سيجيء من قصة ابلاغ النبي صلى الله عليه وآله ابا هريرة ان يبشر
بالجنة من كان امنا بالله مستيقنا به فلما ذكر ابو هريرة ذلك لعمر ضرب على صدره حتى
السنة فرجع ابو هريرة باكيا شاكيا الى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وبالجملة الرجل مشهور بالغلظة

بلغ نسخة على السود

والتواضع والخشوع الآن بعض هنالك خلوة به ووضع الخد على الأرض عند ذكر قول القائل إلهي أنت الله الذي وقع كلامه على سبيل تعريض

برك الرجل بل على غيره فانهم واما قوله لا انه تواضع بترك الحق الحاضر فنقيض ما اسند عن عمر لو لم يكن الا المنع عن المغالاة

بل أراد بترك الحق ترك منع المغالاة فليس منع المغالاة مستحقاً ليكون تركه تركاً للحق وإن أراد بترك المنع على متابعة السنة

كالحق من سوق كلام الناصب فذلك لم نفهم من كلام عمر شيء من الدلالات وإن أراد معنى آخر فلا بد من تصويره حتى ينظر

فيه **قال** المستقصي دفع الله درجته ومنها أنه تسور على قوم ووجدهم على منكر فقالوا أخطأت من جهات بحيث

بما قال الله تعالى ولا تجسسوا ودخلت الدار من غير الباب والله تعالى يقول ولا تأتوا البيوت من ظهورها وأتوا البيوت

من أبوابها ودخلت بغير إذن وقد قال الله تعالى لا تدخلوا بيوتاً غير بيوتكم حتى تستأنسوا وتسلموا وقد قال الله تعالى ولا تجسسوا

على أهلها فلحقه الخجل أجاب قاضي القضاة بأن له أن يجتهد في إزالة المنكر ولحقه الخجل لأنه لم يصادف الأمر على ما ألقي إليه

ورد بأنه لا يجوز للرجل أن يجتهد في الحرام ومخالفة الكتاب والسنة خصوصاً مع عدم علمه ولا ظنه ولهذا اعترف بالذنب

والتزم على ولتك انتهى **قال** الناصب خفضه الله أقول جواب قاضي القضاة صحيح وتخطئة خطأ لأن الظاهر أن هذا ليس من

باب الاجتهاد في الحرام فإن الاجتهاد في الحرام فيما لا يكون الحكم الحرام معارض وهاهنا ليس كذلك لأن إزالة المنكر عن المحتسب

لازم واجب بقدر الوسع والإمكان فهذا يجوز التجسس لأنه من جهة وسع الإزالة فكان التجسس لإزالة المنكر خارجاً عن

موطن التجسس فيجوز فيه الاجتهاد ألا يرى أن رسول الله صلى الله عليه وآله أمر بكسر قدور التي طبخت فيها الحمر

الأهلية مع أن الكسر إتلاف مال الغير وهو حرام بالنص والإجماع ومع ذلك أمر به لأن إزالة المنكر كانت تدعو إلى ذلك لأن

المنكر إذا دخل الحرام لا يتيسر إزالته إلا به يجوز للمحتسب الإقدام عليه أما سمعت أن المحتسب له أن يكسر الدنان التي فيها

الخمر إذا لم يتيسر الإراقة بدون الكسر ويجوز أن عمر اجتهد فدخل الدار وتجسس على ما ذكرنا ثم تذكر وهو القرآن فقبل اجتهاده

فلم يخرج وأمثال هذه الأمور لا يبعد عن أئمة العدل انتهى **أقول** مراد المصنف قدس سره أن قوله تعالى ولا تجسسوا عام

لا يجوز تخصيص الكتاب بالرأي والاجتهاد كما تقرر في الأصول فيكون الاجتهاد في ذلك حراماً والعارض الذي توهمه

الناصب مما لا يتوجه عليه شيء أصلاً ولهذا لم يجب عمر عن شيء من جهات تخطئتهم وأيضاً إزالة المنكر إنما تجب

بقدر الوسع والإمكان الشرعي دون الإمكان العقلي فإن إزالة المنكر بقدر الإمكان العقلي مما لا يجوزه العقل فضلاً عن

الشرع ولهذا قد تقرر في الشرع للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر مراتب وشرائط مخصوصة وذكروا أنه لا يجوز التجاوز

من الأدنى إلى الأعلى ما لم يحصل المطلوب بالأدنى إلى غير ذلك وبالجملة الإمكان الشرعي للتجسس بالتسور ونحوه إنما يتحقق

إذا أخبر عدلان عن إشراف شخص في بيت على ارتكاب منكر لا يمكن تداركه إذا فات كالقتل والزنا على ما صرح به بعض

الشافعية في كتاب الأنوار وقد صرح بما روي عن عمر في ذلك أنه لم يكن بناء ما فعله من التسور على شيء من ذلك كما أشار إليه

المصنف رحمه الله فإزالة المنكر في القضية المذكورة لما صارت لازمة للتسور والتجسس المذكور الخارج عن الإمكان الشرعي

كان داخلاً تحت مطلق التجسس المنهي فهكذا ينبغي التأمل في التجسس ثم أقول يتوجه على جواب قاضي القضاة أنه مناقض لما

ذكر من أصل القضية حيث أخذ فيها أنه وجدهم على منكر وإذا كان المفروض أنه وجدهم على منكر كيف يجاب بأنه لحقه

الخجل لأنه لم يصادف الأمر على ما قيل له وهذه المسألة سواء كانت جواباً مذكوراً في كتاب الشافي على الوجه الذي ذكره

أم لا فما هنا لم يتم نساً لما ذكر من المناقضة فتأمل وأما قوله مع أن الكسر إتلاف مال الغير وهو حرام بالنص والإجماع

ومع ذلك أمر به إلى آخره مردود بأن النبي صلى الله عليه وآله صاحب الشرع فيكون قياس فعل عمر على فعل النبي صلى الله

عليه وآله في مخالفته نص القرآن باطلاً إذ غاية الأمر فيما فعله النبي صلى الله عليه وآله وأمر به من كسر الدنان ونحو تخصيص

الكتاب بالسنة التي هي قول من لا ينطق عن الهوى وهو جائز كما تقرر في الأصول فضلاً عن النبي صلى الله عليه وآله وأما قوله أما

سمعت أن المحتسب له أن يكسر إلى آخره ففيه أولاً أن المحتسب في مثل ذلك لا بد أنه عليه ضمان ما كسر صرح به ابن حزم

حسن ... بالشدید ... ... تخفیف ... کتابخانه ... ... یا ... اهالی

حسن ... انکار ... مراح

تسور فرود آمدن ... دیوار مراح

مصادف ... یافتن مراح

دن خم دنان ... شکستن مراح

في كتاب الحلي وقال هو قول الشافعي وابي حنيفة ورد على جميع الاحاديث والآثار المخالفة لذلك المشهورة البيان ان كلامهم في ان الارض المنكر
على سبيل التسوية مخالفة للنص وانه لا يجوز تخصيصه بالاجتهاد ولا سيما في هذا التخصيص الشارع النص الدال على عدم جواز
مال الغير مثل اعداد الدنانير وحفصة المحتسب من شكر الدنانير وبالجملة ما ذكره هنا او حجة كما لا يخفى وبلاد ذلك مثل **قال**
المصنف رفع الله درجته ومنها انه كان يعطي من بيت المال ما لا يجوز حتى انه اعطى عائشة وحفصة في كل سنة عشرة
الاف درهم وحرم على اهل البيت خمسهم وكان عليه ثمانون الف درهم لبيت المال ومنع فاطمة ارثها ونحلتها التي وهبها رسول الله
صلى الله عليه وآله وسلم اجاب قاضي القضاة بانه يجوز له ان يفضل النساء وهو خطأ لان التفضيل انما يكون بسبب
كالجهاد وغيره انتهى **قال** الناصب خفضه الله اقول قد سبق ان عمر لما كثرت الغنايم والفتوح التي والخراج جعل لكل
من ازواج رسول الله صلى الله عليه وآله عشرة آلاف درهم وكان هذا بمشاورة الصحابة وفيهم علي عليه السلام واعاد فدك على ورثة
ليعملوا فيها كيف شاؤوا فاعطاه النساء اللاتي هن امهات المؤمنين ولم يجز لهن التزوج بحال مما لا يجوز الطعن فيه سيما
اذا كان الغنايم واموال المصالح كثيرة واما التفضيل بعضهن فما لا اطلع فيه صحيح وان صح فلعل التفضيل كما قال قاضي القضاة
والسبب المقتضي لا ينحصر في الجهاد لان بعضهن ربما كان اكثر مؤنة من بعض واما قوله كان عليه ثمانون الف درهم لبيت
المال فهذا ظاهر البطلان لان الناس يعلمون ان عمر لم يكن يتسع في معاشه بل كان يعيش عيش الفقراء فكيف اخذ من
هذا وان اخذ فانما صرفه في الجهات التي تدعو الى الصرف فيها مصالح الخلافة واما منع فاطمة ارثها ونحلتها فانها
لم تكن حية في زمان خلافته وقد سمعت فيما مضى تفصيل قصة فدك وان عمر ردها الى بني هاشم انتهى **اقول**
قد ذكر الناصب الكذوب بالذي لا حافظة له سابقا ان النبي صلى الله عليه وآله كان يصرف حاصل فدك في مؤنته ومؤنة
اهل بيته فكان الواجب على عمر ان يقتصر على ذلك ايضا لانه انسب بالنبي صلى الله عليه وآله وصرف فعل هذه التوسع مع بنت
ابي بكر من بين الازواج وفعل بنقيضها مع اهل البيت عليهم السلام على ان ذلك يقتضي شهوة الخارجين عن حكم الشريعة وحصول
وتبرز رعاية خاطر بنته وبنت اخيه ومستخلفه ابي بكر واما ما ذكره من اعادة فدك على بني هاشم فهو من مفترياته لما ذكرنا
نقلا عن جلال الدين السيوطي في تاريخ الخلفاء انها كانت حيوة ابي بكر وعمر ثم اقول قد ظهر مما قررناه ان التفضيل هنا وان فرض
المسلم بوجه لا يرتبط بجواب قاضي القضاة وذلك بان تفضل الا انها في حق بعض الزوجات باضعاف ما قدر لها النبي صلى الله
عليه وآله لهن والتفريط في حق اهل البيت عليهم السلام باخذ خمسهم لو يسد به لا من الجهل او تعصب اهل البيت عليهم السلام مما
يوجب الطعن وقد اندفع بما ذكرنا من ان النبي صلى الله عليه وآله قد قدر في حيوته ما يفي بمؤنة كل من الزوجات ما ذكره
من احتمال كون بعض الازواج اكثر مؤنة واما ما ذكره من ان عمر كان يعيش عيش الفقراء فلا يدفع تصرفه في بيت المال
من تحصيل المال لا ينحصر في صرفه في الحال بل قد ينبسط ويكثر احتياطا في الاستقبال واغتباطا للاهل والعيال واما
صرفه في مصالح الخلافة فيدفعه ما روي انه بقي في ذمته واما ما ذكره من ان فاطمة لم تكن حية في زمان خلافته
ففيه ان فاطمة عليها السلام وان لم تكن حية في ايام خلافة عمر الا ان عمر قبل ايام خلافته وفي زمان حيوة فاطمة عليها
كان شريكا مع ابي بكر في منع فدك بل كان هو شريك الغالب في ذلك اذ قد اشتهر ان ابا بكر كتب كتابا برد فدك
عليها السلام فلما اطلع عمر على ذلك اخذ منها ومزقها **قال** المصنف رفع الله درجته ومنها انه عطل حد الله في
المغيرة بن شعبة لما شهد عليه بالزنا ولقن الشاهد الرابع الامتناع من الشهادة وقال اري وجه رجل لا يفضح الله به
من المسلمين اتباعا للهوى فلما امتنع ذلك عاد الى الشهود فحدهم وفضحهم فتجنب ان يفضح المغيرة وهو واحد وفعل المنكر
على الجدد وفضح ثلثة مع تعطيل حكم الله ووضعه الحد في غير موضعه اجاب قاضي القضاة بانه لم يعطل الحد
ودفعه قال السيد المرتضى رضه كيف يجوز ان يحتال في صرف الحد عن واحد ويوقع ثلثة فيه وفي القضية مع
ان المغيرة يقول انه خشيت ان يرميني الله تعالى بحجارة من السماء انتهى **قال** الناصب خفضه الله اقول قصة مغيرة

بعدين من الرواة انه كان يمير بالكوفة وكان الناس يغشونه فاتخذوا عليه الشهود انه زنا ولم يعرفوا المحضر من الكوفة فشهد
عليه واحد منهم فقال عمر للمغيرة قد ذهب ربعك فلما شهد الثاني قال قد ذهب نصفك فلما شهد الثالث قال قد ذهب
ثلثة ارباعك فلما بلغ نوبة الشهادة الى الرابع ادى الشهادة بهذه الصيغة اني رايته مع المراة في ثوب واحد بين بسوق ما
بين العضوين في العضو كالميل في المكحلة فسقط الحد عن المغيرة فقال المغيرة يا امير المؤمنين انظر كيف كذبوا علي فقال له عمر
اسكت فلو تمت الشهادة لكان الحجر في راسك هذا رواية الثقات ذكره الطبري في تاريخه بهذه الصورة وذكره الشيخ ابن
الجوزي وابن الخلكان وابن كثير وسائر المحدثين وارباب التواريخ في كتبهم وعلى هذا الوجه هل يلزم طعن والتلقين وما
يثبت فيه طعن ايضا لانه لوح الى الشاهد بترك الشهادة وهذا مندوب اليه لان الامام يجب عليه درء الحد بالشبهات
وان يندب الناس باخفاء المعاصي كيف لا وقد قال الله تعالى ان الذين يحبون ان تشيع الفاحشة في الذين امنوا لهم
عذاب شديد الاية واما تفضيح الثلثة لانهم فضحوا اميرا من امراء الاسلام وكان عمر يعرف غرضهم ومع ذلك اجرى عليهم حد
القذف فلا طعن انتهى **اقول** الرواية التي نسبها الى المعتمدين انما هي من مخترعاته لانه سيذكر انه نقله من تاريخ
الطبري وانا احلف بالايمان المغلظة انه لم ير تاريخ الطبري الشافعي المعتبر بين علماء اهل السنة الذي صنفه ... عشر
مجلدات ولعله اراد التاريخ الفارسي المتداول المشهور بين الناس بانه تاريخ الطبري ولا اعتداد به ويؤيد كذبه في نسبة هذه
الرواية الى المعتمدين انه نسب ذكرها الى تاريخ ابن خلكان ايضا وذلك التاريخ مع انه خال عن ذكر احوال الصحابة وانما
هو بمن بعدهم ولهذا سماه بوفيات الاعيان لكن ذكر في ترجمة ابي عثمان يزيد بن زياد بن ربيعة هذه القضية على تفصيل
يثبت الحق الرجوع اليه والوقوف عليه ومن جملة ما فيه ان زيادا شهد وقال رايت مجلسا وسمعت نفسا حثيثا وانتهازا
ومن كتب ابي مذهب الشيخ ابي اسحق الشيرازي ان زيادا قال رايت استا تنبو ونفسا تعلو ورجلين كانهما اذنا حمار
... قال زياد رايته رافعا رجليها فرايت خصيتيه تتردد الى فخذيها ورايت حفزا شديدا ونفسا عاليا وذكر ايضا ان
المغيرة قال والله ما انطق بالبكرة كذب عليك وما زنيت ... من اسمها وذكر ايضا
بعد الخطبة قال العمران رسول الله صلى الله عليه واله قد لعن الحجرين قال من شهد ... المغيرة بن شعبة فلما عمر
شهادة المغيرة ... ففي ذلك عبرة لاولي الابصار وكفى بهذا ان تلبس على الله لو كان هناك رواية احق بالاعتماد
... النص المذكور فاخفى القضاة وتكلم على رواية المص ولم يحتج الى تاويل الرواية بما لا يسمن ولا يغني من جوع واما ما ذكره من
ان الامام يجب عليه درء الحد بالشبهات ففيه ان المراد بالشبهة التي تدرأ بها الحدود هو الاشتباه الذي بما يحتمل
معه الشبهة بالحرام كما اذا وطئ رجل امراة اجنبية كانت نائمة مع زوجته في ليلة مظلمة ولم يعلم بذلك فاشتبه عليه
الحال او نقل عن غيره دعوى شبهة محتملة في ذلك وشبهة عمر في ان ذلك الفعل هل وقع من المغيرة ولا لا مدخل له في درء
الحد فان ... ذكر درء الحد بالشبهات بهذا المقام والاستدلال به على ان منع الشاهد كان مندوبا اليه واما قوله
وان يندب الناس الى اخفاء المعاصي فغير مسلم والا لانسد باب الجرح والتعديل وانسد على الناس عن كيد الفساق في ...
... الاعتدال وعمدة الشمول على الجرح والتعديل ... شاهد على ما ذكرنا والنص دليل واما الاستدلال
على ندبية اخفاء المعاصي بقوله تعالى ان الذين يحبون ان تشيع الفاحشة الاية فلا يتم الا اذا علم ان الجماعة
شهادة على المغيرة بالزنا لم يشهدوا عليه بذلك محبة لله تعالى وقصدا الى اقامة حدوده وحفظا للمسلمين عن كون ذلك
... والاقتداء به في الصلوة والسجود بل فعلوا ذلك لمجرد حب شيوع الفاحشة والتودد في العداوة والمناقشة ومن
... هذا الشقي من اين علم ان الشهود كانوا على الوجه الثاني دون الاول واما قوله ان تفضيح الشهود الثلثة انما كانت
... اميرا من امراء الاسلام فهو كلام في غاية الفضاحة والشناعة لان تفضيح امير من امراء الاسلام انما يكون منكرا لو كان ...
... الاسلام وظاهر حال الشهود الاربعة وموافقتهم على الشهادة ولا ... لاقامة حدود الله ونحو

درء حد کردن حرام

اقطع الناس للدور
ازالهم دور الانصار

كما هو ظاهر حال الشهود فلا دلالة على الثلثة منهم لو خالفهم الشاهد الرابع فتعليم عمر واما قوله وكان عمر يعرف عزمهم من قبل [illegible]
والرمي في الظلام بل فيه اثبات علم الغيب لعمر مع غضبه سابقا لما سوى الله تعالى فتذكره لا يخفى ان الناصب اغمض عن جواب ما نقله
الشيخ عن عمر من انه كلما كان يرى المغيرة قال لقد خفت ان يرميني الله بحجارة من السماء لانه صريح في انه اتهم [illegible]
وهو [illegible] في الحد عن مغيرة والاجمال الشاذ ويدل فيه فتامل **قال** المصنف رفع الله درجته ومنها انه كان يتلون في الاحكام
حتى روي عنه انه قضى في الجد بسبعين قضية وروي مائة قضية وانه كان يفضل في الغنيمة والعطاء وقد سوى الله تعالى
بين الجميع وانه قال في الاحكام من جهة الرأي والحدس والظن انتهى **قال** الناصب خفضه الله اقول اما تلونه في الاحكام
فالصحيح انه من باب تغير الاجتهادات وهو كان مما شاع بين الاحكام الاجتهادية بعد زمانه وقد علم على انه كان
لا يعمل برأيه الا بمشاورة الصحابة وامير المؤمنين علي كرم الله وجهه قد كان يتغير اجتهاده كما في ام الولد انه كان يجتمع رأيه ورأي
عمر في ان امهات الاولاد لا يبعن وانا اليوم اقول ببيعهن والمجتهدون لا يخلون عن هذا واما التفضيل في العطاء فهذا امر قد فعله
النبي صلى الله عليه وآله فانه اعطى صناديد العرب في غنائم حنين مائة مائة واعترض عليه ذو الخويصرة الخارجي كما اعترض [illegible]
على عمر واما انه كان يحكم في الاحكام من جهة الرأي والحدس والظن فهو من شأن المجتهد والفقه من باب الظنون انتهى **اقول** يتوجه عليه
ان الامر من انه لا يجوز على الامام الاجتهاد كما لا يجوز على النبي صلى الله عليه وآله وسلم فضلا عن الخلل فيه ولو سلم فالتغير [illegible]
لا يكون فيه نص والحكم فيما نحن فيه من حد شرب الخمر وقسمة الغنيمة والعطاء ونحوها مما اجتهد فيه عمر منصوص من الله تعالى
ورسوله فان الواجب في حد الشرب بمقتضى النص ثمانون ضربة ان كان الشارب المكلف حرا والا فنصفه وكذلك الحكم في الغنيمة
فان مراد المصنف من التفضيل في الغنيمة والعطاء فعل خلاف ما فعله الله ورسوله هو تفضيل العرب على العجم والمهاجر على الانصار من حيث
هو عرب ومن حيث هو مهاجر وما استدركه الناصب من ان النبي صلى الله عليه وآله اعطى صناديد العرب في غنائم حنين مائة مائة
لكن من احدى نكت الخبيثين بل هو [illegible] تفضيل من رسول الله لما روي انه صلى الله عليه وآله اعطى صناديد العرب [illegible]
اعطى ولم يعط احدا من المهاجرين والانصار واعطاه للمؤلفة ايضا كان من هذا القبيل لا بقصد التفضيل واما ما ذكره من ان
عمر كان لا يعمل برأيه الا بمشاورة الصحابة فهو مما يكذبه ما مر من حكمه برجم المجنونة والحامل وخطأه من غير تدبر ومشورة احد
الا ان [illegible] تفضيل العرب على العجم والمهاجر على الانصار المخالف لسيرة رسول الله صلى الله عليه وآله [illegible]
واما ما ذكره من ان امير المؤمنين علي عليه السلام كان قد يتغير اجتهاده كما في ام الولد الخ فمدفوع بما مر من ان الامام لا يجوز عليه
الاجتهاد المستلزم للخطأ فيه ولو وقع ذلك فهو خبر كان من موضوعات زمان بني امية ولو صح فهو محمول على ان حكم المذكور [illegible]
متغير [illegible] وصلت النوبة الى علي عليه السلام واراد تغيير جعل نفسه مشركا مع عمر في ذلك الحكم السابق حتى [illegible]
في البيع [illegible] عند [illegible] ويدل على كذبهم [illegible] انهم [illegible]
علي عليه السلام في هذه المسألة فان الشارح الجديد للتجريد قال رجع علي عليه السلام في بيع امهات الاولاد [illegible] عمر [illegible]
امير المؤمنين عليه السلام على الوجه الذي نقله علماء الامامية ليس شيئا من القولين بل فيه تفصيل مذكور في كتبهم وهذا [illegible]
بطلان [illegible] مذهب [illegible] واما ما اجاب به الناصب عن قول المصنف ان عمر كان يحكم من جهة الرأي والحدس
والظن بان ذلك من شأن المجتهد والفقه من باب الظنون فمدخول بان مراد المصنف من ايراد ذلك انه كان يستعمله [illegible] مجرد [illegible]
وقياسه [illegible] يعلم ان المراد بالظن الذي ذكره مع الرأي والحدس هو الظن الحاصل منهما وان هذا الظن لا يغني من الحق شيئا
الا الظن المعتبر في العمل شرعا وهو ما قام الدليل القطعي على اعتباره وما ذكره من ان الفقه من باب الظنون [illegible]
سيذكر [illegible] القياس من ان المجتهد لا يعمل بالظن لان العمل بالظنون واجب في الظن [illegible] كما حقق في موضعه
فتامل **قال** المصنف رفع الله درجته ومنها انه قال متعتان كانتا على عهد رسول الله انا انهى عنهما واعاقب عليهما
وهذا يقتضي [illegible] حيث حرم ما احله الله تعالى وكيف يسوغ له ان يشرع الاحكام وينسخها ويجعل [illegible]

من أنباء الرسول الذي لا ينطق عن الهوى فإن حكم هاتين المتعتين إن كان من عند الرسول لا من قبل الله تعالى لزم تجويز كون كل ما حكم
به الرسول كذلك نعوذ بالله وإن كان من عند الله فكيف يحكم عمر بخلافه وأجاب أقضى القضاة بأن نقل ذلك كراهة للمتعة وأيضا يجوز
أن يكون ذلك بالرواية عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم واعترض عليه المرتضى رضي الله عنه بأنه أسند النهي إلى نفسه وقال كانتا على عهد
رسول الله وهو يدل بمفهومه على أنه كان في جميع زمانه حتى مات عليهما ولو كان النهي من الرسول كان أبلغ في الانتهاء فلم نراه
نسب ذلك على سبيل الرواية وقد روي عن ابنه عبد الله إباحتهما فقيل إن أباك كان يحرمها فقال إنما ذلك على رأي أراه
ثم روى السند في الجمع بين الصحيحين عن جابر بن عبد الله قال تمتعنا مع رسول الله صلى الله عليه وآله فلما قام عمر قال
إن الله كان يحل لرسوله ما شاء وبما شاء وإن القرآن قد نزل منازله فأتموا الحج والعمرة لله كما أمركم الله وأبتوا نكاح هذه
النساء فلن أوتى برجل نكح امرأة إلى أجل إلا رجمته بالحجارة وهذا نص في مخالفته لكتاب الله والشريعة المحمدية لأنا لو فرضنا
تحريمها لكان فاعلها على شبهة والنبي صلى الله عليه وآله قال ادرؤوا الحدود بالشبهات فهذه رواية الصحيحين ومسندهم
دالة على ما دلت عليه فلينظر العاقل ليعرف الجاهل وفي الصحيحين عن جابر من طريق آخر كنا نستمتع بالقبضة من التمر والدقيق الأيام
في عهد رسول الله صلى الله عليه وآله وأبي بكر حتى نهى عنه عمر لأجل عمرو بن حريث ثم استمتع وفي الجمع بين الصحيحين من عدة طرق
المتعة أيام رسول الله صلى الله عليه وآله وأبي بكر وبعض أيام عمر وروى أحمد بن حنبل في مسنده عن عمران بن الحصين قال
نزلت متعة النساء في كتاب الله تعالى وعملناها وفعلناها مع النبي صلى الله عليه وآله ولم ينزل القرآن بحرمتها ولم ينه عنها
حتى مات وفي صحيح الترمذي قال سئل ابن عمر عن متعة النساء فقال هي حلال وكان السائل من أهل الشام فقال إن أباك
قد نهى عنها فقال ابن عمر إن كان قد نهى عنها وصنعها رسول الله صلى الله عليه وآله أنترك السنة ونتبع قول أبي قال محمد بن حبيب
كان ستة من الصحابة وستة من التابعين يفتون بإباحة المتعة للنساء وقد روى الحميدي ومسلم في صحيحيهما وغيرهما
ثلاثين من طرق جواز متعة النساء وأن عمر هو الذي أبطل بعد أن فعلها جميع المسلمين بأمر النبي صلى الله عليه وآله في حين
حياته وأيام أبي بكر انتهى **قال** الناصب خفضه الله أقول قال الشافعي ما أعلم شيئا حرم مرتين وأبيح مرتين إلا المتعة فما
نزل الله والسر في ذلك أن العرب كانوا لا يصبرون عن النكاح إذا طال العهد وكانوا يرخصون في المتعة في الغزوات
لطول العهد من الأزواج ثم تقرر الأمر على الحرمة ولا خلاف في هذا بين أكثر العلماء وأيضا نص الكتاب يقتضي حرمة المتعة لأنه قال
تعالى والذين هم لفروجهم حافظون إلا على أزواجهم أو ما ملكت أيمانهم فإنهم غير ملومين والمتمتع بها ليست بزوجة لأنها ليست
لها موروثة للمتمتع بها وقد قال تعالى ولكم نصف ما ترك أزواجكم ولهن نصف ما تركتم وأما ما ذكر من الأحاديث فهي مروية
في الصحاح ليعلم أن الأمر تقرر على الحرمة في آخر الأمر ونحن نقول لو كان الأمر على ما يذكره الشيعة وأن تحريم المتعة كان من قبل عمر
لأبطله أمير المؤمنين علي كرم الله وجهه في أيام خلافته وهو كان الإمام المتبوع ولم يعترض على الصحابة على عمر والشافعي كان
من أعلم الناس بالناسخ والمنسوخ لأنه كان شيخا مجازا بجميع الناسخ والمنسوخ ولو كان كذلك لم يخبر بحرمته وكذا
مالك كان عالم المدينة ولو كان من قبل عمر وكان مالك تلميذ ابن عمر وكان ابن عمر يقول بالحلية فلم يخبر وكذا أبو حنيفة هو
تلميذ عبد الله بن مسعود لو كان النهي من عمر لم يخبر بالحلية وإجماع أكثر علماء الإسلام على الحرمة يدل على أن الأمر تقرر على الحرمة
وأما ما ذكر أن عمر قال أنا أحرمهما فالمراد أنه أخبركم بالنهي وأنهى رسول الله صلى الله عليه وآله وأنه لو كانت حلالا بعد
النبي صلى الله عليه وآله لا يلزم أن يكون دائما والمفهوم لا يعارض هذا كما ادعاه المرتضى انتهى **أقول** يتوجه عليه أبحاث الأول
أن ما نقله عن الشافعي إن صح عنه فهو إنما تكلف هذا الكذب ترويجا لفتوى عمر بحرمة المتعة من بين جميع
أحكام الشريعة بالإباحة مرتين والحرمة مرتين إنما تكلف لأجل أن يعلل اختلاف السلف في ذلك بوقوع تعدد الحكم
والحرمة ليصح عليه ذلك تقرر الأمر على الحرمة وقد نسخ الإباحة وفساد هذا التكلف ظاهر جدا لأن من جملة السلف جابر بن عبد الله
والحسين وروايتهم بأسانيد صحيحة في أن المتعة كانت باقية إلى زمان عمر على الإباحة ولم يعلم بالحرمة إلا من عمر

صلى الله عليه وآله فمع هذا التصريح والرد على عمر كيف يحمل على الشافعي ان الامر قد تقرر على الحرمة والتحقيق ان المسلمين قد اجمعوا
على ان نكاح المتعة كان سائغا في صدر الاسلام وفعله الصحابة في زمن النبي صلى الله عليه وآله وزمن ابي بكر وبرهة من
ولاية عمر ثم نهى عنه فادعى انه منسوخ وخالفه جماعة من الصحابة ووافقه قوم وسكت آخرون وقد اضطربت روايات
الجمهور في نسخه سيما في تكرره كما ينبئك مما نقل عن الشافعي وليس حديث منع المتعة على تقدير تسليمه متواترا قطعيا حتى
ينسخ به الكتاب ثم لو كان نسخها لما اشتبه ذلك على الصحابة في زمن خلافة ابي بكر وصدر من خلافة عمر حتى
النهي عنهما وما احسن ما وجد في بعض كتب الجمهور ان رجلا كان يفعلها فقيل له عمن اخذت حلها فقال عن عمر فقالوا
له كيف ذلك وعمر هو الذي نهى عنها وعاقب على فعلها فقال لقوله متعتان كانتا على عهد رسول الله صلى الله عليه وآله وانا
احرمهما واعاقب عليهما فانا اقبل روايته في شرعيتهما ولا اقبل نهيه من قبل نفسه والذي يقلع مادة الشبهة ما
روي في جامع الاصول والنهاية لابن اثير الجزري وتفسير محمد بن جرير الطبري عن ابن عباس رضي الله عنه قال ما كانت المتعة
الا رحمة رحم الله بها هذه الامة ولولا نهي ابن الخطاب عنها ما زنى الا شقي انتهى فالشافعي فيما نقل الشرع عنه انما جاهل
او متجاهل وبهذا انكشف بطلان ما ... وان اولى الكتاب مثل هذا الستر فيجره وقوله لا خلاف فيه بين اكثر العلماء
عبارة ركيكة فقد كفى فيها دعوى الاجماع من العلماء على ذلك فتامل فيه ومنها ان قوله المتعة ليست بزوجة لانها ليست
وارثة الى آخره مدفوع بانا لا نسلم ان المتعة ليست بزوجة وانتفاء بعض الاحكام كعدم الارث لا يقتضي خروجها من
الزوجية لا لغة ولا شرعا كما انه لا يقتضي ذلك في الذميات من القاتلة والناشزة والكتابية ويؤيد هذا ما ذكره
الحنفي في الكشاف في تفسير الآية المذكورة حيث قال فان قيل هل فيه دليل على تحريم المتعة قلت لا لان المنكوحة
المتعة من جملة الازواج اذا صح النكاح انتهى كلامه وبالجملة ان الارث والقسم ونحوهما من الاحكام ليست من لوازم
الزوجية من حيث انها زوجة بل هي تابعة لصفات زائدة على الزوجية كعدم ايصال الضرر الى الزوج وعدم اختلاف
الدين وعدم الانقطاع ولهذا ترى الكتابية والقاتلة والناشزة لا ترث وقد تحقق مما قررناه انه لا متمسك للخصم
في هذه المسئلة سوى نهي عمر كما اعترف به امامهم فخر الدين الرازي في تفسيره وكل ما قيل او يقال من التحليلات لا يكون الا
عن غاية الحيرة والاضطراب وما لا صلاح هفوة ابن الخطاب قال الرازي في تفسيره استدلت الامامية على جواز
المتعة بقوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم ان تبتغوا باموالكم محصنين غير مسافحين الآية فان الابتغاء بالمال يتناول
الموقت كالمؤبد بل هو اشبه بالمراد لانه يطلق على مجرد الابتغاء والمؤبد لا يحل عند الخصام الا ... ثم اورد
عليه نقلا عن ابي بكر الرازي بان المراد بالتحليل في قوله واحل لكم ما وراء ذلكم ما هو المراد في قوله حرمت عليكم امهاتكم
لكن المراد بالتحريم هناك هو النكاح المؤبد لان الله تعالى قال محصنين ولا احصان في المتعة ولقوله تعالى غير مسافحين
والمتعة لا يراد بها الا سفح الماء ولا يطلب فيه الولد ثم اجاب عنه بان المراد احل ما وراء هذه الاصناف المذكورة وهو
شامل للمتعة ولا تلازم بينه وبين مورد التحريم هناك ولم يقم دليل على ان الاحصان لا يكون الا بالمؤبد وغرض
من المتعة سفح الماء بطريق شرعي مأذون فيه فلم قلتم ان المتعة ليس مأذونا فيها فان قضية ان الكلام ...
عمن نهى عنها ان ما ذكر من ان ما عليه الجمهور من الاحاديث ماثورة عن جماعة ثم تعلموا ان الامر تقرر على الحرمة مردود بان
الذين روي عنهم حل المتعة من الصحابة كمولانا امير المؤمنين علي عليه السلام وعبد الله بن عباس وعبد الله بن مسعود وجابر
بن عبد الله وعبد الله بن عمر وعمران بن الحصين وغيرهم فكيف يمكن ان يقال ان باب مدينة العلم مع سائر فقهاء الصحابة لم يعلموا
الحرمة وعلمها عمر بن الخطاب الجبهوت الذي اعترف غاية جهله بان كل الناس افقه منه حتى المخدرات في البيوت مع ان
هولاء صرح ... عليه وهل يقول احد غيران ... بان هولاء مع علو مرتبتهم في العلم ... تقرير الامر على الحرمة ...
ولعمله الا بحكم ... ومنها ان ما ذكر من انه لو كان الامر على ما يذكره الشيعة من ان تحريم المتعة

الزنا بالكسر فجور المرأة ق

اي بعدم كون النكاح منقطعا

سفح ... اي صب

تابع عمر لم يعلم امير المؤمنين عليه السلام في ايام خلافته الى آخره مدفوع بان امير المؤمنين عليه السلام لما رأى اعتقاد جمهور
من سيرة الشيخين وانهما كانا على الحق لم يتمكن من الاقدام على ما يدل على فساد امامتهما لما في ذلك من الشناعة وتقبيح العمل
والفساد منهما وانهما لم يكونا مستحقين لمقامهما وكيف يتمكن من نقض احكامهما وتغيير سنتهما واظهار خلافهما على الجماعة الذين
[illegible] كان السبب في جميع ما فعلاه وتركاه وان امامته عليه السلام مبنية على امامتهما فان فسدت فسدت امامته
بل على هذا ما سمعت من انه عليه السلام نهاهم عن صلوة التراويح الذي ابدعها عمر فاستغاثوا ورفعوا اصواتهم [illegible]
على تكفيره فخوفتهم بالبيوت والحاصل ان امر الخلافة قد ما وصل اليه عليه السلام الا بالاسم دون المعنى وكان عليه السلام
[illegible] مستقصيا في ايام ولايته وكيف يأمن في ولاية الخلاف على المتقدمين عليه وكل من بايعه [illegible] شيعة
[illegible] ومن يرى انهم مضوا على اعدل الامور وافضلها وان غاية امر من بعدهم ان يتبع آثارهم ويقتفي طرائقهم وهذا هو
الوجه في تركه الاخذ بذلك في ايام خلافته وما العجب من ترك امير المؤمنين عليه السلام ما نزل من اظهار [illegible] مذهبه
في كل الجمهور [illegible] فيها وانما العجب من اظهاره شيئا من ذلك مع ما كان عليه من اشراف الفتنة وخوف الفرقة ولذلك
كان عليه السلام يجهر في كل مقام يقوم فيه عليه من فقد التمكن وتقاعد الانصار وتخاذل الاعوان بما ان ذكرنا له كلام
رواه عبيدة السلماني قال وقد استأذنه في قضاء قضاه فقالوا بما نقضي يا امير المؤمنين فقال عليه السلام اقضوا بما كنتم تقضون
حتى يكون الناس جماعة او اموت كما مات اصحابي يعني عليه السلام من تقدم موته من اصحابه والخالصين من شيعته
الذين قبضهم الله تعالى وهم على احوال التقية والتمسك بالتنازع بما اوجبه الله تعالى عليهم التمسك به وهذا واضح فيما
[illegible] ومنها ان استدلاله على كون الشافعي اعلم الناس بالناسخ والمنسوخ بانه كان قرشيا حجازيا عالما بجميع
الناسخ والمنسوخ مردود بان القرشية والحجازية لا يوجب العلم لانه يتحمل عمر وامثاله من قريش واهل الحجاز [illegible] الاشكال
في علمه بجميع الناسخ والمنسوخ مصادرة على المطلوب كما لا يخفى ومنها ان ما ذكره من فتوى مالك بحرمة المتعة صدر
[illegible] غير مسلم كيف وقد نقل عنه القول بحل المتعة صاحب كتاب الهداية في فقه الحنفية والفاضل التفتازاني
الشافعي في شرح المقاصد وغيرهما وغير ذلك نعم ذهب اتباع الحنفية والشافعية والحنابلة وهم الاكثرون [illegible] حرمة ذلك
يوجب الحد والقتل خلاف المتأخرون من المالكية وانكروا الفتوى على ذلك فتدبر ومنها ان ما ذكره من تقليد ابي حنيفة
عبد الله بن مسعود فيه [illegible] ان ابن مسعود كان من القائلين بحل المتعة حتى يلزم من تقليد ابي حنيفة له [illegible]
حل المتعة عنده لجواز ان يكون ساكتا عن ذلك لتقية ونحوه على ان [illegible] ابي حنيفة لصحبة ابن مسعود [illegible]
ونقل عن ابن حجر المتأخر مع انه وضع رسالة الموسومة بخيرات الحسان في بيان احوال ابي حنيفة وفضائله وقصد بها تجليل
[illegible] انه ادرك بعض الصحابة لم يذكر واحدا واحدا من الصحابة التي ادركوا [illegible] ابي حنيفة ادراكه اياهم وورد عليه من ابن
ابن مسعود [illegible] نفيا ولا اثباتا نعم قال بعد الاستقصاء في ذلك قال بعض متأخري المحدثين ممن صنف في مناقب الامام ابي حنيفة
كتابا حافلا الحاصل جزم جماعة من ائمة الحديث بانه لم يسمع عن احد من الصحابة شيئا واحتجوا باشياء منها ان ائمة اصحابه
ابي يوسف ومحمد وابن المبارك وعبد الرزاق وغيرهم لم ينقلوا عنه شيئا من ذلك ولو كان لنقلوه فانه مما [illegible]
[illegible] ومنها ان كل سند فيه انه سمع من صحابي لا يخلو من كذاب [illegible] انتهى كلامه ومنها ان ما ذكره من ان المراد
بقول عمر انهى عنهما انا مخبركم بالنهي [illegible] رسول الله صلى الله عليه وآله [illegible]
[illegible] هذا المعنى [illegible] ومنها ان ما ذكره من ان قول عمر [illegible] رسول الله صلى الله عليه وآله
[illegible] ومن مجرد قوله كانتا على
عهد رسول الله صلى الله عليه وآله [illegible] رسول الله صلى الله عليه وآله [illegible] من مجموع اضافة النهي الى نفسه وقوله كانتا على
[illegible] ذلك ولا ريب انه يفهم من مجموع ذلك ان حكم النبي صلى الله عليه وآله [illegible]

لشدة على غير المعصوم والمرام الظاهر انه قد خرج عن عهدة ما كلفه من رد الكتاب ونجز بعد على علامة ذوي الالباب **قال** المصنف رفع الله
درجته ومنها انه منع من متعة الحج مع ان الله تعالى اوجبها في كتابه انتهى **قال** الناصب خفضه الله اقول متعة الحج جوزها على
وذهب اليه وهم يتقون المتعة ولم يعرض سند روايتهم منعها وان صح فيمكن ان يكون سمع من رسول الله صلى الله عليه وآله شيئا من المسائل
المختلف فيها فلا اعتراض فيه على المجتهدين انتهى **اقول** رواية منع المتعة هي بعينه ما اشتمل على روايته منع المتعتين انه
قال متعتان كانتا على عهد رسول الله صلى الله عليه وآله وانا احرمهما واعاقب عليهما متعة الحج ومتعة النساء فنسب تحريمهما الى نفسه دون الامر ولم يقل انه يحكى ان
يكون سمع من رسول الله صلى الله عليه وآله شيئا بل نوع ذلك بامر من الله اضاف التحريم فيهما الى نفسه ولو كان سمع من رسول الله شيئا
ذلك لكان الرواية عنه صلى الله عليه وآله وسلم ابلغ في الانتهاء والانزجار مع ان قوله كانتا على عهد رسول الله صلى الله عليه وآله
يكذب ذلك اذ معه كما قال المرتضى قدس سره ان ذلك كان الى ان مات **قال** المصنف رفع الله درجته ومنها قضية الشورى
وقد ابدع فيها امورا فانه خرج بها عن الاختيار والنص جميعا وحصرها في ستة وذم كل واحد منهم بان ذكر فيه طعنا لا يصلح معه
للامامة ثم اهل بعد ان طعن فيه وجعل الامر الى ستة ثم الى اربعة ثم الى واحد وصفه بالضعف والقصور وقال ان اجتمع علي
عثمان فالقول ما قالاه وان صاروا ثلثة فالقول الذين فيهم عبد الرحمن بن عوف وذلك لعلمه بان عليا وعثمان لا يجتمعان وان
عبد الرحمن لا يكاد يعدل بالامر عن ختنه وابن عمه وانه امر بضرب اعناقهم ان تاخروا عن البيعة فوق ثلثة ايام وامر بقتل من خالف
الاربعة منهم او الاثنين الذين ليس فيهم عبد الرحمن روى الجمهور ان عمر لما نظر اليهم قال قد جاءني كل واحد منكم يهز عفريته يرجو ان يكون
اما انت يا طلحة او لست القائل ان قبض النبي لننكحن ازواجه من بعده فما جعل الله محمدا صلى الله عليه وآله احق ببنات عمنا
فانزل الله فيك وما كان لكم ان تؤذوا رسول الله ولا ان تنكحوا ازواجه من بعده ابدا واما انت يا زبير فوالله ما لان قلبك يوما
ولا ليلة وما زلت جلفا جافيا مؤمن الرضا كافر الغضب يوما شيطان ويوما رحمان شحيح واما انت يا عثمان والله لروثة
خير منك ولئن وليتها لتحملن بني ابي معيط على رقاب الناس ولئن فعلتها لتقتلن ثلث مرات واما انت يا عبد الرحمن فانك
رجل عاجز تحب قومك جميعا واما انت يا سعد فصاحب عصبية وفتنة ومقنب وقتال لا تقوم بقرية لو حملت امرها واما
انت يا علي فوالله لو وزن ايمانك بايمان اهل الارض جميعا لرجحهم فقام علي عليه السلام موليا يخرج فقال عمر والله اني لاعلم مكان الرجل
لو وليتموه امركم حملكم على المحجة البيضاء قالوا من هو قال هذا المولى من بينكم ان ولوها الاجلح سلك بكم الطريق قالوا فما يمنعك
ذلك قال ليس الى ذلك سبيل قال له ابنه عبد الله بن عمر فما يمنعك قال اكره ان اتحملها حيا وميتا وفي رواية لا اجمع لبني هاشم
بين النبوة والخلافة فكيف يصف كل واحد منهم بوصف قبيح كما ترى زعم انه يمنع من الامامة ثم جعل الامر فيمن يصفه
واي تقليد اعظم من الحصر في ستة ثم تعيين من اختاره عبد الرحمن بن عوف والامر بضرب رقاب من خالف منهم وكيف امر بضرب
اعناقهم ان تاخروا عن البيعة اكثر من ثلثة ايام ومن المعلوم انهم لا يستحقون ذلك لانهم ان كلفوا ان يجتهدوا آراءهم في اختيار
الامام وربما طال زمان الاجتهاد وربما نقص بحسب ما يعرض فيه من العوارض فكيف يسوغ الامر بالقتل اذا تجاوزت الثلثة
بقتل من يخالف الاربعة ومن يخالف العدد الذي فيه عبد الرحمن وكل ذلك مما لا يستحق به القتل ومن العجب اعتذارهم عن ذلك
بان المراد بالقتل اذا تاخروا على طريق شق العصا وطلبوا الامر من غير وجهه فان هذا بخلاف الظاهر لان الامر اذا شقوا العصا
وطلبوا الامر من غير وجهه فمن اول يوم وجب قتالهم انتهى **قال** الناصب خفضه الله اقول ان امر شورى دل على كمال
تقوى عمر وخوفه من الله تعالى لانه احتاط فيه كمال الاحتياط وحاصل حكاية الشورى كما ذكره ارباب الصحاح ان عمر لما جرح
قال له الناس استخلف فقال انا لا احمل هذا الامر حيا وميتا ادعو هؤلاء النفر الستة كلهم من قريش وقد جمعوا شرايط الخلافة
وقد علمت ان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم مات وهو عنهم راض فانا اجعل هذا الامر بينهم وهذا من كمال الاحتياط وعدم
الاغراض الخاصة ونظره مصلحة العامة بلا غرض لنفسه واما ما ذكر انه ذكر معايب كل واحد بالامور القادحة في
حضورهم فهذا باطل لا شك فيه وصاحب هذه الرواية جاهل بالاخبار كذاب لا يعلم الوضع فان وضع الاخبار ينبغي ان يكون

نشت

جعفر آل طه بری ... شماع نعل مراد

شیه رفتن ... مراد — مغشته شم کرفتن مراد

نور ... مراد
عفت ... مراد
... مراد

رجل م

ايراد اسئلة الا موضوعة ووضوح وضع هذا الخبر اظهر من ان يخفى على احد فان عمر رضي وهؤلاء كانوا اكابر قريش واقرانه قبل
الاسلام في [illegible] وشتمهم عند الموت وهو يريد استخلافهم وهل الزبير وهو شيخ المهاجرين يجسر ان يقول عمر انه جلف جاف
بويع الخلافة لكن سعد كذا وهذا معلوم من اطوار الصحابة وحكايته اظهر انه من الموضوعات والله اعلم ولقد سألت عن الشيخ برهان الدين
ابن ابرهيم البغدادي في تبريز سنة قدم تبريز عن هذا وذكرت ذلك له والشيخ المذكور كان استاذ الشيعة وامامهم في
بلده بغداد وقال هذا كذب صريح بل الحق ان عمر قبل ان يجرح بايام قال لي [illegible] يوما فقال له ابن عباس في الخلوة فلان يا
امير المؤمنين قد ذهب عمرك وانا متفكر في هذا الامر وليها من فقال ابن عباس اين انت من عثمان قال اخاف ان يحمل
بني ابي معيط على رقاب الناس ثم لم تنشب العرب ان يضربوا عنقه والله لو فعلت لفعل ولو فعل لفعلوا فقلت له اين انت من طلحة قال
ذو البأو من زهو قلت اين انت من الزبير قال شجاع جاف قلت اين انت من سعد قال صاحب عسكر ولا يصلح للخلافة قلت
اين انت من عبد الرحمن فقال ضعيف قال قلت اين انت من علي بن ابي طالب قال ذو دعابة واذن يحملهم على الحق الذي لا يطيقونه ثم ما مر
عليه اسبوع حتى ضربه ابو لؤلؤة هكذا سمعت منه ثم بعد هذا رايت في الاحكام السلطانية لاقضى القضاة الماوردي
ذكر مثل ما سمعته من الشيخ برهان الدين البغدادي ثم ان الوجه في صحة ما ذكره انه لم يذكر المعايب القادحة للامامة مع
ان مراده [illegible] الناس قد ذكر ما كان من العيوب ولو صدق فلا اعتراض على عمر ولا على ما ذكر من آثار الخلافة على علي عليه السلام
[illegible] الخبر بل هو قريب من التنصيص وذلك في خلافته من هذا الكلام ظاهر فلا اعتراض عليه واما ما ذكر من
[illegible] ثم الاربعة ثم ان هذا من اجتهاداته في اختيار الامام والامر اليه ولا اعتراض عليه واما ما ذكر من القتل
بعد ثلثة ان لم يتفقوا الامر فهذا من باب التوعيد والتهديد وشدة الاهتمام بعدم التاخير لان التاخير كان مظنة
قيام الفتن [illegible] الحوادث والجواب [illegible] قاضي القضاة بان الامر بالقتل اذ طلبوا الامر من غير وجهه وعلى طريق شق العصا
[illegible] وما اعترض عليه بقوله اذ شقوا العصا فطلبوا الامر من غير وجهه من اول يوم وجب قتلهم فلا معنى لتشق العصا
[illegible] بعد الثلثة فان الثلث ان كانت من عند الامام السابق فمن خالف وطلب الامر من غير وجهه في الايام الثلثة يحكم عليه
[illegible] وقت الشورى باق [illegible] يرجع واما بعد الثلثة فقد طال الامر وحتم طلب الامر لا من وجهه انتهى

اقول

[illegible] من جوابات الاقلات من جملة الرواية التي ذكرها الناصب في حكاية الشورى وصحة قول عمر انه لا احمل هذا الامر حيا
وميتا وهذا كان مذكورا فيما رواه المصنف ايضا في وجه امتناع عمر من تعيينه لعلي عليه السلام بالخلافة واعترض عليه هناك
[illegible] تقليده لغيره من الحصر في الستة ثم تعيين من اختاره عبد الرحمن [illegible] والناصب [illegible] نعم في هذا المقام
[illegible] عليه واما ثاني الاقلات مما ذكره من ان صاحب هذه الرواية جاهل بالاخبار كذب [illegible] جاهل عن شهرة الخبر
[illegible] نعم [illegible] الجهلاء علم الوضع [illegible] فان وضع الحديث مما لا يعلمه الا الناصب واصحابه النصب وضع الحديث في
[illegible] سلفهم المتسمين باهل السنة [illegible] ان قاضي القضاة الذي يتعصب لعمر بكل تكلف وتعسف اعلم بالاخبار من هذا
الجاهل ولو كان يجد سبيلا الى تكذيب ما رواه المصنف كان هو اولى به وقد ذكر ابن قتيبة في كتاب السياسة ما يقرب
من هذه الرواية وفيها عد عيوب الجماعة مشافهة واما ثالث الاقلات ما نقله الناصب عن برهان الدين البغدادي وزعمه
انه من الشيعة ونسب اليه رواية المخترعة فليس هو عند الشيعة بمعروف ولا اثر واين كان الشيعة في زمان الناصب
[illegible] شدة التقية خصوصا في تبريز الذي كان تحت سلطنة اليزيدية البايندرية من تركمان ديار بكر يظهرون
التشيع ويباحثون اهل السنة في المسائل الخلافية واقوى ما يدل على شدة تعصب هذا الشقي وبغضه لامير المؤمنين عليه السلام
انه انما اتى بالرواية المخترعة لعدم رضاه بالرواية التي ذكرها المصنف قدس سره لان ما رواه المصنف كان خاليا عن ذكر عيب
[illegible] [illegible] تنكر [illegible] ان ينسب الى علي عليه السلام ان يخترع رواية يكون فيها تخفيف اعظم عيوب الخمسة واشتد اعظم عيوبهم
[illegible] العيب بما يشبه منها الدعابة ولا كلفة التأسي بالاطلاق ثم لما [illegible] اشد نصبه وما اقرب حياء وسوء كلامه

شديد نصب خصصه الله بالتكذيب في الرواية ولم يكتف بذلك الى ان نسبها الى ابن عباس وكيف يتصور من ابن عباس ابن عم
علي عليه السلام وتلميذه العارف بحقه ان يذكر في معرض استحقاق الخلافة عثمان وطلحة والزبير وغيرهم قبل علي عليه السلام ثم لو
قنع الناصب بذلك حتى ضمن تلك الرواية ذكر كرامة لعمر بالاخبار بما بعد موته واما رابعا فلانا لو سلمنا الرواية فلنا ان
نقول اذا علم عمر قبل موته بسبع ايام ما يؤول اليه خلافة عثمان من القتل والفساد بحيث اقسم بالله تعالى لو استخلفه لو فعل وقرابة(؟)
لو فعلت لفعل الى آخره كيف صح منه جعل الامر شورى بينه وبين غيره مع ظهور احتمال وقوع قرعة الامامة من بينهم عليه
كيف جاز له ان يرضى بوصول الخلافة الى طلحة مع وصفه اياها بالزهو والتكبر على وجه استعاذ منه بقوله نعوذ بالله من زهوه
وقد علم بما قررناه ان ما اتى به الناصب بعيد ذلك من حمل اجتهاد تصويب الجماعة على ارادة الناصب يشتمل بعضه فيما ذكره
من ان في الرواية اشارة الى رغبة عمر في خلافة علي عليه السلام تمحل وتكلف فالاعتراض في كلا المقامين وارد واما ثانيا
فلان ما ذكره من ان ترتيب الستة ثم الاربعة من اجتهادات عمر في اختيار الامام وامر السيف لاعتراض عليه معنى لان
الكلام ليس في مجرد ترتيب الستة والاربعة بل في امرين احدهما الحيلة التي قصدها عمر في ذلك لاخراج [illegible] علي عليه السلام
عن الخلافة على كل تقدير من تلك التقادير وثانيهما ان ذلك الترتيب المخصوص يحتمل تعيين الخليفة على الوجه [illegible] مكذب ومن
عمر [illegible] من كراهة تحمل الخلافة حيا وميتا وكيف يتحمله ميتا ايضا وقد جعلها شورى بسبب كل شيء بعد يوم السقيفة
من خروج من خرج على علي عليه السلام من الناكثين والقاسطين والمارقين بل المسلمون الى الآن ما تخلصوا من شؤم امر
لا يخفى انه نظير في هذا المقام التعرض لجواب الامرين لا من هذا الناصب ولا من قاضي القضاة واما سادسا فلان ما ذكره من
ان حكم عمر بالقتل بعد الثلث كان من باب التوعيد والتهديد مدفوع بانه لو جاز تاويل الحكم الصريح بضرب العنق وتقرير الامر
الواقع في امثال ذلك الكلام بالتهديد والتوعيد لارتفع الامان عن الدلالات وانفتح باب الضلالات ولجاز مثل هذا التاويل في
كلام الله المبين واحاديث سيد المرسلين فيخرج القرآن والحديث عن ان يكونا دليلا للمحقين وحجة على المبطلين ومن [illegible]
في كلام قاضي القضاة ولقد احسن الفاضل النحرير رشيد الدين الوطواط الخوارزمي الحنفي في بعض رسائله الذي ذكر فيه
كلام بعض الفضلاء فانه لما اجاب بعضهم عن بعض كلامه بتمحلات وتكلفات لا يتحملها العبارة قال [illegible] فوق ما
هو يعلم الضمائر ويعرف السرائر ان العبارة [illegible] وليس لي وهذا التوقف الذي وقفت فيه الآن تكلم على صريح كلامه [illegible]
فيه من خطر ببالي [illegible] وقد [illegible] وتبين انتهى كلامه واما سابعا فلان ما ذكره في توجيه تعيين الايام الثلثة
لحاصل كلام قاضي القضاة بل هو حقيقة في مرتبة اصل كلام عمر اذ يتوجه عليه انه من اين علم ان في انشاء الايام الثلثة
للمشاورة باق وبعدها لو بساعة يبطل الامر ولا يبقى وقت المشورة وهل هذا الا رجما بالغيب ومنافيا لكلام [illegible] من انهم
يحكمون باجتهاد عائشة وطلحة ومعوية ويعذرونهم بل يثيبونهم في خطائهم ويحكمون ببغيهم على علي عليه السلام بمجرد
عدم توقعهم [illegible] ستة اشهر وما يترتب منه على خطائهم وههنا لا يعذرون عليا عليه السلام وغيره في عدم [illegible]
لتعيين مستحق الخلافة فوق ثلثة ايام وما هذا الا تحكم منه محض لا يليق قال المصنف رفع الله درجته ومنها انه ابدع
في الدين ما لا يجوز مثل التراويح ووضع الخراج على السواد وترتيب الجزية وكل هذا مخالف للقرآن والسنة لانه تعالى جعل
الغنيمة للغانمين والخمس لاهل الخمس والسنة نطقت بان في الجزية على كل حالم دينارا وان الجماعة لا تجوز في النوافل
اجاب قاضي القضاة بان قيام رمضان جاز ان يفعله النبي صلى الله عليه وآله وسلم ثم تركه واعترض المرتضى
بانه لا شبهة في ان التراويح بدعة لان رسول الله صلى الله عليه وآله قال ايها الناس ان الصلوة بالليل في شهر رمضان من
النافلة جماعة بدعة وصلوة الضحى بدعة الا فلا تجتمعوا ليلا في شهر رمضان في النافلة ولا تصلوا صلوة الضحى فان قليلا في سنة
خير من كثير في بدعة الا وان كل بدعة ضلالة سبيلها الى النار وخرج عمر في شهر رمضان ليلا فرأى المصابيح
فقال ما هذا فقيل له ان الناس قد اجتمعوا لصلوة التطوع فقال بدعة ونعم البدعة فاعترف كما ترى بانها بدعة وقد شهد

شش بر گفته مکرر در عراق(؟)

وكل بدعة ضلالة وسأل اهل الكوفة من امير المؤمنين عليه السلام ان ينصب لهم اماما يصلي بهم نافلة شهر رمضان
فزجرهم وعرفهم ان ذلك خلاف السنة فتركوه واجتمعوا لانفسهم وقدموا بعضهم فبعث اليهم ابنه الحسن فدخل عليهم
ومعه الدرة فلما راوه تبادروا الابواب وصاحوا واعمراه وقيام شهر رمضان ايام الرسول صلى الله عليه وآله كانت
تكون على سبيل الانفراد وانما انكرنا الاجتماع على ذلك وبدعته وجعل به حجر ولو كان كذلك لم يقل عمر انها بدعة وهذه
بدع بعض ما رواه الجمهور فان كانوا صادقين في هذه الروايات كيف يجوز الاقتداء بمن طعن فيه الجمهور الطاعن وان كانوا
كاذبين فالذنب لهم وللذين عليهم وعلى من يقلدهم حيث عرفهم وعرف كذبهم ونسبوا ولايتهم الى الجنة وجعلوهم واسطة بينهم
وبين الله تعالى انتهى **قال** الناصب خفضه الله اول ما ذكر من مطاعنه في هذا الفصل ثلثة اشياء الاول انه ابدع في الدين
مثل التراويح والجماعة انما يكون في الفريضة فنقول قد ثبت في الصحاح عن زيد بن ثابت ان النبي صلى الله عليه وآله
اتخذ حجرة في المسجد من حصير فصلى فيها ليالي حتى اجتمع اليه ناس ثم فقدوا صوته ليلة وظنوا انه قد نام فجعل بعضهم يتنحنح
ليخرج اليهم فقال ما زال بكم الذي رايت من صنيعكم حتى خشيت ان يكتب عليكم ولو كتب عليكم ما قمتم به فصلوا ايها الناس
في بيوتكم فان افضل صلوة المرء في بيته الا الصلوة المكتوبة وعن ابي هريرة كان رسول الله صلى الله عليه وآله يرغب في قيام
رمضان من غير ان يامرهم فيه بعزيمة فيقول من قام رمضان ايمانا واحتسابا غفر له ما تقدم من ذنبه فتوفي رسول الله صلى الله
عليه وآله والامر على ذلك ثم كان الامر على ذلك في خلافة ابي بكر وصدرا من خلافة عمر وعن ابي ذر رضي الله عنه قال صمنا مع
رسول الله صلى الله عليه وآله فلم يقم بنا شيئا من الشهر حتى بقي سبع فقام بنا حتى ذهب شطر الليل فقلت يا رسول الله لو
نفلتنا قيام هذه الليلة فقال ان الرجل اذا صلى مع الامام حتى ينصرف حسب له قيام ليلة فلما كانت الرابعة لم يقم بنا حتى
بقي ثلث الليل فلما كانت الثالثة جمع اهله ونساءه والناس فقام بنا حتى خشينا ان يفوتنا الفلاح يعني السحور ثم لم يقم بنا
بقية الشهر هذه الاخبار كلها في الصحاح وهذا يدل على ان رسول الله صلى الله عليه وآله كان يصلي التراويح بالجماعة احيانا
ولم يداوم عليها مخافة ان يفرض على المسلمين فلم يطيقوا فلما انتفى هذه المخافة جمعهم عمر وصلى التراويح واما قوله انه قال عمر
انها بدعة وكل بدعة ضلالة فنقول البدعة قد يقال ويراد بها الامر الذي ابتدع في الدين مما يخالف قواعد الشريعة واصوله
الموضوعة المعينة عند اهله وهذه البدعة ضلالة وقد يقال ويراد بها ما ابتدع من الاعمال التي لم يكن خصوصها في زمان
رسول الله صلى الله عليه وآله وان كانت موافقة للقواعد ماخوذة من الاصول الشرعية التي تقرر في زمانه مثل [illegible]
بدعة مستحبة وان لم يكن في زمن رسول الله صلى الله عليه وآله لان اصله وهو الاعلان بالاذان وتشهيره ماخوذ من استحباب
الشرع وموافق للاصول الدينية وهذه البدعة قد تكون مستحبة وقد تكون مباحة كما صرح به العلماء فقول عمر نعمت
البدعة هذه لانه لم يستقر امرها في زمان رسول الله صلى الله عليه وآله وهذا الاتيان في كونها معمولة في بعض الاوقات فابدع
[illegible] عن قاضي القضاة واما ما ذكره ان امير المؤمنين علي عليه السلام منعه في ايام خلافته في الكوفة فان
صح ذلك يؤدي اجتهاده الى المنع لان المقام مقام الاجتهاد ولا اعتراض على المجتهد اذا خالف مجتهدا اخر الثاني انه
وضع الخراج ورسول الله صلى الله عليه وآله لم يضع الخراج والجواب ان الخراج انما يوضع على الاراضي التي فتحت عنوة ولم
يكن في زمان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم مدينة من المداين صلحا لان اسلم اهلها او فتح عنوة فلما اراد عمر وضع الخراج
بتقريرهم ثم فتح بلاد كسرى وكان عمل الملوك فيها الخراج اقتضى راية الخراج فشاور الاصحاب فاجمعوا عليه فجعل الخراج
باجماع وكان امير المؤمنين علي عليه السلام من اهل ذلك الاجماع ولم يقدر احد ان يروي ان امير المؤمنين عليه السلام اعترض على عمر
في وضع الخراج بل رضي به ولو كان غير صالح لكان يعترض عليه كما اعترض عليه في حد الحامل والمجنون وايضا عمل به امير المؤمنين
عليه السلام في زمان خلافته واخذ الخراج من سواد العراق ولو كان باطلا لما اخذه ولرده وكذا اخذه ساير خلفاء
الاسلام وعلماء الدين بالخراج وعمل الناس عليه بالخراج وهو الامر الذي مر عليه جميع المجتهدين وائمة الاسلام مقرر ومستمر

وايده بالقرآن في قوله تعالى ام تسالهم خرجا فخراج ربك خير وهو خير الرازقين قبل الدليل بالخراج ثم جاء النبي الامر [illegible]
سواء الحق بعد بوله تعيين على امام الاسلام والملهم بالصواب في كل مقام الثالث انه ابدع ترتيب الجزية والسنة نبوية في
ان الجزية على كل حالم دينارا انا الجواب ان النبي صلى الله عليه وآله اخذ من اهل اليمن من كل حالم دينارا على مقدار وسعهم
الجبل قال بعثني النبي صلى الله عليه وآله الى اليمن فامرني ان آخذ من كل حالم دينارا وهذا لا يدل على نفي الزيادة نفي امرها
للامام وربما كان اهل اليمن فقراء اخذ منهم اقل الجزية وامثال هذه مما لا طعن فيه لان هذه سيرة خلفاء الراشدين بعد النبوة
فهذا ولو كان الامر على خلاف السنة لما فعله الخلفاء الراشدين بعده سيما امير المؤمنين علي عليه السلم والا كان يقدح في
علي ايضا واما ما ذكر من مطاعن عمر رواه الجمهور فان اراد بالجمهور اصحابه فلا يبعد ان يكون صادقا وان اراد به اهل
فلم ير واحد من العلماء من اهل السنة والجماعة طعنا في عمر وما ذكر من المطاعن فقد عرفت جواب كل واحد على وجه يرتضيه كل
عاقل مؤمن وسيظهر لك ان مناقب الفاروق جمة وصحيحة ثابتة والحمد لله على ذلك ثم بعد هذا يشرع في مطاعن عثمان بن عفان
ونحن قبل المطاعن على وضعنا نذكر شيئا من مناقبه رضي الله عنه فنقول امير المؤمنين عثمان بن عفان بن ابي العاص بن امية
بن عبد الشمس بن عبد مناف يتصل نسبه بنسب رسول الله صلى الله عليه وآله في عبد مناف وكان في الجاهلية من
قريش وصناديدها صاحب الاموال الجمة والعشائر الوافرة اسلم في اوائل البعثة وهو من اهل السابقة في الاسلام ومن
المهاجرين وزوجه رسول الله صلى الله عليه وآله ابنته رقية وهاجر الى الحبشة ثم هاجر الى المدينة وبذل امواله في
سبيل الله تعالى فهو صاحب الهجرتين ومصلي القبلتين وزوج النورين فانه لما توفي رقية زوجه ام كلثوم بنت رسول الله
صلى الله عليه وآله واتفق جميع اهل الاعصار ان هذه فضيلة لم يحصل لاحد من اولاد آدم ان يجتمع عنده بنتي نبي سيما بنتي
سيد الانبياء صلى الله عليه وآله وسلم ثم لما هاجر رسول الله صلى الله عليه وآله هاجر عثمان من الحبشة الى المدينة وبذل
امواله في سبيل الله وروى في الصحاح عن طلحة بن عبيد الله قال قال النبي صلى الله عليه وآله لكل نبي رفيق ورفيقي في الجنة عثمان
وعن عبد الرحمن بن خباب قال شهدت النبي صلى الله عليه وآله وهو يحث على جيش العسرة فقام عثمان فقال يا رسول الله علي مائة
بعير باحلاسها واقتابها في سبيل الله ثم حض فقام عثمان فقال علي مائتا بعير باحلاسها واقتابها في سبيل الله فانا رايت
رسول الله صلى الله عليه وآله ينزل عن المنبر وهو يقول ما على عثمان ما عمل بعد هذه وعن عبد الرحمن بن سمرة قال جاء عثمان
الى النبي صلى الله عليه وآله بالف دينار في كمه حين جهز جيش العسرة فنثرها في حجره فرايت النبي صلى الله عليه وآله يقلبها
ويقول ما ضر عثمان ما عمل بعد اليوم مرتين وعن انس قال لما امر رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ببيعة الرضوان كان عثمان
رسول الله صلى الله عليه وآله الى مكة فبايع الناس فقال رسول الله صلى الله عليه وآله ان عثمان في حاجة الله وحاجة رسوله
فضرب باحدى يديه على الاخرى فكانت يد رسول الله صلى الله عليه وآله لعثمان خيرا من ايديهم لانفسهم والاخبار في فضائله
قد ذكرنا اليسير منه ثم نشرع في دفع المطاعن التي رواه هذا الرافضي الشاعر عن شيوخه الضالين على دابه انتهى اقول
التماس عن الاحاديث في معرض الجواب عن الطعن الاول من مطاعن امامه يتوجه عليه ان تلك الاحاديث مع [illegible]
حجة على الخصم لا دلالة لها على مدعاه اما ما روى عن زيد بن ثابت في قوله افضل صلوة المرء في بيته الا الصلوة المكتوبة
مؤيد لما ذكره المصنف قدس سره من ان الجماعة انما تجوز في صلوة الفريضة لانه يدل [illegible] على انه صلى الله عليه وآله
كان يصلي تلك النافلة في المسجد [illegible] جماعة من الناس ثم اختار الخلوة في [illegible]
لا انه كان يصلي جماعة فلا دلالة [illegible] الانفراد بالصلوة [illegible] على اداء الصلوة في البيوت دون المسجد [illegible]
وكذا الحال فيما روى عن ابي هريرة فلا دلالة له اصلا على ايام نوافل رمضان واشتماله على الاجتماع فيها [illegible] قوله
في خلافة ابي بكر وصدرا من خلافة عمر صريح في ان امر نوافل رمضان كان على انهم ينفردون في خلافة ابي بكر وصدرا
ولما فعلت جماعة في اثناء خلافة عمر [illegible] ولظهور انه لو كان مراده ان تلك النافلة كانت تفعل جماعة [illegible]

تمام صاحب [illegible]

[illegible]

بل الواقع الذي

جماعة ثم معنى انه لم يكن يفعل الى عصر خلافة عمر جماعة فأمر بعد ذلك بفعلها جماعة وهذا عد من جملة بدعه وكذا الكلام في حديث
ابن زيد فان اقوى ما يتوهم منه دلالته على فعله النافلة جماعة قوله ثم تبادر قوله اذا صلى الرجل مع الامام ولا دلالة فيه
على ذلك من جهة الوضع اما الاول فظاهر واما الثاني فلانه لا يجوز ان يكون المراد من قوله ونفلنا قيام هذه الليلة
بالنافلة جماعة يحسب عند الله ويثاب بها اجابه صلى الله عليه وآله بان الرجل اذا صلى الصلاة اليومية مع الامام
حسب له قيام ليلته ايضا وان لم يفعل معه وقد علم بما ذكرنا ان قوله وهذا يدل على انه صلى الله عليه وآله وسلم
يصلي صلاة التراويح بالجماعة احيانا الى آخره ممنوع بل يدل على انه صلى الله عليه وآله كان يصلي نافلة على وجه الجماعة
في المسجد دون الجماعة ولم يداوم على الاجتماع اللازم من الصلاة في المسجد غالبا بل كان يصلي غالبا في بيته لئلا يشتبه
على الناس فعلها مجتمعة بفعلها جماعة ثم الناصب مطالب ببيان ما ادعاه من انه صلى الله عليه وآله لم يداوم
عليها لمخافة ان يفرض على المسلمين فان كون عدم المداومة لاجل ذلك دون غيره يحتاج الى دليل واما قوله فلما
زالت هذه المخافة جمعهم عمر وصلى التراويح فمدخول بانه لو كفى انتفاء المخافة فهو اخو صلوة نافلة يصلونها جماعة احيانا
لكان ينبغي ان يفعلها جماعة لجاز في كل صلوة نافلة لانتفاء الخوف عن الكل بعد وفاة سيد المرسلين صلى الله عليه وآله وسلم
مع قصور عمر في الاكتفاء بما قدمناه واما تقسيمه البدعة الى ما هو ضلالة وغيرها فتفصيل الكلية المروية عن النبي
صلى الله عليه وآله اولا على تقدير تسليمه لا يجدي له ولا لهم نفعا لظهور ان الجماعة في نافلة رمضان امر لم يأت النبي به فان الاصل
الشرعي هو اختصاص الجماعة بالصلوة المكتوبة ولهذا ترى ان احدا من اهل الاسلام لم يفعل شيئا من النوافل جماعة سوى
اهل السنة الذين يصلون بخصوص هذه النافلة جماعة متابعة لعمر وايضا ما رواه المرتضى عن النبي صلى الله عليه وآله
من النهي عن ذلك وكونها من البدعة المنهي عنها واما قوله فاندفع اعتراض المرتضى عن قاضي القضاة ولا ادري انه
مبني على اي مقدمة من مقدماته الواهية وكيف يندفع اعتراض المرتضى عن قاضي القضاة بمجرد ما اتى به الناصب من تقسيم
البدعة الى قسمين او باحتمال ان النبي صلى الله عليه وآله وسلم فعل ذلك جماعة احيانا مع ان المرتضى قدس سره قد
استدل على النهي عن ذلك بقول النبي صلى الله عليه وآله فلا تجمعوا ليلة شهر رمضان من النافلة ثم تعقيبه لما يليه
بدعة وكل بدعة ضلالة فلا يصير الى التسليم ورود الطعن او بارتكاب منع صحة ما نقله المرتضى قدس سره من الحديث
الثابت عند الفريقين واما ما ذكره في توجيه منع امير المؤمنين عليه السلام فلا يخفى وهنه على المؤمنين ومن غرائب
مخيم القوم ما ذكره شمس الدين الكرماني في شرحه للبخاري حيث قال في قيام رمضان سنة عمر بدعة لقوله صلى الله
عليه وآله اقتدوا باللذين من بعدي ابي بكر وعمر انتهى واقول لو صح هذا الحديث وكان شاملا لما ابدعه ايضا لوجب الاقتداء بهما
في خلافهما في جميع الاحكام المحكمة من كتاب الله وسنة نبيه صلى الله عليه وآله وبطلانه ظاهر وايضا قد ظهر اختلاف كثير
بين ابي بكر وعمر ويلزم ان يكون الناس مأمورين بالعمل المختلفين وذلك لا يليق من الشارع امر به وايضا لو صح هذا الحديث
لكان شاهدا على امامتهما ولما وقع ما وقع من النزاع بين الصحابة في تعيين الامام بعد النبي صلى الله عليه وآله وقد وقعت كثرت
لما احتاج ابو بكر في منازعة الانصار الى الاحتجاج عليهم بكونه من عشيرة رسول الله صلى الله عليه وآله وقومه وما اشركه
ولكان يقول يا معشر الانصار قد امركم رسول الله صلى الله عليه وآله وغيركم من الاقتداء بي فليس لكم مخالفة رسول الله صلى الله
عليه وآله ومن البعيد غاية البعد ان يعلم [illegible] كان مع وجود حجة مثل هذه الحجة لا يتمسك بها ويتمسك بالضعيف فظهر ان ابا بكر وعمر كما
وضع [illegible] ليطرق بهذا التحريف في اذهانهم ولعل ما قال صلى الله عليه وآله وسلم اقتدوا باللذين من بعدي ابا بكر وعمر بالنصب
على النداء [illegible] ان يكونا مأمورين بالاقتداء واللذان بعد النبي صلى الله عليه وآله كتاب الله وعترته كما ذكر في الخبر المشهور ويحتمل
ان يحمل ان يكون المعنى اقتدوا ابو بكر وعمر باللذين من بعدي كتاب الله وعترته [illegible] من كلام الشيخ الاجل ابن بابويه رحمه الله
في كتاب عيون اخبار الرضا ان الرواية قد وردت على طبق هذين الاحتمالين فتأمل هذا وان ما ذكره في الجواب عن الطعن

نفيه ان ما ذكره ولا من ان الخراج انما يوضع على الارض التي فتحت صلحاً يقتضي عدم صحة وضع الخراج على السواد كما ذكره [illegible]
على عمر لانها فتحت عنوة لا صلحاً فكيف يتأتى للناصب بعد ذلك الحصر تصحيح ما فعله عمر من اخذ الخراج عن السواد بقوله ثبت انه في
كسرى وكان عمل الملوك بينها الخراج فتقضي ابقاء الخراج الى آخره وبالجملة ففي كلامه اضطراب ظاهر يدل على اختلال ذهنه و
ظلامه وبحثه وتحيره كما لا يخفى واما امير المؤمنين علي عليه السلام فانما امضى ذلك لما افضى الامر اليه لانه لم يمكنه تغيير احكام
المتقدمين عليه والحكم بما عنده كما عرفت قبيل ذلك في التراويح مع حصول رضا اهل السواد بذلك الى ايامه عليه السلام
تدريجا واما ما اشار اليه الناصب من دعوى حصول الاجماع على ما رآه عمر في امر الخراج فهو ممنوع وهل هو الا حصول الاجماع
السكوتي من فلتاته وهما بينه ولا حجة فيه واما ما ذكره في الجواب عن الثالثة فهو مدفوع بمثل ما ذكرنا في الجواب عن
الثاني وتفصيل الكلام في المقام يطلب من مبسوطات كتب اصحابنا الاعلام ايدهم الله تعالى الى يوم القيام واما ما اورده
من الترديد بقوله فان اراد بالجمهور اصحابه الى آخره ففيه ترديد قبيح لظهور ان الجمهور يراد به الجماهير الكثيرة من الجمهور ثم
لم ينقل احد منهم وانه مما يشتمل على الطعن عن احد من رواة الشيعة وايضا اذا الشيعة من ذلك ما نقله من وسعة
بالقلة والشذوذ ونعم ما قيل ان المكذوب لا حافظة له ثم ان اراد بقوله ان اهل السنة والجماعة لم يرووا الطعن فيه
لم يرووا ما تصدر به الطعن على عمر فهو مسلم ولكن لا يفيده كما لا يخفى وان اراد انهم لم يرووا حديثا يدل على الطعن فهو
ظاهر البطلان وقد ذكر المصنف هيهنا روايات دالة على الطعن في عمر حسبما صححها الكل اسلاف اهل السنة لكن لم
فهم لم يفهموا قصد دلالتها على الطعن فرووها وذكروها في كتبهم ولما نبههم علماء الشيعة بما فيها من الطعن
اضطروا مع ذلك الى اعمال كل حيلة فتارة ارتكبوا التاويل الطويل وتارة تكلفوا التخصيص العليل واخرى اولوا [illegible]
بالقال والقيل واما ما ذكره في جواب كل واحد من الروايات فقد تكلمنا على كل منها بما يشفي قلوب المؤمنين ويحرق
كل ما ذكره مسلمين والحمد لله تعالى على هذا واما ما ذكره الناصب من الروايات مستدلا بها على فضيلة عثمان فهي روايات جارية
طريقته ولم ينقلها احد من اصحابنا اعلم ان ما قاله لا يستدل في مطاعن عثمان وعمر بحديث الا اذا ساعد عليه الخصم فكيف
ذلك الجدال في الحجة بموضوع الزام الامامية ثم تحقيق نسب عثمان ليس على ما زعمه الناصب [illegible] من اصحابه
بطريق علماء اهل البيت وغيرهم ان بني امية ليسوا من قريش وكان لعبد شمس بن عبد مناف عبد رومي يقال له امية فنسب
الى عبد شمس وقيل امية بن عبد شمس ونسبه علامة النسابين [illegible] الانساب بني امية الى [illegible]
من الروم وذلك ان العرب كانت من سيرتهم ان يلحق الرجل بنسبه عبده وكان ذلك جائزا عندهم وقد وجد ذلك منهم
كرمة في العرب ومما ذكرنا ما افتخر معوية في بعض كتابه الى علي عليه السلام بالصحبة والقرشية كتب عليه السلام [illegible]
ما فخر معوية لكن ليس المهاجر كالطليق ولا الصريح كاللصيق ثم كون عثمان من اشراف قريش بحسب الحسب ممنوع وانما
المسلم شرفه بينهم بحسب المال وهو كلما له معرض الزوال واما البنتان اللتان زوجهما النبي صلى الله عليه وآله
وهما رقية وزينب فلم يكونا من النبي صلى الله عليه وآله ولا من خديجة بل كانتا ابنتي غيره تحت تربيته وحكى بعض
اهل السير والتواريخ ان زينب زوجها النبي صلى الله عليه وآله وسلم من ابي العاص بن الربيع ورقية من عتبة بن ابي لهب
وفارقها عتبة فخطبها عثمان فزوجها النبي صلى الله عليه وآله منه فبعد اسلام ابي العاص ورجوعه الى المدينة [illegible]
ماتت وماتت رقية عند عثمان فخطب عثمان بعد موت زينب فزوجها النبي صلى الله عليه وآله منه وماتت [illegible]
فلما كان الامر كذلك من غير نكير بتزويجهما رسول الله صلى الله عليه وآله من رجلين كافرين ثم غلو الحال في ذلك
انه صلى الله عليه وآله وسلم حين تزويجهما كان على دين الجاهلية وهو الكفر بالله ورسوله او على دين [illegible]
وحي فيجوز ان يزوج رسول الله صلى الله عليه وآله ابنتيه من كافرين من غير ضرورة دعت الى ذلك وهو [illegible]
على [illegible] فيجب ان تكونا ابنتيه وقد روى اهل العلم عن ائمة اهل البيت عليهم السلام انه كانت لخديجة بنت خويلد اخت

هالة وقد تزوجها رجل من مخزوم فولدت له ابنتا اسمها هالة ايضا ثم خلف عليها ابو هالة رجل من تميم يقال له ابو
هند فاولدها ابنا كان يسمى هند بن ابي هند وهاتان الابنتان المنسوبتان الى رسول الله صلى الله عليه وآله رقية وزينب
من امرأة اخرى قد ماتت ثم مات ابو هند وقد بلغ هند مبلغ الرجال والابنتان طفلتان وكان ذلك قبل تزويج
رسول الله صلى الله عليه وآله خديجة بنت خويلد وكانت هالة اخت خديجة فقيرة وخديجة من الاغنياء الموسرات
بالمال واما هند بن ابي هند فانه لحق بقومه وعشيرته بالبادية وبقيت الطفلتان عند امهما اخت خديجة فضمت خديجة
هالة مع الابنتين اليها فكفلت جميعهن وكانت هالة اخت خديجة قد سفرت بين خديجة ورسول الله صلى الله عليه
وآله وسلم ولما ماتت بعد ذلك بمدة يسيرة وخلفت الطفلتين زينب ورقية في حجر خديجة [illegible] وحجر رسول الله
صلى الله عليه وآله فربتاهما وكانت من سنة العرب في الجاهلية ان من ربى يتيما نسب ذلك اليتيم اليه واذا كانت يتيمة لم يحل
لربيبها تزويجها من نفسه لانها تنسب اليه [illegible] فلما ربى رسول الله صلى الله عليه وآله هاتين الطفلتين ابنتي ابي هند
اخت خديجة نسبتا الى النبي صلى الله عليه وآله والى خديجة بالتبنية ولم يزل العرب على هذه الحال الى ان [illegible] بعض الصحابة بعد
هجرة النبي صلى الله عليه وآله الى المدينة فقال لو سألت رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ايجوز في الاسلام تزويج يتيمة
من ربيبها فعلوا ذلك فانزل الله تعالى ويستفتونك في النساء قل الله يفتيكم فيهن وما يتلى عليكم في الكتاب في يتامى النساء
اللاتي لا تؤتونهن ما كتب لهن وترغبون ان تنكحوهن والمستضعفين من الولدان وان تقوموا لليتامى بالقسط فاطلق الله
تعالى تزويج يتيمة من ربيبها لما لم تكن عن نسبه فسقطت مرتبة الايتام [illegible] ونظير ذلك ما ذكرناه [illegible]
ابنة [illegible] وكذلك حال زيد بن حارثة بالنسبة الى النبي صلى الله عليه وآله [illegible] ادعيائهم [illegible]
النبي صلى الله عليه وآله تزوج بعده زينب بنت جحش مطلقة زيد وخاض فيه [illegible] كثير فانزل الله عز وجل ما كان محمد ابا احد
من رجالكم ولكن رسول الله وخاتم النبيين وما جعل ادعياءكم ابناءكم ذلكم قولكم بافواهكم الى آخر الآية ثم ذكر سبحانه العلة فقال
فلما قضى زيد منها وطرا زوجناكها لكيلا يكون على المؤمنين حرج في ازواج ادعيائهم والغرض من هذا البيان والتطويل
التنبيه على ان كثيرا من الناس يغفلون عن حقائق المسائل ويقنعون على ما يجدونه من الظواهر والحق احق بالاتباع
[illegible] وقد يكون الخصم المعاند عارفا بمنشأ الغلط المذكور وهو لاثبات مدعاه الباطل وترويج زعمه [illegible]
[illegible] على ما ادعاه [illegible] ممن ليس له حظ في التحقيق والنظر البادي عقله فليتدبر الفطن العاقل
ان كل حال الخصوم مع من لم يخوض في العلوم هكذا [illegible] مع العامي الذاهل و[illegible] الغير المتعقل الجاهل مع
[illegible] العادات وعدة ما لا يدركه مع كمال ضعف ادراكه من الحالات والمسئلة التي نحن فيها بعينها هكذا [illegible]
[illegible] والعناد [illegible] من خلال [illegible] بعضهم الى بعض زخرف القول غرورا [illegible]
[illegible] عبد الرحمن بن حنبل فهو مما تفرد به عبد الرحمن وهو [illegible] دون ابن حباب بن الارت كما حققه صاحب الاستيعاب
[illegible] حديث واحد في فضل عثمان رواه عنه فرد ابو طلحة [illegible] اهل البصرة [illegible] والتحقيق [illegible] جيش
العسرة [illegible] الى غزوة تبوك وهم كانوا خمسة وعشرين الفا [illegible] على الخيل والبعير والباقي كانوا رجالة [illegible]
[illegible] القوم [illegible] اعطى عثمان [illegible] بعير [illegible] وهو موافق لروايات اصحابنا الامامية واما الزيادة على ذلك [illegible]
[illegible] من اوليائه عثمان ليتم لهم ان يقولوا في شأنه انه جهز جيش العسرة على الاطلاق ولهذا تراهم [illegible]
[illegible] على ثلثمائة ايضا فقد قال صاحب الاستيعاب انه جهز جيش العسرة بتسعمائة وخمسين بعيرا واتم الالف بخمسين
فرسا وروى باسناده الى قتادة انه قال حمل عثمان في جيش العسرة على الف بعير وسبعين فرسا [illegible]
[illegible] عبد الرحمن بن سمرة وعن انس موضوعات ليست مذكورة في صحاح القوم واما ما ذكر من ان الاخبار في عثمان
كثيرة وقد ذكرنا [illegible] فهو صادق فيه لكنها كلها من موضوعات عهد بني امية فلم يذكر [illegible] ايضا [illegible]

لانك قد عرفت حال ما اقتبسه من البصير ولا خبير في كثير واما ما ذكره من ان الله يذكر مطاعن عثمان عن شيوخ الفضائح
كذب صريح وانما يذكر ذلك نقلا عن كتب مشايخ اهل الضلال كما سيظهر لك حقيقة الحال **قال** المصنف رفع الله درجته
المطلب الثالث في المطاعن التي رواها الجمهور عن عثمان منها انه ولى امر المسلمين من لا يصلح لذلك ولا يؤتمن عليه ومن ظهر
منه الفسق والفساد ومن لا علم له البتة مراعاة لحرمة القرابة وعدولا عن مراعاة حرمة الدين وقد كان عمر حذره من ذلك
فاستعمل الوليد بن عقبة حتى ظهر منه شرب الخمر وفيه نزل قوله تعالى افمن كان مؤمنا كمن كان فاسقا لا يستوون فسمى
عليا عليه السلام والفاسق الوليد بن عقبة على ما نقله المفسرون وفيه نزل ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا وكان يصلي بالناس
وهو سكران حتى تكلم فيها والتفت الى من خلفه وقال اهو ازيدكم في الصلوة فقالوا لا قد قضيت صلوتنا واستعمل سعيد
بن العاص على الكوفة وظهرت منه اشياء منكرة وقال انما السواد بستان لقريش تاخذ منه ما شاءت ومنعوه
حتى قالوا له اتجعل ما افاء الله علينا بستانا لك ولقومك وافضى الامر الى انهم منعوه من دخولها وتكلموا فيه وفي عثمان
كلاما ظاهرا حتى كادوا يخلعون عثمان فاضطر حينئذ الى اجابتهم وعزله قهرا لا باختياره وولى عبد الله بن ابي سرح مصر
وتكلم فيه اهل مصر فصرفه عنهم بمحمد بن ابي بكر ثم كاتبه بان يستمر على الولاية فابطن خلاف ما اظهر وامر بقتل محمد بن ابي بكر
وغيره ممن يرد عليه فلما ظفر محمد بذلك الكتاب كان سبب حصره وقتله انتهى **قال** الناصب خفضه الله اقول بعض ما
يطعنون على عثمان هو تولية بني امية على الممالك وذلك لانه راى امراء بني امية اولي رشد ونجابة وصرامة وعلم بالسياسة
وكان اذ ذاك اتسع عرصة الاسلام وبعدت الممالك واختلف سير الناس من اختلاط الاعاجم بالعرب واختلاف العرب وسيرهم
فلا بد من امراء الذين يكونون ذوي باس وقوة واستيلاء وكان بنو امية على هذه النعوت فكان عثمان يختارهم للامارة وكل ما
ظهر منهم شيء يعزلهم كما روي في الصحاح انه لما علم عثمان ان وليد بن عقبة شرب الخمر عزله عن امارة الكوفة كما ذكره وامر
فيه باقامة الحد فقد اذا نصب من راه عدلا اهلا للامارة ثم ظهر منه خلاف هذا فيعزله فما الذي يدخل النصب على اهل الامارة ويوجب
النصب على التدليس باهل الامارة ثم نصبه لكان طعنا ولم يثبت هذا فلا طعن انتهى **اقول** فساد حال من ولاه عثمان من بني
امية كان ظاهرا على الكل قبل خلافة عثمان وفي زمان خلافة الشيخين وعلى الشيخين ايضا كما ذكره الجمهور عند موته في وصية
لاصحاب الشورى فالقول بان عثمان لم يكن عالما عند توليتهم بانهم ليسوا اهلا للامارة عذر لا يبيض الوجه ولا يغني الاسلام شيئا
وايضا لو كان الاحتياج الى توليتهم لما ذكره الناصب من اتساع عرصة الاسلام وبعد الممالك كان الصواب ان يستعملهم في نواحي
في البلاد القريبة كاليمن والكوفة والبصرة ومصر ونظائرها كما كان في زمان عمر وان يستعمل هؤلاء الفساق على البلاد البعيدة
على الجديدة بحيث كان الامر بالعكس بل كان حكومة اكثر البلاد في زمانه متعلقة ببني امية فعلم ان العلة في نصبهم ليس
ما توهمه الناصب لاصلاح حال البلاد وايضا لو صلحوا للامارة لاختار عمر مع توسعة الملك في زمانه واحدا منهم للامارة
فتشديدا عن بلد ومن العجب نزول آيتين من القرآن ينادیان باعلى صوت على فسق وليد بن عقبة ومع هذا لم يعلم عثمان انه غير
صالح للولاية واما وصف الناصب بني امية بالرشد والنجابة ان اراد به الرشد في الدين والنجابة الحاصلة من الخروج
فانتسابهم بذلك كذب صريح وان اراد به الرشد في الدنيا باعمال المكر والحيلة والخديعة واراد بالنجابة وجاهة الصورة
وضخامة الهيكل كالفيلان او اولاد الزنا فنجابة بهذا المعنى مسلم لكن لا يسمن ولا يغني والحاصل ان المسلم هو انهم كانوا من نوع
معاوية وعبيد الله بن زياد والحجاج وامثالهم من الظلمة الذين كانوا بالسياسة الخارجة عن قانون الشرع يضبطون الولايات
واهل الولايات لئلا يتكلم عليهم احد في جورهم وظلمهم ومن ان يقدر على الخروج عليهم والتخلف عنهم وذلك بان يقتلوا الرجل
مثلا بجناية واحد منهم وينهبوا اموالا لخلق بعينهم الى غير ذلك من الضوابط التي وضعها لهم العثمانية من قبلهم
ويضعونها في زماننا من تواريخهم التي ما انزل الله بها من سلطان **قال** المصنف رفع الله درجته ومنها انه
رد الحكم بن ابي العاص الى المدينة وهو طريد رسول الله صلى الله عليه وآله وقد كان طرده وابعده عن المدينة وامتنع ابو بكر

نسب غارت كردن مره

بما يدل على مخالفة السنة ولسيرة من تقدمه حيث رد من غيّبه رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم عاملا الأبد ونفوه عن مدينته
القضاة بأنه قد نقل أن عثمان لما عوتب على ذلك ذكر أنه استأذن رسول الله صلى الله عليه وآله فيه واعترضه علم الهدى
بأن هذا قول قاضي القضاة لم يسمع من أحد ولا نقل في كتاب ولا نعلم من أين نقله القاضي أو في أي كتاب وجده فإن الناس
رووا خلافه قال الواقدي من طرق مختلفة وغيرها إن الحكم بن أبي العاص لما قدم إلى المدينة بعد الفتح أخرجه النبي
صلى الله عليه وآله فجاء عثمان إلى النبي صلى الله عليه وآله وكلمه فيه فأبى إلى الطائف وقال لا يساكنني ببلد أبدا فتكلم
أبدا ودم رسول الله صلى الله عليه وآله والوقيعة فيه حتى بلغه أمر إليه أنه كان يعيب النبي صلى الله عليه وآله ويشبه
بمشية النبي صلى الله عليه وآله فجاء عثمان إلى النبي صلى الله عليه وآله فكلمه فيه فأبى ثم جاء إلى أبي بكر وإلى عمر فكلماه
في أمره فأغلظا عليه القول وزجراه وقال له عمر يخرجه رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وتأمرني أن أدخله والله
لو أدخلته لم آمن من قول قائل غيّر عهد رسول الله صلى الله عليه وآله وكيف أخالف رسول الله صلى الله عليه وآله فإياك يا ابن
عفان أن تعاودني فيه بعد اليوم فكيف يحسن من القاضي هذا العذر وهلا اعتذر به عثمان عند أبي بكر وعمر وتخلّصهما
أو تخلص من عتابهما عليه مع أن تمادى جاء علي وطلحة والزبير وسعد وعبد الرحمن بن عوف معهما ابن ياسر فقالوا إنك
أدخلت الحكم ومن معه وقد كان النبي صلى الله عليه وآله أخرجهم وإنا نذكرك الله والإسلام ومعادك فإن لك معادا
ومنقلبا وقد أبت ذلك الولاة قبلك ولم يطمع أحد أن يكلمهم فيهم وهذا شيء نخاف الله عليك فيه فقال عثمان
إن قرابتهم مني حيث تعلمون وقد كان رسول الله صلى الله عليه وآله أخرجهم لكلمة بلغته عن الحكم ولن يضركم مكانهم شيئا و
في الناس من هو شر منهم فقال أمير المؤمنين عليه السلام لا أجد شرا منهم ثم قال هل تعلم يقول عمر والله ليحملن بني أبي معيط
على رقاب الناس والله إن فعل ليقتلنه فقال عثمان ما كان منكم أحد ليكون بينه وبينه من القرابة ما بيني وبينه وينال من القدرة ما نلت إلا كان
سيدخله وفي الناس من هو شر منه فغضب علي عليه السلام وقال والله لتأتينا بشر من هذا إن سلمت وسترى يا عثمان
غب ما تفعل فهلا اعتذر إلى علي عليه السلام ومن معه بما اعتذر به القاضي انتهى **قال** الناصب خفضه الله أقول روى
أرباب الصحاح أن عثمان لما قيل له لم أدخلت الحكم بن أبي العاص قال استأذنت رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم في
إدخاله وذكرت ذلك لأبي بكر وعمر فلم يصدقاني فلما صرت واليا عملت بعلمي في إعادتهم إلى المدينة وهذا مذكور في الصحاح
وإنكار هذا النقل من قاضي القضاة إنكار باطل لأنه يوافق نقل الصحاح ويؤيد هذا ما ذكر في الصحاح أن النبي صلى الله عليه وآله
يوم الفتح أمر بقتل عبد الله بن أبي السرح فجاء عثمان واستأمن له فلم يؤمنه رسول الله صلى الله عليه وآله فكان من بين
يديه والإقدام والخلف في كل هذه المرات كان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم لا يقبل منه وهو يبالغ حتى قبل
[illegible] وكان هذا من حرص عثمان على صلة الرحم فإذا صح الخبر أنه استأذن رسول الله صلى الله عليه وآله في إدخال
الحكم بن أبي العاص وأدخله بعلمه بإذن رسول الله صلى الله عليه وآله فلا مخالفة ولا طعن انتهى **أقول** وكان عثمان
سأل أو استيذانه من النبي صلى الله عليه وآله لإدخال الحكم فلم يرد خله في زمانه صلى الله عليه وآله مع غاية محبته
وغاية اهتمامه في شأنه حتى لا يتهمه أبو بكر وعمر بعد ذلك بالكذب المشهور إلا أن يقال عنادا إنه استأذن في
آخر لحظة النبي صلى الله عليه وآله في مرضه وعند ما نسبه عمر إلى الهجر والهذيانات وضاق الوقت عن إدخاله في حياته
صلى الله عليه وآله لقرب وفاته وبعد المسافة بين المدينة ومكان ذلك المطرود المردود وحينئذ نمنع أن يحول آن
زمان أبي بكر وعمر فإن اعتذار بإذنه في تلك الحالة فليضحك قليلا وليبك كثيرا وأما ما نسبه هنا إلى الصحاح ففي
صحاحهم المشهورة المتداولة عنه خبر ولا أثر ولعله مذكور في صحاح غير متداولة وضعها المتأخرون منهم
لترميم ما أفسد أسلافهم **ع** ولن يصلح العطار ما أفسد الدهر **ش** ثم يدل على كذبه في نسبة ذكر ذلك إلى الصحاح أن الشيخ
لم يذكر ما في الصحاح عقيبه قبول النبي صلى الله عليه وآله طلب الطلبات عبد الله بن أبي السرح فإن كون ذلك مذكورا في الصحاح

لا يحتاج الى تأييد كما لا يخفى مع ما يتوجه على التأييد المذكور من انه لا تلازم بين قول النبي صلى الله عليه وآله انا ابو ولده
وبين قبوله لادخال الحكم وكون فعل عثمان مما عرف به من ان ابا بكر وعمر لو سبق قاه وكذا ما في اخبار من ذلك تكيف
يتوقع عن الشيعة تصديقه في ذلك بنقل الاحاديث وضعها اولياء لترويج حاله وتصديق مقاله وما اشبه ذلك
عثمان بما افترا على النبي صلى الله عليه وآله من اذنه صلى الله عليه وآله في اعادة هؤلاء المطرودين بما افترا اهل السنة
من قوله نحن معاشر الانبياء لا نورث ما تركنا صدقة فان كلا منهما مستغرب في النقل وانما **قال** المصنف رفع الله درجته
ومنها انه كان يؤثر اهل بيته بالاموال العظيمة التي صرفت للمسلمين ودفع الى اربعة نفر من قريش زوجهم بناته اربعمائة الف
دينار واعطى مروان الف دينار واعطى عامل الغضب ... وانه كان من ماله لعرضه لمرتضى ... المنقول خلافه
روى الواقدي ان عثمان قال ان ابا بكر وعمر كانا يتناولان من هذا المال ذوي ارحامهما واني تناولت منه صلة رحمي وروى انه
لما بعث اليه ابو موسى الاشعري بمال عظيم من البصرة قسمه عثمان بين ولده واهله بالصحاف فبكى زياد وروى الواقدي
قال قدمت ابل من ابل الصدقة فوهبها الحرث بن الحكم بن ابي العاص وولى الحكم بن ابي العاص صدقات قضاعة فبلغت
ثلثمائة الف فوهبها له وانكر الناس على عثمان اعطاء سعيد بن العاص مائة الف انتهى **قال** الناصب خفضه الله لا
خلاف بين المسلمين ان عثمان كان صاحب اموال كثيرة حتى جهز ثلث جيش العسرة في زمن رسول الله صلى الله عليه
وآله وكان ذلك زمان الضيق والشدة ثم تتبع اموال بعد ذلك اتسع الاموال فلا شك ان المرء العالم بتحصيل الاموال
اذا استخلف يزيد امواله بالتجارات والمعاملات فربما كان من ماله ما اعطى اقرباءه كما اجاب قاضي القضاة ومن كان يفرق
بين امواله واموال الفئ لان كل ما كان تحت يده كان المرتضى او ابن المطهر من حساب امواله ومن خزانته لا يحق بجعله عكس
من ماله ومن مال الفئ والاصل ان يحمل اعمال الخلفاء الراشدين على الصواب فالاصل انه اعطى من مال الفئ ... واعطى
انه اعطى من مال الصدقات فربما كان لمصالح لا يعلمه الا هو كما اعطى رسول الله صلى الله عليه وآله اشراف العرب من غنائم
حنين نفلا كثيرا انتهى **اقول** قد مر ان جيش العسرة كانوا خمسة وعشرين الف راكبا فكيف يكون ما اعطاه عثمان من
ثلثمائة بعير ثلث جيش العسرة مع ما مر من ان الصحيح اعطاء ما ئتي بعير والزائد ضم زيادة وليا كثيرة ولما اعتمد
القضاة ونصر فهذا المخذول فيما هو على سبيل الترجيح في الظلام بما ذكره في دفع الالزام فان من يطعن على عثمان في
حيوته اراد ما شاهده من اعطاء عثمان ذلك من بيت المال والا فلا يطعن عاقل احدا في الجود بماله سيما على اهل
عياله وما اعطاه عثمان من مال الله مذكور في كتب الملل والنحل للشهرستاني في ذكر الخلافات التي وقعت بين الامة
الواقعة عند وفات رسول الله صلى الله عليه وآله بل قال الشهرستاني انه اعطاه مائتي الف دينار واما ما ذكره
من الفرق بين اموال عثمان نفسه وبين اموال بيت المال فهو في غاية الوهن والاضمحلال قوله لان كل ما كان تحت يده
لكن بيت المال كان بيتا منفردا مشترا للخازن مخصوص من اصحاب رسول الله صلى الله عليه وآله وكان ... لهم
وكذا يظهر التصرف فيه من قبلهم حتى روى ان سعد بن ابي وقاص رمى مفاتيح بيت المال في المسجد وقال لعثمان
لا اكون خازن بيت المال بدفع منه الطريد ربيب رسول الله صلى الله عليه وآله ثلثين الف وقام عبد الله بن مسعود وقال
جعلتم يا قريش الامامة والخلافة الحق بالمباح فكل من شاء من قريش وضع رجله فيه وترقى على منبر رسول الله صلى الله عليه
وآله وقعد في مسنده وهكذا قال سلمان لابن عمر ان ابالك جعل الخلافة سهلة بين الناس من حيث اسقطها في
ايدي بعض الناس ومنعها من اهل بيت رسول الله صلى الله عليه وآله ومن هنا لم يعلم السلف من الصحابة انه اعطى
من مال الله لا من ماله وسمع منهم الخلف المرتضى وابن المطهر رحمهما الله تعالى واما قوله والاصل ان يحمل افعال الخلفاء
على الصواب فكلام خال عن الصواب ومصادرة لا يذهب الا على الجاهل المرتاب فان الشهادة برشد عثمان لم يثبت
فطعن في صحبته انما يطلب بالدليل المشهور بين الناس ثم انه مع ان الاصل انما ينبغي عليه اذا لم يظهر خلافه وقد ظهر

صح [illegible]
[illegible]

[illegible]

[illegible]

نفس روايات الجمهور وشيدنا اركانه بما لا يخفى على ذوي الشعور واما قوله وان فرضنا انه اعطى من مال الصدقات
لمن لم يكن من اهلها لمصالح لا يعلمه الا هو ففيه ان من لا يكون الها ولا نبيا ولا اماما معصوما يسئل عما يفعل واذا لم يبين
وجه المصلحة فيما يصدر عنه يتهم ويطعن بل يقتل عند القدرة عليه كما قتل عثمان اخر الصدر واستدل عليه
وجه المصلحة فيما فعله النبي صلى الله عليه وآله وسلم كانت ظاهرة على اهل زمانه وهي تأليف قلوب هؤلاء السادات في
مبادي الاسلام واي مصلحة يتصور في ايلاف جماعة طردهم النبي صلى الله عليه وآله باعطاء ما لا يحصى من الاموال
بعد استقرار الاسلام وعندي ان تمثيل حال عثمان في ذلك بحال النبي صلى الله عليه وآله كفر نعوذ بالله منه ثم ان اولياء
عثمان لم يستحيوا الناصبة ولم يستأنسوا بما انتسبوا الى امامهم عثمان من الحياء والتزموا ان يدفع الاعتراض بكل حيلة ووسيلة
ولهذا لم يجيبوا بما ذكره المصنف قدس سره بانه اخذ ابل الصدقة التي رواها الواقدي عوضا عن الابل التي اعطاها النبي صلى
الله عليه وآله في جيش العسرة واخذ الدراهم والدنانير التي رووها عوضا عن الدراهم التي اعطى النبي صلى الله عليه وآله في تجهيز
ذلك الجيش ويزاد ان قيل ان ما اخذه عثمان من مال بيت المال يزيد على ذلك اجيب بانه اخذ الزيادة مستندا بقوله تعالى
من جاء بالحسنة فله عشر امثالها ولو نوقش بان ما اخذه من بيت المال كان ازيد من الامثال ايضا اجيب بانه يجوز ان
يكون اخذه الزيادة على ذلك من باب الربا الذي تضاعف في سنين كثيرة من زمان النبي صلى الله عليه وآله وسلم الى
خلافة عثمان تضاعف بيوت الشطرنج ولو قيل ان الربا حرام بنص الكتاب قلنا لعل عثمان خص ذلك بالربا الذي يجري
بين العباد بعضهم مع بعض وما اعطاه عثمان في جيش العسرة لم يعطه للنبي صلى الله عليه وآله بالهبة او تمليكا بل انما اقرض
الله تعالى بوكالة نبيه ولا ربا بين الله تعالى وبين عبده كما لا ربا بين الوالد وولده والزوج وزوجته الى غير ذلك ولو
نوقش في جواز هذا التخصيص قلنا ان عثمان كان مجتهدا في ذلك بالقياس الفقهي وله ثواب على تقدير خطائه فيه فلا اعتراض
عليه بل نقول فيه انه يستأهل الادق فيما ذكروه في نصرة عثمان والله المستعان **قال** المصنف رفع الله درجته
ومنها انه حمى الحمى عن المسلمين مع ان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم جعلهم سواء في الماء والكلاء انتهى **قال**
الناصب خفضه الله اقول الحمى الذي منعه رسول الله صلى الله عليه وآله هو ان يحمي الامام لنفسه واما الحمى لاجل انعام
الصدقة وخيل المجاهدين فلا شك في جوازه والاجماع على جوازه واول من حمى لاجل ابل الصدقة هو عمر بن الخطاب وتبعه
عثمان فلا طعن انتهى **اقول** من روى ذلك روى انه حمى لنفسه ولو سلم فنقول جواز ذلك مع صلاح الدليل والاجماع الذي
ادعاه الناصب خلافا لاصحابه لو صح فهو اضعف من دعوى الاجماع على خلافة ابي بكر وما ذكره من ان اول من حمى لاجل ابل
الصدقة هو عمر لا يدل على مشروعيته وعدم قبحه الا ترى ان هذا الطعن ليس مخصوصا بعثمان وفيه ما فيه لان الحكم
بعد النبي فالقول بالتقليل مخصوصا بمن عزم فيه وايضا المصنف قدس سره لم يدع الاختصاص فلا وجه لهذا الكلام ولو
ذكره عند مطاعن عثمان دون مطاعن عمر لانه زاد في عهد عثمان فالطعن متوجه عليهما كما لا يخفى **قال** المصنف رفع الله
درجته ومنها انه اعطى من بيت مال الصدقة المقاتلة وغيرهم وهذا مما لا يجوز في الدين اجاب القاضي بجواز ان يكون
ذلك باجتهاد واعترضه المرتضى بان المال الذي جعل الله له جهة مخصوصة لا يجوز ان يعدل به عن جهته بالاجتهاد ولو
جاز ذلك لبينه الله تعالى لنبيه صلى الله عليه وآله لانه اعلم بمصالح العباد انتهى **قال** الناصب خفضه الله اقول
جواب... فلا شك انه عمل فيه بالاجتهاد كما اجاب قاضي القضاة واعتراض المرتضى مندفع بان التعيين لا يجوز
الاجتهاد في غير محل الضرورة وقد فعل رسول الله صلى الله عليه وآله في غنائم حنين وايضا يمكن ان عثمان سمع جوازه من رسول
الله صلى الله عليه وآله فيكون عاملا بعلم لا يتبين عنده ويكون حجة في العمل انتهى **اقول** الرواية صحيحة ولهذا
تصدى قاضي القضاة في الجواب على تأويلها البعيد وما ذكره من جواز تغيير سنة النبي صلى الله عليه وآله للضرورة
مدفوع بانه لا ضرورة فيما فعله عثمان كيف وكان زمانه زمان التوسعة كما اعترف به الناصب سابقا وفيما سيأتي

ما نحله النبي صلى الله عليه وآله وسلم فضلا عن حنين من اعطاء صناديد قريش لم يكن من بيت مال الصدقة كما حقق في موضعه
فلا يصلح التمثيل واما نفي ابي ذر فلعله او ربما كان لعثمان مع جواز من رسول الله صلى الله عليه وآله ثم ذلك ما كودر دروذ ابان ربع
في الظلام ولا يمكن الاقتداء بهم الا بتمام التسليم مدخول بانه لو كان كذلك لذكره عثمان عند الطعن عليه بذلك ولو كان في
وليس فليس وايضا لو فرض ان هذا التمحل الظاهر لكان لطلحة والزبير وعايشة ومعاوية ان ينفوا البغي عن انفسهم بانهم سمعوا
النبي صلى الله عليه وآله جواز الحرب مع علي عليه السلام بل بوجوبه وكذا جاز لاوليائهم دفع الطعن عنهم بانهم ربما سمعوا
ذلك مع انه من الحزم اعترفوا ببغيهم وخطائهم في ذلك كما مر **قال** المصنف رفع الله درجته ومنها انه ضرب عبد الله بن
مسعود حتى كسر بعض اضلاعه وعهد عبد الله بن مسعود الى عمار ان لا يصلي عثمان عليه وعاده عثمان في مرض موته فقال له
ما تشتكي قال ذنوبي قال فما تشتهي قال رحمة ربي قال الا ادعو لك طبيبا قال الطبيب امرضني قال افلا آمر لك بعطائك قال
منعتنيه وانا محتاج اليه وتعطينيه وانا مستغن عنه قال يكون لولدك قال رزقهم على الله تعالى قال استغفر لي يا ابا عبد الرحمن قال اسأل
الله ان يأخذ لي منك حقي انتهى **قال** الناصب خفضه الله اقول ضرب عثمان عبد الله بن مسعود من الاكاذيب التي
لاهل الرفض واجمع الرواة من اهل السنة ان هذا كذب وافتراء وكيف يضرب عثمان عبد الله بن مسعود وهو من خواص
رسول الله صلى الله عليه وآله ومن علمائهم بل من جملة ما ذكروه في الصحاح ان عبد الله بن مسعود لما مرض عاده عثمان فقال
له ايجعل عطاك بعد لبناتك قال لا حاجة لهن فيه لاني علمتهن سورة الواقعة يقرأنها بعد العشاء واني سمعت رسول
الله صلى الله عليه وآله يقول من قرأ سورة الواقعة بعد العشاء لم يصبه فاقة انتهى **اقول** قد روى الضرب كثير من علماء
الجمهور كالشهرستاني في كتاب الملل والنحل نقلا عن النظام واعترف به شارح المقاصد وشارح التجريد حيث قالا ان
عثمان اراد ان يجمع الناس على مصحف واحد وطلب مصحفه فابى ذلك مع ما فيه من الزيادة والنقصان فادبه عثمان لينقاد
حاصل كلامهما وقال سيد المحدثين في قصة قتل عثمان من كتاب روضة الاحباب الذي الفه لبعض اكابر زمانه ما
هذه عبارته وقبل از ين واقعه يعني واقعه حكومت عبد الله بن ابي السرح در مصر واكثر جماعتي از سكنه مدينه
بشكايت نزد عثمان از امير المؤمنين عثمان نسبت با عبد الله بن مسعود وابو ذر غفاري وعمار بن ياسر رضي الله
عنهم امور غير مناسبه واقع شده بود وقلوب قبيله زهره وهذيل از جهت ابن مسعود ودلهاي بنو مخزوم از جهت عمار
بن ياسر ولغنده بنو غفار وخلفاي ايشان براي ابو ذر با عثمان مخالف بوده الخ فافهم **قال** المصنف رفع الله درجته
ومنها انه ضرب عبد الله بن مسعود على دفن ابي ذر اربعين سوطا لان ابا ذر لما مات بالربذة وليس معه الا امرأته
وغلامه عهد اليهما ان اغسلاني ثم كفناني ثم ضعاني على قارعة الطريق فاول ركب يمرون بكم قولوا هذا ابو ذر صاحب
رسول الله صلى الله عليه وآله فاعينونا على دفنه فلما مات فعلوا ذلك واقبل ابن مسعود في ركب من العراق معتمرين
لم يرعهم الا الجنازة على قارعة الطريق قد كادت الابل تطأها فقام اليهم العبد فقال هذا ابو ذر صاحب رسول
الله صلى الله عليه وآله فاعينونا على دفنه فقال ابن مسعود صدق رسول الله صلى الله عليه وآله قال له تعيش وحدك وتموت
وحدك وتبعث وحدك ثم نزل واصحابه وواروه انتهى **قال** الناصب خفضه الله اقول ما ذكره من ضرب
عبد الله بن مسعود لدفنه ابا ذر باطل لا يخفى بطلانه لان السفيه من المغول والتركمان والاجلاف من العرب
لا يضربون احدا من الناس لاعانته على دفن ميت فكيف برجل مسلم بل من اصحاب كبار حتى سلمه عمر و
المشورة في الخلافة فهل من شأنه ان يضرب رجلا من معظم الصحابة وعلمائهم وقرائهم وصاحب رسول الله صلى الله عليه
ومن قدماء المهاجرين ومصلي القبلتين وصاحب الهجرة ومن اهل البدر ولم كان سبب الضرب انه دفن رجلا مؤمنا من
اعز الخلق بحسب العداوة فهذا كلام لو سمعه العالم بالاخبار لعن على المفتري كما يلعن مسيلمة الكذاب ثم ما ذكره
من قصة ابي ذر فباطل مخالف للنصوص من اهل التاريخ فقد ذكر جميع ارباب التواريخ في موت ابي ذر انه

بالربذة وكان ايام الحج بكت امرأته فقال ابو ذر رضي الله عنه ما يبكيك قالت انك تموت ولا بد ان ندفنك وليس لك ثوب
نكفنك فيه فقال ابو ذر لا تبكي فاني سمعت رسول الله صلى الله عليه وآله يقول انك تموت بارض فلاة ويحضرك وتدفنك
من الناس يحبهم الله تعالى اذكر لهم قال فقومي وانظري هل ترين احدا فقامت وصعدت تلعة كانت هناك ثم رأت جماعة
على الجمال يسيرون فيهم كالنسور فلوحت بثوبها فساروا اليها فقالوا اهل الذي حاجة فقالت اهل هذا ابو ذر صاحب رسول الله صلعم
يموت فتفدوه باباءهم وامهاتهم وكان في الركب مالك بن الحارث الاشتر فلما حضروا عنده قال ان رسول الله صلعم
عهد الي اني اموت بارض فلاة ويحضرني قوم يحبهم الله تعالى فابشروا انكم حضرتموني ثم قال انكم لو كان لي شيء من الملاءة
والجبة او شيئا من امور الولاية ولم يكن في القوم احد الا وقد تولى بعض ذلك ما خلا شاب قال انا لم اتول شيئا
مما ذكرت قال فانت تكفني بثوبك فمات وكفنوه ودفنوه هذا حكاية موت ابي ذر ذكره جميع ارباب التواريخ ولم يذكر احد
ان عبد الله بن مسعود حضر موته ولا دفنه فهذا من مفتريات الرفضة عصمنا الله عن الكذب والعصبية انتهى
أقول قد قدمنا ان ضرب عثمان لعبد الله بن مسعود مما رواه الشهرستاني في كتاب الملل والنحل ومولانا في روضة
الاحباب فيهما فالانكار والاستبعاد غير مفيد ثم انه صادق في ان السفيه والاجلاف ونحوهم لا يضربون احدا للاهانة
على من يهودي لكن اذا لم يكن بينهم وبين ذلك اليهودي عداوة اما اذا كان بينهم وبينه عداوة فلا يبعد بل ربما يقتلون من على
دين مسلم صالح بل خليفة عليهم اذا كان عدوا لهم كما سمعت طائفة في كتب الاستيعاب انه لما قتل عثمان ذهبوا
بجنازته الجماعة الذين حملوا جنازته بعد ثلثة ايام الى البقيع وقد تبع آل عباس في صدر خلافتهم قبور الاموية ونبشوها
واحرقوا ما وجدوا فيها وامثال ذلك عن الملوك والسلاطين المسلمين ومن دونهم غير قليل وكون عثمان خارجا عن
ابتداء قول المسئلة وعين النزاع وبالجملة الطعن في ضرب ابن مسعود وقد صح الضرب فكان لا ابعد ان يبدي ذلك فذلك
وان كان بغيره فلا يفيد في مدعاك ولا ينفع وضع الخبر موافقا لهواك ومن العجب ان الناصب يريد ان يذكر رواية تدل
على براءة ذمة عثمان عن اساءته بعبد الله بن مسعود فيروي في قصة ابي ذر ما يدل على اساءته بابي ذر حيث ذكر
في جملة تلك الرواية عن لسان زوجة ابي ذر رضي الله عنه انها قالت في وجه بكائها عليه انك تموت ولا بد ان ندفنك
وليس لك ثوب نكفنك فيه الخ ولم يتنبه بان اخراج ابي ذر الى الربذة وموته على ما وصف من المحنة والعدم والفقر
مع بذله بيت المال واسراف بني امية فيها اهل كان الا لعداوة عثمان وظلمه عليه واما ما ذكره من انه لم يذكر احد
عبد الله بن مسعود حضر موت ابي ذر ولا دفنه فدليل على جهله بالتواريخ وان كل ما نسبه الى التواريخ فما
نقله من غير ان يرى شيئا فيها وذلك لان من اعاظم العلماء العارفين باحوال الصحابة صاحب الاستيعاب المشهور
بين الناس وقد صرح في ترجمة ابي ذر بالرواية الدالة على ذلك حيث قال خرج ابو ذر بعد وفاة ابي بكر الى الشام فلم يزل
بها حتى ولي عثمان ثم استقدمه عثمان بشكوى معاوية واسكنه الربذة فمات بها وصلى عليه عبد الله بن مسعود
صادفه وهو مقبل من الكوفة مع نفر فضلاء من اصحابه منهم حجر بن ادبر ومالك بن الحارث الاشتر وفتى من الانصار
دعتهم امرأته اليه فشهدوا موته وغمضوا عينيه وغسلوه وكفنوه في ثياب الانصاري انتهى وذكر ههنا اخبارا اخر
صحاحا في حضور ابن مسعود للصلاة عليه فليطالع ثمة حتى يظهر ان المفتري هو الشيعة او الناصبة **قال**
المصنف رفع الله درجته ومنها انه اقدم على عمار بن ياسر بالضرب حتى حدث به فتق وكان احد من المتظلمين من اهل الامصار
على عثمان وكان يقول قتلناه كافرا وسبب ذلك انه كان في بيت المال بالمدينة سفط فيه حلي وجوهر فاخذ منه عثمان ما حلى به بعض اهله
فاظهر الناس الطعن عليه في ذلك وكلموه بالردي حتى اغضبوه فقال لنأخذن حاجتنا من هذا الفيء وان رغمت انوف
اقوام فقال امير المؤمنين علي عليه السلام اذن تمنع من ذلك ويحال بينك وبينه فقال عمار اشهد الله ان انفي اول راغم
من ذلك فقال عثمان اعلي يا ابن سمية تجترئ خذوه ودخل عثمان فدعا به وضربه حتى غشي عليه ثم اخرج فحمل حتى

اجتمعوا في منزل ام سلمة فلم يصل الظهر والعصر والمغرب فلما افاق توضأ وصلى وكان المقداد وعمار وطلحة والزبير وجماعة من
اصحاب رسول الله صلى الله عليه وآله كتبوا كتابا عددوا فيه احداث عثمان وخوفوه به واعلموه انهم مواثبوه ان لم يقلع فاخذ
عمار به فقرأ صدرا منه فقال له عثمان أعلي تقدم من بينهم ثم امر غلمانه فمدوا بيديه ورجليه ثم ضربه عثمان برجليه على مذاكيره فاصابه الفتق
وكان ضعيفا كبيرا فغشي عليه وكان عمار يقول دائما ثلاثة يشهدون على عثمان بالكفر وانا الرابع ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم
الكافرون وقيل لزيد بن ارقم باي شيء كفرتم عثمان فقال بثلاث جعل المال دولة بين الاغنياء وجعل المهاجرين من اصحاب
رسول الله صلى الله عليه وآله بمنزلة من حارب الله ورسوله وعمل بغير كتاب الله وكان حذيفة يقول ما اشك في عثمان بحمد الله
لكني اشك في قاتله اكافر قتل كافرا ام مؤمن خاض اليه الفتنة حتى قتله هو افضل المؤمنين مع ان النبي صلى الله عليه
وآله كان يقول عمار جلدة ما بين العين والانف وقال ما لهم ولعمار يدعوهم الى الجنة ويدعونه الى النار وقال من عادى عمارا عاداه
الله ومن ابغض عمارا ابغضه الله واي ذنب صدر من عمار واي كلام غليظ وقع منه استوجب به هذا الفعل ونكر
او يجب اطلاع عثمان عما كان يوجد عليه فيه او يعتذر بما يزيل الشبهة عنه انتهى **قال** الناصب خفضه الله اقول ذكر
في هذا الفصل من المزخرفات ما يشهد السماء والارض على كذبه وضربه عمار بن ياسر لم ار رواية به في كتاب من الكتب ونحن
نقول في الجملة ان هذه الاخبار ووقائع عظيمة يتوفر الدواعي على نقلها وروايتها ونرى جميع ارباب الروايات سكتوا عنها الا
شرذمة متسمين من الروافض ولقد صدق مأمون الخليفة حيث قال اربعة في اربعة الزهد في المعتزلة والمروة في اصحاب
الحديث وحب الرياسة في اصحاب الراي والكذب في الروافض وكذب ما ذكره بين ولم ينسب هذه المزخرفات التي لا يجري بعضها
البتة الى صحاحنا مع التقيد عن انه يروي كل شيء من صحاحنا ما ذكر من كلام حذيفة وزيد بن ارقم في تكفير عثمان فحديث مزور
فنقول اتفق جميع ارباب التواريخ ان عثمان في الليلة التي قتل صبيحتها ختم القرآن في الركعتين فلما فرغ من صلوته اخذ
يقرأ من المصحف فلما قتلوه وقع به قطرة دم على قوله تعالى فسيكفيكهم الله وهو السميع العليم أترى حذيفة وزيد بن
ارقم يكفران من هذه عبادته ثم انهم سمعوا من رسول الله صلى الله عليه وآله على المنبر يكرر مرارا ما على عثمان ما فعل بعد
اليوم فتعلم ان كل ما ذكره في تكفيره كذب صراح غايته الافتراء بكذبه على الخلفاء انتهى **اقول** قد تقدم انه اشار الى
عمار ومؤلف من صنفه الاصبهاني وصحح بعموم قضية له رواه الشيخ احمد بن اعثم الكوفي في كتاب الفتوح وهو من عظماء اهل
السنة كما يظهر من مطالعة كتابه وهو الذي قال في بعض مواضع كتابه ان ههنا اخبارا وروايات صحيحة لم اذكرها لئلا
يتخذها الشيعة حجة علينا وبالجملة المزخرفات لا توجد الا في كتب اهل السنة والجماعة والمصرح بما ينقل من هذه كما
يشهد به السماء والارض فضلا عن افاضل العالم بالنقل ولم يدع المصنف انه تشيع فيما لم يذكره على النقل من الكتب الذي سموها بالصحاح
والمدار في النقل على كتبهم سواء سموها بالصحاح او سكتوا عن تسميتها بها وقد عرفت حقيقة الكتب التي سموها بالصحاح
مرارا فتذكر ثم نقل المزخرفات من صحاحهم السقيمة اولى لكونها مما لم ينقل الهم ذلك لان وضع تلك الصحاح على جمع ما روى
عن رسول الله صلى الله عليه وآله قولا او فعلا وما احدثه عثمان بعد رسول الله صلى الله عليه وآله لا يمكن جمعه عن رسول
الله صلى الله عليه وآله حتى يوضع فيها بل يذكر مثل هذا في تواريخهم وسيرهم ككتاب تاريخ البخاري والطبري وابن الجوزي وابن
اليافعي والجزري وامثالهم ولو امكنهم وضع مثل ذلك في صحاحهم ايضا بحيث لا يطلع الخصم على افسادهم لما تعرضوا بما
كانوا وضعوا على رسول الله صلى الله عليه وآله من الاخبار عن قتل عثمان مظلوما ثم لم يكتفوا بذلك حتى زادوا عليه تتمة
يكذبه كما سيأتي ان شاء الله تعالى واما ما نقله عن المأمون من انه قال الكذب في الروافض فلو صح كان مراده من الروافض
من الخوارج والاشاعرة وسائر اهل السنة والجماعة لانهم الرافضون لا الشيعة الامامية الحق كيف والمأمون من ملوك الشيعة
وعلمائهم وممن علم بالدليل ان الخلافة حق علي عليه السلام واولاده ولهذا اراد ان ينقل الخلافة الى الامام الهمام علي بن موسى
الرضا عليه السلم وممن صرح بتشيع مأمون من ثقات اهل السنة الشيخ [illegible] ابن كثير الشامي في تاريخه [illegible]

ذكر اليافعي في ترجمة يحيى بن اكثم القاضي من تاريخه بان المأمون عيّر عمر بن الخطاب بالجهل عند الرد عليه في قضية متعة
النساء فليطلب ذلك في تاريخه بما حوى من اسباب اليقين واما ما ذكره من اتفاق جميع ارباب التواريخ على ان عثمان في
الليلة التي قتل صبيحتها ختم القرآن في الركعتين الى آخره فهو ممنوع كما يعتقده وقد صرح الذهبي بوضعه ونقل عنه ذلك
ابن حجر في صواعقه ثم قال واما اخبار النبي صلى الله عليه وآله بقتله فصحيح لكن تحقيق اشتغاله بالعبادة في تلك الليلة لو صحت فهذا كما
كان ايمان فرعون عند الغرق ولنعم ما قال محمد بن ابي بكر عند اشرافه على قتله وبيد عثمان المصحف الذي كان منه ودّ
في حمله ايمانه حيث قال الله الآن وقد عصيت قبل وكنت من المفسدين وبهذا يندفع ايضا استبعاد الناصب عن
مدافعته ويزيد تكفيرهم لعثمان كما لا يخفى ثم ما افتراه من ختم عثمان في تلك الليلة القرآن في الركعتين ينافي ما روي عنه
في روضة الاحباب وغيره من انه كان في سوء الحفظ والقول الى غاية عجز عن قراءة خطبة هيأها لما اراد يوم صعد على
منبر الخلافة حيث قال بسم الله الرحمن الرحيم ايها الناس سيجعل الله بعد عسر يسرا وبعد عي نطقا وانكم
الى امام فعال احوج منكم الى امام قوال اقول قولي واستغفر الله لي ولكم وفي رواية انه قال بسم الله ايضا فغلب الحصر عليه
فنزل ... طريق التكلم وفي رواية قال انا عشر ... الخطبة على وجهها فنسأل الله ان ... ثم قال لا ادري من
يوصل الى الناصب واخوانه من ارباب التواريخ ان عثمان ختم القرآن في تلك الليلة وانه وقع قطرة من دمه على انك
الآية منه ومن الذي اخبرهم بوقوع ذلك في تلك الحال الذي هرب اصحابه من عنده ولم يجترؤ على تقدير رؤيتهم بعد
وقوع قطرة الدم على تلك الآية ان يكون قطرة من دم غيره وضعها مروان على تلك الآية من مصحفه ليعد ذلك من كراماته
ليدل على هذا واثبات ذلك من بيان **قال** المصنف رفع الله درجته ومنها انه اقدم على ابي ذر مع تقدمه في الاسلام
حتى ضربه ونفاه الى الربذة اجاب قاضي القضاة باحتمال انه اختار لنفسه ذلك اعترضه السيد المرتضى بان المتواتر من
الاخبار خلاف ذلك المشهور انه نفاه اولا الى الشام فلما اشتكى معوية منه استقدمه الى المدينة ثم نفاه منها
الى الربذة وروي ان عثمان قال يوما ايجوز للامام ان يأخذ من المال فاذا ايسر قضى فقال كعب الاحبار لا باس بذلك فقال ابو ذر
يا ابن اليهوديين أتعلمنا ديننا فقال عثمان قد كثر اذاك لي وتولعك باصحابي الحق بالشام فاخرجه اليها فكان ابو ذر ينكر
على معوية اشياء يفعلها فبعث اليه معوية بثلثمائة دينار فردها عليه وكان ابو ذر يقول والله لقد حدثت اعمال ما اعرفها
والله ما هي في كتاب الله ولا سنة نبيه والله اني لارى حقا يطفأ وباطلا يحيى وصادقا مكذبا واثرة بغير تقى وصالحا
مستأثرا عليه فقال حبيب بن مسلمة الفهري لمعوية ان ابا ذر لمفسد عليكم الشام فتدارك اهله ان كان لك فيه حاجة
فكتب معوية الى عثمان فيه فكتب عثمان الى معوية اما بعد فاحمل جندبا الي على اغلظ مركب واوعره فوجهه مع من سار به الليل و
النهار وحمله على شارف ليس عليها الا قتب حتى قدم المدينة وقد سقط لحم فخذيه من الجهد فبعث اليه عثمان وقال الحق باي ارض شئت
قال بمكة فقال لا قال بيت المقدس قال لا قال باحد المصرين قال لا ولكني مسيرك الى الربذة فلم يزل بها حتى مات وروي ان
ابا ذر لما دخل على عثمان قال له لا انعم الله بك عينا يا جنيدب فقال ابو ذر انا جندب وسماني رسول الله صلى الله عليه وآله
عبد الله فاخترت اسم رسول الله صلى الله عليه وآله الذي سماني به على اسمي فقال عثمان انت الذي تزعم انا نقول
يد الله مغلولة وان الله فقير ونحن اغنياء فقال ابو ذر لو كنتم لا تزعمون لانفقتم مال الله على عباده ولكني اشهد لقد
سمعت رسول الله صلى الله عليه وآله يقول اذا بلغ بنو ابي العاص ثلثين رجلا جعلوا مال الله دولا وعباد الله خولا
ودين الله دخلا فقال للجماعة هل سمعتم هذا من رسول الله صلى الله عليه وآله فقال علي عليه السلام والحاضرون سمعنا
رسول الله صلى الله عليه وآله يقول ما اظلت الخضراء ولا اقلت الغبراء على ذي لهجة اصدق من ابي ذر فنفاه الى الربذة
... وقد ... ابا الاسود الدؤلي قال كنت احب لقاء ابي ذر لاسأله عن سبب خروجه فنزلت الربذة فقلت له الا تخبرني
خرجت من المدينة طائعا ام اخرجت فقال كنت في ثغر من ثغور المسلمين اغني عنهم فاخرجت الى المدينة فقلت ...

واهجرت فاخرجت منها الى ما ترى ثم قال بينا انا ذات ليلة نايم في المسجد اذ مر بي رسول الله صلى الله عليه وآله فضربني برجله
وقال لا اراك نايماً في المسجد قلت بابي انت وامي غلبتني عيني فنمت فيه فقال كيف تصنع اذا اخرجوك منه قلت اذن الحق بالشام
فانها ارض مقدسة وارض بقية الاسلام وارض الجهاد فقال كيف تصنع اذا اخرجوك منها فقلت ارجع الى المسجد قال كيف
تصنع اذا اخرجوك منه قلت اخذ سيفي فاضرب به فقال صلى الله عليه وآله الا ادلك على خير من ذلك انسق معهم حيث
ساقوك وتسمع وتطيع فسمعت واطعت وانا اسمع واطيع والله ليلقين الله عثمان وهو آثم في جنبي فكيف يجوز مع
هذه الروايات الاعتذار بما قاله القاضي انتهى **قال** الناصب خفضه الله اقول اخراج ابي ذر على ما ذكره ارباب الصحاح
وذكره الطبري وابن الجوزي وغيره من ارباب صحة الخبر انه ذهب الى الشام وكان مذهب ابي ذر ان قوله تعالى والذين يكنزون
الذهب والفضة محكم غير منسوخ وكنز الذهب والفضة حرام وان اخرج زكوته ومذهب عامة الصحابة والعلماء بعدم الكنز
بالزكوة فكان ابو ذر يعتز بمذهبه واتفق انه حضر عند معوية وكان كعب الاحبار حاضراً عند معوية وكان ابو ذر يعتز بمذهبه
في الاية فقال كعب الاحبار هذه منسوخة بالزكوة فاخذ ابو ذر عصاه وضرب به راس كعب الاحبار فشجه موضحة فكتب معوية الى عثمان
يشكو ابا ذر فكتب عثمان الى ابي ذر يطلبه الى المدينة ونصحه عثمان بحسن العشرة مع الناس وان الناس
اليوم ليسوا كمن رسول الله صلى الله عليه وآله وفيهم البر والفاجر اليوم فقال ابو ذر انا استاذن منك ان الحق ببلادة
من الارض فخرج من المدينة حلفاً ومعتمراً فلما قضى نسكه رجع وسكن بالربذة هذه الحكاية سكون ابي ذر بالربذة ولا اعتراض
فيه على عثمان واتفق اهل الصحاح من التواريخ على ما ذكرنا ثم اعتذار القاضي لا يجري على ما ذكرناه على عامة المورخين
لمخالفة الواقدي في بعض النقول لا يقدح فيما ذهب اليه العامة انتهى **اقول** اولاً ما ذكره من حكاية خروج ابي ذر ونسبه الى
الصحاح والى الطبري وابن الجوزي وغيره من ارباب صحة الخبر بنا قض ما ذكره سابقاً عند نقل الذم عن الطبري في قصد ابي بكر
احراق بيت فاطمة عليها السلام حيث قال ان الطبري صاحب التاريخ رافضي متعصب هجره علماء بغداد وهجروا كتبه
واخباره ثم حلف بالايمان المغلظة انه لم ير هذا الكلام في تاريخ الطبري ولم يجيء الى عراق العجم من نسخة شيء وما انتشر بين
من المجلدات الفارسية الموسومة بتاريخ الطبري غير ذلك التاريخ فان تلك ما حصل من ابن ثلث عشر من مجلدات كما
لا يخفى على الناسب بعدم تحقق هذه الكتب في اكثر البلاد سيما في العراق وما وراء النهر الذي الف فيه هذا الجرح المشوه عليه
وعلى الصحابة يحال على المحال ورام به اظهار التفصي عن الاشكال عند من كان حوله من القاصرين الجهال وثانياً ان الذي
قرره ههنا من قصة خروج ابي ذر كلمات زورها ووضعها الترويج مرامه فان مؤلف كتاب الملل والنحل صرح بان عثمان
نفى ابا ذر الى الربذة وكذا صرح سيد المحدثين في روضة الاحباب بذلك وقال ان عثمان حكم باخراج ابي ذر وقال اي
موضع من الحجاز ابغض اليك قال الربذة فامره عثمان بالخروج اليه انتهى حاصل ما ذكره وهذا الكتاب معتمد اهل السنة
يوجد في كل بلدة فليطالع ثمة وايضاً يدل على خلاف ما ذكره الناصب ما ذكره فخر الدين الرازي في هذا المقام من تفسيره حيث
قال في قوله تعالى والذين يكنزون الذهب احتمالات ثلثة يحتمل ان يكون المراد كل اما سبق ذكره على احد يعتبهم المراد
كل من كنز المال ولم يخرج منه الحقوق الواجبة سواء كان من الاحبار والرهبان او كان من المسلمين ولاشك
يحتمل كل واحد من هذه الوجوه الثلثة روي عن زيد بن وهب قال مررت بالربذة فقلت يا ابا ذر ما انزلك هذه
فقال كنت بالشام فقرأت والذين يكنزون الذهب والفضة فقال معوية هذه الاية في اهل الكتاب فقلت انها فيهم
فصار ذلك سبباً الوحشة بيني وبينه فكتب الى عثمان ان اقبل الي فلما قدمت المدينة الى الخبر والتحقيق ان ابا ذر
كان يتلو هذه الاية على عثمان تعريضاً للعطاء لكثرة مال بيت المال متوفقاً في صرفه الى المصارف الشرعية ومن
ابي ذر وكعب الاحبار ليس شيء مما ذكره القوم وانما الذي جرى بينهما ما روي بطريق اهل البيت عليهم السلام ان ابا ذر
شكا عثمان في عهد رسول الله صلى الله عليه وآله والذي قال عثمان لكل مال من ذهب وفضة يدار ويعمل ويتجر به ففيه زكوة

لما ليس لهم فقال ابو ذر لما اخبر به ابو ذر وعمل بخلافه فيه الزكوة انما الزكوة فيه اذا كان ركازا كنزا موضوعا او ادخل عليه
الحول فعليه الزكوة فاختصما الى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فقال عليه السلام القول ما قال ابو ذر انتهى وقد بان مما ذكره
ان مذهب عامة الصحابة والعلماء ان كنز الذهب والفضة ليس بحرام ان لم يؤد زكوته مخالف لما ذكره في هذا المقام من تفسير الرازي
بل يجب ان ينسب القول المخالف لما نسب الى ابي ذر في الكنز الى العامة حيث قال اختلف علماء الصحابة في المراد بهذا الكنز المذموم
فقال الاكثرون هو المال الذي لم يؤد زكوته وقال عمر بن الخطاب ما ادي زكوته فليس بكنز وقال ابن عباس في قوله تعالى ولا ينفقونها
في سبيل الله يريد الذين لا يؤدون زكوة اموالهم قال القاضي تخصيص هذا المعنى بمنع الزكوة لا سبيل اليه بل الواجب ان يقال
الكنز هو المال الذي ما اخرج منه ما وجب اخراجه ولا فرق بين الزكوة وبين ما يجب من الكفارات وبين ما يلزم من نفقة الحج
وبين ما يجب اخراجه في الديون والحقوق والانفاق على الاهل والعيال وضمان المتلفات واروش الجنايات فيجب في كل هذه
الاقسام ان يكون داخلا في الوعيد والقول الثاني ان المال الكثير اذا جمع فهو الكنز المذموم سواء اديت زكوته او لم تؤد
واحتج الذاهبون الى هذا القول بعموم هذه الاية ولا شك ان ظاهره دليل على المنع من جمع المال والحسين الى ان قال ثم سلح
عدوي في ظاهر هذه الاية لا يصار اليه الا بدليل منفصل واحتج الذاهبون الى القول الاول على صحة قولهم بقوله صلى الله عليه
وآله وسلم ما ادي زكوته فليس بكنز وهذا الحديث مخصص بعموم هذه الاية انتهى ولما ما ذكره من ان مخالفة الواقدي في بعض
نقول لا يقدح فيما ذهب اليه العامة فظاهر البطلان بل مخالفة نصف الواقدي لعامة اصحابه وموافقته مع الشيعة
في استقباح المثالب على قدحهم في عثمان كما مر وجهه مرارا ولان الظاهر ان ما نقله الواقدي من اكابر اهل السنة
موالي حسانقلة العامة قد وضعوها كما هو دأبهم الترويج حال امامهم عثمان بعد ما وصل اليهم طعن الشيعة عليه نقل
ما نقله الواقدي **قال** المصنف رفع الله درجته ومنها انه عطل الحد الواجب على عبيد الله بن عمر بن الخطاب حيث
قتل الهرمزان مسلما فلم يقد به وكان امير المؤمنين علي بن ابي طالب عليه السلام يطلبه لذلك قال القاضي ان للامام ان يعفو ولم يثبت ان
امير المؤمنين عليه السلام كان يطلبه ليقتله بل الشيع من قدره اجاب المرتضى بانه ليس له ان يعفو ولجماعة من فارس لم يقد حجوه
الى الواجب يوم ثم عثمان حتى يقيدوا ويطلبوا ابدية نوم لم يكن له ولم يكن لعثمان العفو عنه ولا قتله قتل في الحرم
كان هو ولي دم وقد اوصى عمر بان يقتل عبيد الله ان لم تقم البينة العادلة على الهرمزان وجفينة انهما امرا ابا لؤلؤة غلام المغيرة
بن شعبة بقتله وكانت وصيته بذلك الى اهل الشورى فلما مات عمر طلب المسلمون من عثمان قتل عبيد الله كما اوصى عمر فدافع
بهم وحمله الى الكوفة واقطعه بها دارا وارضا فنقم المسلمون منه ذلك واكثروا الكلام فيه واما ثانيا فلانه حق جميع
المسلمين فلا يكون للامام العفو عنه وامير المؤمنين علي عليه السلام انما طلبه ليقتله لانه مر عليه يوما فقال له امير المؤمنين عليه السلام
يا فاسق لئن ظفرت بك يوما من الدهر لاضربن عنقك فلهذا خرج مع معوية انتهى **قال** الناصب خفضه الله اقول
تفصيل قتل الهرمزان وعبيد الله انه قتل ان يصيب عمر بايام اتهم على باب دار الهرمزان عند جماعة على باب داره وعنده العلوج
من العجم ومنهم ابو لؤلؤة غلام المغيرة بن شعبة فقام الهرمزان نحو ذلك المعول فقال هو من سلاح الحبشة فلما قتل عمر وجد
ذلك المعول في يد ابي لؤلؤة وبه ضرب عمر فلما رجعوا من دفن عمر جاء عبيد الله الى دار الهرمزان بالسيف فقتله لانه كان متهما
بانه شريك في القتل هذا ما كان من امر قتل الهرمزان على ما ذكره ارباب صحاح التواريخ ونقله الطبري وغيره واتفقوا ان قتل
الهرمزان كان بعد دفن عمر بلا اختلاف بين ارباب التواريخ فتم جواب قاضي القضاة بان للامام ان يعفو فعفى عثمان عن
عبيد الله لانه كان ولي الدم واما ما ذكر انه الواجب كان ان يؤمن اولياء دم الهرمزان حتى يطلبوا دمه فان من المعلوم ان
الهرمزان لم يكن له ولي لانه كان ملك الاهواز وكان غريبا في المدينة كسائر العلوج واما ما ذكر ان امير المؤمنين علي عليه السلام
كان يطلبه ليقتله فليس ما اجاب القاضي انه لم يثبت ان امير المؤمنين كان يطلبه للقتل بل الايذاء والتعزير والتعنيف وما
ذكر من حكاية امير المؤمنين كان يطلبه ليقتله بدليل انه قال لئن ظفرت بك يوما لاضربن عنقك فهذا الكلام يدل على انه يريد

المثلقات

علج بالكسر گبر [illegible] و علوج جمع مراد
مِعْوَل بالکسر سیخ [illegible] در میان عصا و نیزه
داره مراد
حیوه میل کردن مراد

امير المؤمنين للتعنيف والزجر الذي كان يطلبه لاجل انه يعود بمثل ذلك الفعل وامثال هذه الامور لا تجوز بمجرد ما لا يجوز
والاصل حمله على الصحة لان العلماء قالوا الاصل ان ما يجري لعمر لا يخفى انتهى **اقول** ما ذكره في تقرير قصة هرمزان فيه تركيز
ولمخترعات ليس لها في شيء من كتب التاريخ اثر ويفهم مما ذكره ايضا ان قتل هرمزان انما كان بمجرد التهمة واشارته
ولو من في التهمة واستحباب كل منهما المعول في سبب مقتول الآخر ويدل عليه ايضا ما رواه صاحب الاستيعاب في العلم
لابي لؤلؤة على قتل عمر حيث ذكر الواقدي اخبرنا نافع عن ابي نعيم عن عبد الله بن الزبير عن ابيه قال غدوت مع عمر بن الخطاب
الى السوق وهو متكئ على يدي فلقيه ابو لؤلؤة غلام المغيرة بن شعبة فقال الا تكلم مولاي يضع عني من خراجي قال كم خراجك
قال دينار قال ما ارى ان افعل انك لعامل محسن وما هذا بكثير ثم قال له عمر الا تعمل لي رحى قال بلى فلما ولى قال ابو لؤلؤة
لاعملن لك رحى يتحدث بها ما بين المشرق والمغرب قال فوقع في نفسي قوله فلما كان في النداء لصلاة الصبح خرج عمر
الى الناس يؤذنهم للصلاة قال ابن الزبير وانا في مصلاي وقد اضطجع له عدو الله ابو لؤلؤة فضربه بالسكين ست ضربات
احداهن من تحت سرته وهو قتلته الى آخر الرواية ولو سلم عدم وصية عمر بقتل عبيد الله ان لم يقم البينة على هرمزان يبقى
اعتراض عدم جواز العفو مع وجود جماعة من اوليائه كما ذكره المرتضى قدس سره وما ذكره الناصب في دفع ذلك من انه
لم يكن لهرمزان ولي لانه كان ملك الاهواز وكونه غريبا في المدينة ان لا يكون له مع عظم شانه ولي بل كونه ملكا للاهواز
يقتضي ان يكون له اهل واولاد واخوان ولو بالاهواز واما ما ذكره في تاويل قول امير المؤمنين عليه السلام لعبيد
الله لاضربن عنقك فالاضراب عنه اولى كما لا يخفى واما ما ذكره من ان العلماء قالوا الاصل ان ما جرى لعمر
عنه فالظاهر ان القايل بهذا علماء من اهل السنة وامثالهم من المجبرة والملاحدة والمباحية فانهم لما رأوا انفسهم
خارجين من اسلاخ ثياب اسلافهم وقصدوا تمهيد عذر لانفسهم فيما ارتكبوه من المنهيات ذكروا هذا العذر البارد
وربما نسبوا الى بعض اكابر الصوفية وهل يقول عاقل معترف بحقية التكاليف من الامر والنهي والوعد والوعيد والحلال
والحرام ان الزنا واللواطة والسرقة وامثالها الجارية في كل زمان قد جرت بحق وهل هذا الا خلاعة عن الدين ودخول
في حزب الملحدين **قال** المصنف رفع الله درجته ومنها ان الصحابة تبرؤا منه فانهم بعد قتله تركوه ثلثة ايام لم يدفنوه ولا انكر احد
على من اجلب عليه من اهل الامصار بل اسلموه ولم يدفعوا عنه بل اعانوا عليه ولم يمنعوا من حصره ولا من منع الماء عنه ولا من
قتله مع تمكنهم من ذلك كلهم وروي عن امير المؤمنين عليه السلام انه قال الله قتله وانا معه اي انا مع الله الحكم بحكم الله
وروى الواقدي ان اهل المدينة منعوا من الصلوة عليه حتى حمل بين المغرب والعتمة ولم يشهد جنازته غير مروان
وثلثة من مواليه ولما احسوا بذلك رموه بالحجارة وذكروه باسوء الذكر ولم يقع التمكن من دفنه الا بعد ان نكر امير
المؤمنين عليه السلام المنع من دفنه انتهى **قال** الناصب خفضه الله **اقول** اما قوله ان الصحابة تبرؤا منه فهذا امر غير
ثابت لان اكبر الصحابة كان امير المؤمنين وقد اتفق جميع ارباب التواريخ ان امير المؤمنين حين كان محصورا في الدار بعث
ابنه الحسن والحسين ومحمد بن الحنفية واولاد جعفر شاكين في السلاح ليعينوه فظلمهم عثمان والتقدم بالقتال
ورجعوا وقال لهم ان النبي صلى الله عليه وآله عهد الي ان ادخل الجنة على بلوى اصيبه وانا اصبر واحتسب
كما روي في الصحاح عن ابي سهلة قال قال لي عثمان يوم الدار ان رسول الله صلعم قد عهد الي عهدا وانا صابر عليه
فكيف يقال ان الصحابة سلموه الى من اجلب عليه من الامصار ولم يدفعوا عنه وقد ثبت ان امير المؤمنين بعث
اعانه باولاده واقاربه وهذا مما اتفق عليه الرواة ولا شك ان عثمان كان اماما مظلوما شهيدا وهو كان على
الحق والعدى على الباطل كما روي في الصحاح عن مرة بن كعب قال سمعت رسول الله صلعم وذكر الفتن فقربها فمر رجل
مقنع في ثوب فقال هذا يومئذ على الهدى فقمت اليه فاذا هو عثمان بن عفان قال فاقبلت عليه بوجهه فقلت هذا
وروى في الصحاح عن ثمامة بن حزن القشيري قال شهدت الدار حين اشرف عليهم عثمان فقال ائتوني

بجزهم كبيرة رس شرف
صح

قال

فيه من التمحل والتعليل العليل لا يخفى
ان لا يقتضي شيء من كونه ملكا للاهواز
وكونه غريبا في المدينة صح

فيقتلوه اسيرا منعوا
صح

بقتال من اتاه شاكين في
السلاح مريد السلاح
تم صح

فلزم بارض حكم قتلا ذهب
صح

الاسلام هل تعلمون ان رسول الله صلى الله عليه وآله قدم المدينة وليس فيها ماء يستعذب غير بئر رومة فقال من يشتري بئر
رومة فيجعل دلوه مع دلاء المسلمين بخير له منها في الجنة فاشتريتها من صلب مالي فانتم اليوم تمنعوني ان اشرب منها
حتى اشرب من ماء البحر قالوا اللهم نعم فقال انشدكم الله والاسلام هل تعلمون ان المسجد ضاق باهله فقال رسول الله صلعم
من يشتري بقعة آل فلان فيزيدها في المسجد بخير له منها في الجنة فاشتريتها من صلب مالي فانتم اليوم تمنعوني ان اصلي فيها ركعتين
قالوا اللهم نعم قال انشدكم الله تعالى والاسلام هل تعلمون اني جهزت جيش العسرة من مالي قالوا اللهم نعم قال انشدكم الله تعالى و
الاسلام هل تعلمون ان رسول الله صلى الله عليه وآله كان على ثبير مكة ومعه ابو بكر وعمر وانا فتحرك الجبل حتى تساقطت حجارته
بالحضيض فركضه برجله قال اسكن ثبير فانما عليك نبي وصديق وشهيدان قالوا اللهم نعم قال الله اكبر شهدوا لي ورب الكعبة اني شهيد
ورب الكعبة ثلثا هذه روايات الصحاح وقد ثبت من نصوص رسول الله صلى الله عليه وآله ان عثمان شهيد ثم جاء السؤال الذي
سوى قوله وبوله فجعله كالكفار ولا يقبل دفنه مع المسلمين اف له وتف الصقع على رقبته بكل الف ويتعجب من هذا انه لم
على امير المؤمنين عليه السلام انه شارك في قتل عثمان وقد ذكر صاحب نهج البلاغة في مواضع من كلامه عليه السلام انه كان بريئا
من قتل عثمان عليه التبري وكان اشد الاشياء على امير المؤمنين عليه السلام ان ينسب اليه احد بقتل عثمان حتى انه قال والله اعلم
بما في صدور بني امية انهم يتهمون مشاركتي في قتل عثمان لحلفت لهم بين الركن والمقام خمسين حلفة اني ما شاركت
في قتل عثمان ولا رضيت به ولا امرت به وهذا كان من مبالغة امير المؤمنين في عدم مشاركته في قتل عثمان وهو ينسب الشارك
البرئ من مساوي الانبياء والمرسلين خصوصا ذلك الرجل فيما ادعاه واما ما ذكر انه لم يصل عليه احد الا مروان فمعض الجاهل
بكذب هذا الكلام فان كلهم اتفقوا على ان مروان جرح يوم الدار جراحة عظيمة حتى خلف الفقهاء رقبته فهرب الى الشام وهو
يومئذ كيف حضر في جنازة عثمان واما عدم صلوة الصحابة على عثمان فانه كان ايام الحرب واجلاف الامصار تسوروا على المدينة
وقتلوا عثمان وكان الصحابة يتخافون منهم ان يحضروا جنازة عثمان حتى ان امير المؤمنين هرب منهم والتجا الى احد من نواحي المدينة
المذكورة في التواريخ انتهى اقول التبري عن احد مما يليق بالقول الفصل وقد استدل المتولي ... عثمان
الفتنة ايام ... وقد روى هذا صاحب الاستيعاب باسناده المنتهي الى مالك انه قال لما قتل عثمان القي على المزبلة ثلثة
ايام فلما كان من الليل اتاه اثنا عشر رجلا فيهم حويطب بن عبد العزى وحكيم بن حزام وعبد الله بن الزبير وجدي مالك بن عامر
فاحتملوه فلما صاروا الى المقبرة ليدفنوه ناداهم قوم من بني مازن والله لئن دفنتموه ههنا لنخبرن الناس فاحتملوه وكان على الباب
يتزلزل حتى صاروا به الى حش كوكب فدفنوه في نواحي البقيع انتهى وترجمته مذكورة في روضة الاحباب ويدل على ما ذكره انتم
ايضا ما ذكره العلامة قطب الدين الشيرازي في شرحه على مختصر ابن الحاجب عند الكلام في جواز قبول خبر المبتدع من ان
من الصحابة كعمار بن ياسر وعدي بن حاتم والاشتر النخعي اعتقدوا استحقاق عثمان لما جرى عليه انتهى وفي تواريخ الاسلام
ان الناصب بعيد ذلك غافل عن مناقضة ما ذكره ههنا لان الفصل الاخير الذي رواه من مناشدة عثمان بقوله انشدكم
الله والاسلام هل تعلمون ان رسول الله صلى الله عليه وآله كان على ثبير مكة ومعه ابو بكر وعمر وانا فتحرك الجبل الى آخره مضمونه
ان ما رواه النبي صلى الله عليه وآله والثلثة من اصحابه فقط مما اطلع عليه الاخواص الصحابة دون الاجلاف والاوباش الواردين
من البلدان والامصار بل اعلمهم الاولا يتضمنون شيئا من تلك المناشدات حتى يحتج عثمان بها عليهم فتعين ان يكون المخاطب
هم الصحابة الذين يتبرؤن منه كما ذكره المصنف قدس سره وبهذا يندفع ايضا انكار بعض المتعصبين للقائلين بان احدا من الصحابة لم
يحضر مجلس قتل عثمان ولا امر به ولا رضي به فانه يريد ان ذلك حق واما ما ذكره من بعث امير المؤمنين اولاده الكرام لاعانة عثمان
فلما كان الغرض الاصلي منه دفع عموم الفتنة بقدر الامكان وصونا على من كان في دار عثمان من النساء والاطفال والصبيان
لا ليكون مجوزا لقتل عثمان وقد ادعى شهرة تجويزه عليه السلام لقتل عثمان الى ان نسب اليه المتعصبون الناصبون من خوارج
ما وراء النهر الذين قتلوا بقتل عثمان واجتمعوا في زمان سلطنة الامير الاعظم تيمور كوركان على كتابة محضر مشتمل على انه ...

التلبيس بين يدي علي بن ابي طالب في لو بعد اشعيره انه افتى بقتل عثمان وكلفوا الامير ان يروح خلفه ثم الكوفيون توهموا
الامير على ان لو نفوا موافقتهم في ذلك على موافقة الشيخ العالم العارف الموحد الرباني زين الدين ابو بكر التايبادي وحرر
فلما ارسلوا اليه ذلك المحضر كتب على ظهره ما معناه وبرئ بغيتهم ان لو افتى علي المرتضى بإباحة دمه وانما ذكرنا
من نفي الشك عن حقية عثمان وبطلان اعدائه وبطلان ما اوضحناه من اجماع الصحابة على قتله اكثر من اجماعهم على خلافة ابي
بكر وعمر والروايات التي ذكرها الناصب على تقدير تسليم صحتها وصلاحية الاحتجاج بها على الشيعة لا تعارض اجماعهم
الراوي في الرواية الاولى مرة بن كعب فهو كما في الاستيعاب كان يروي في فضائل عثمان وفي كلامه اشارة الى التردد
موضوعة مختصرة في فضائل عثمان والرواية الثانية سلمة بن حزن وقد قال السمعاني في كتاب الانساب انه يروي عن علي
وقدم على عمر بن الخطاب فلم يكن من الصحابة وكفى في كذبه روايته عن عايشة وما تضمنه المناشدة الاخيرة من استماع
النبي صلى الله عليه واله وفي نفع الجوف والبلية بذكر ابي بكر وعمر وعثمان وقد انكر الناصب مثل هذا فيما مر من حديث المناشدة
ثم قول الشامة منه الروي لغاية تعصبه وغلوه في محبة عثمان لم يذكر جواب المسلمين الحاضرين لعثمان في ذلك مع انهم لو
في جواب مناشدته ان النبي صلى الله عليه واله لو قال ذلك لكان كقوله من قال لا اله الا الله وجبت له الجنة وقد علم منه صلى الله عليه
واله وسلم ان كل ذلك لصاحب شرايطها ومنها الايمان وانت قد خلعت ربقة الايمان بما ارتكبت من الكفر والعدوان
واما ما ذكره من ان المصنف نسب امير المومنين بانه شارك في قتل عثمان ففرية بلا مرية لان الرواية التي رواها المصنف عن امير
المومنين انما تنسب اليه قدس سره المشاركة الحكمية المعنوية في قتل عثمان دون المباشرة الظاهرة وقد
نص عليه السلام على ذلك بقوله الله قتله وانا معه او وحده وفسره المصنف بقوله اي انا مع الله احكم بما حكم الله فلم ينسب
المصنف لامير المومنين عليه السلام مشاركته في مباشرة قتل عثمان كما توهمه الناصب فيما ذكره الناصب من كلام نهج البلاغة
عليه السلام كان يتبرا من قتل عثمان انما يدل على تبريه عن مباشرة قتله والتحريض له وهذا لا ينافي ما ذكره المصنف عن امير
المومنين عليه السلام الله قتله وانا معه كما لا يخفى واما ما ذكره من ان المصنف كاذب في قوله انه لم يصل احد على عثمان الا مروان
بعض الموالي ففيه انه كاذب في نسبة هذا القول الى المصنف لان المصنف لم يقل انه لم يصل عليه احد الا مروان الخ بل قال لم يشهد جنازته
غير مروان وبعض مواليه من عدم الصلوة عليه لان الصلوة على جنازته انما تقع في [illegible] فيقتضي الحركة اليها
ذلك عن مروان حال جراحته مع انه ليس في الاستيعاب سوى انه ضرب يوم الدار على قفاه فخر لفيه ولا يعلم من ذلك يوم
لعله السيف ولا يعلم منه جراحة فضلا عن خوف انقطاع رقبته كما زعم الناصب ويدل على كذب هذا الزعم ايضا ما ذكره
من هرب مروان الى الشام ان واقعة الجمل قد نشأت بعد ايام قليلة من قتل عثمان وبيعة علي عليه السلام وهو كان مع طلحة
في تلك الواقعة كما ذكر في الاستيعاب حيث قال في ترجمة طلحة وانه لا يشك ان الذي رماه مروان بن الحكم فقتله وقال لابان
بن عثمان لا اطلب بثار ابيك بعد اليوم وذلك انه يعني طلحة كان ممن حاصر عثمان واشتد عليه ولا يختلف العلماء الثقات في ان مروان قتل طلحة
يومئذ وكان في حزبه انتهى وقد روي في هذا المعنى من طرق اخر تركناها رعاية للاختصار وفي بعضها انه رمى طلحة
ثم التفت الى ابان بن عثمان فقال قد كفيتك بعض قتلة ابيك واما ما ذكره عذرا للصحابة في عدم صلاتهم على عثمان من
خوفهم من اجلاف الامصار الذين استولوا على المدينة الى ان الجأوا امير المومنين الى حايط من حوايط المدينة فينافي ما
ادعاه الناصب سابقا من ان عليا عليه السلام كان غالبا على كل غالب ولولا رضاه بخلافة ابي بكر وعمر لما
ولم يمكنهم من ذلك اذ لو كان علي كما ذكر فكيف عجز مع جميع الصحابة من المهاجرين والانصار عن اجلاف الامصار في
الدار وايضا لو كان خوف امير المومنين عليه السلام بهذه المثابة لما ذكره الناصب سابقا من ارساله عليه السلام اولاده
الكرام لنصرة عثمان فتأمل **قال** المصنف رفع الله درجته ومنها انه كان يستهزئ بالشرايع ويتجرا على مخالفتها
وفي صحيح مسلم ان امراة دخلت على زوجها فولدت لستة اشهر فذكر ذلك لعثمان فامر بها ان ترجم فدخل عليه علي

فقال ان الله عز وجل يقول وحمله وفصاله ثلثون شهرا وقال ايضا وفصاله في عامين قال فوالله ما عند عثمان الا ان بعث اليها
فرجمت كيف استجاز ان يقول هذا القول ويقدم على قتل امرأة مسلمة بغير ذنب وقد قال تعالى ومن يقتل مؤمنا متعمدا
فجزاؤه جهنم خالدا فيها وغضب الله عليه ولعنه واعد له عذابا عظيما وقد قال الله تعالى ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك
هم الفاسقون وفي الجمع بين الصحيحين ان عثمان وعليا اجتمعا ونهى عثمان عن المتعة وفعلها امير المؤمنين عليه السلم ولبى بعمرة
وحج فقال عثمان انهى الناس وانت تفعله فقال امير المؤمنين عليه السلام ما كنت لادع سنة رسول الله صلى الله عليه
وآله بقول احد وفي الجمع بين الصحيحين ان النبي صلى الله عليه وآله صلى صلوة المسافر بمنى وغيره ركعتين وكذا ابو بكر وعمر وعثمان
صدرا من خلافته ثم اتمها اربعا وفيه عن عبد الله بن عمر قال صلى بنا رسول الله صلى الله عليه وآله بمنى ركعتين وابو بكر وعمر
وعثمان صدرا من خلافته ثم ان عثمان صلى بعد اربعا وروى الحميدي في الجمع بين الصحيحين من عدة طرق ان النبي
صلى الله عليه وآله صلى في السفر دائما ركعتين فكيف جاز من عثمان تغيير الشرع وتبديله وفي تفسير الثعلبي في قوله تعالى ان هذان
لساحران قال عثمان ان في المصحف لحنا وستقيمه العرب بالسنتهم فقيل له الا تغيره فقال دعوه فلا يحلل حراما ولا يحرم حلالا
وفي صحيح مسلم ان رجلا مدح عثمان فجثى المقداد على ركبتيه وكان رجلا ضخما فجعل يحثو على وجهه الحصى مع ان المقداد كان
عظيم الشأن كبير المنزلة حسن الرأي قال فيه رسول الله صلى الله عليه وآله ان الله قد امرني بحبه وهذا يدل على سقوط مرتبة
عثمان عنده وانه لا يستحق المدح مع ان الصحابة قد كان يمدح بعضهم بعضا من غير نكير انتهى **قال** الناصب خفضه الله اقول
ما ذكر ان عثمان كان يستهزئ بالشريعة فهذا كذب باطل لا دليل عليه واما ما ذكر انه امر برجم امرأة ولم يتبع ما ذكره امير المؤمنين
فذلك لا يدل على انه استهزأ بالشريعة وربما كان له فيها اجتهاد يقتضي رجم ما هو عمل عليه واجتهاده واختلاف المجتهدين
لا يدل على الاستهزاء على الشريعة واما ما ذكر من امر متعة الحج فهذا محل الاختلاف وكل عمل باجتهاده ولا اعتراض للمجتهد
على المجتهد واما انه صلى في منى اربعا فقد اعترضوا عليه حين اجتمع عليه اهل الامصار في الحج بان رسول الله صلى الله عليه
وآله وابا بكر وعمر كانوا اذا حجوا لم يكن لهم بمكة بيوت ومنازل ولم يكونوا عازمين على السكون واني كان لي منازل وبيوت في مكة
ونويت الاقامة في تلك الايام فاتممت الصلوة لان مكة كانت منزلي ومعلي واما عدم تصحيح لفظ القرآن فلانه كان يجب عليه تغيير
صورة الخط وهكذا كان مكتوبا في المصحف ولم يكن التغيير واجبا او تركه لانه لغة بعض العرب واما عمل المقداد وحثو الحصى
في وجه مادح عثمان فلان رسول الله صلى الله عليه وآله قال احثوا على وجه المداحين التراب فعمل المقداد بالحديث وربما
كان المادح طامعا في المدح مفرطا فيه فحثى على وجهه الحصى لان عثمان كان مناقبه المستة انتهى **اقول** من العجائب ان الشيعة
ذموا عمر بانه كان يخطئ في احكام الشريعة ويرجع عن حكمه بعد اشارة امير المؤمنين عليه السلام بغير الخطأ
فلا الناصب الجليل بان الائمة المجتهدين قد يقع خطؤهم في الاحكام لغفلة ونسيان والعلماء وارباب الفتوى يرجعون
الى الحق وهذا يستحب للحاكم ان يشاور العلماء ولا يحكم الا بحضرة ارباب الفتوى ثم يرجع عن ذلك ههنا ويجعل عثمان
اجتهاده وحكمه الباطل واصراره فيه وعدم سماعه لما ارشده اليه امير المؤمنين عليه السلام بنص الكتاب من غير
بينة في مقابل ذلك من الجواب وتركه لما قرر من استحباب مشاورة العلماء لنيل الصواب والخلافه بما يريد من
موضع التهم والارتياب واما ما ذكره من ان عثمان عمل في متعة الحج باجتهاده فعلى تقدير تسليم كونه من اهل الاجتهاد
كان يجب عليه عند نسبة امير المؤمنين عليه السلام اياه الى مخالفة السنة ان يذكر الدليل الذي جره الى اجتهاده الباطل
ويدفع عن نفسه تهمة مخالفة السنة ومظنة استهزائه بالشريعة وعدم مبالاته بمتابعة احكام الدين واما ما ذكره
من اتمام عثمان الصلوة في مكة فالمحل فيه نظام اما اولا فلانه ذكر من الرواية المذكورة ان عثمان كان يصلي قصرا
صدرا من خلافته ركعتين فلو كان وجه اتمامه وجود البناء والملك له في مكة دون عدم مبالاته بالدين بعد استقلاله في الحكومة
لكان معتذرا فيما فعله اولا من القصر واما ثانيا فلان ما اخترعه الناصب على لسان عثمان من انه قال في جواب الصحابة

ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك
هم الكافرون ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك
هم الظالمون

اللهم لم يكن لابي بكر وعمر بمكة بيوت فكذب هذا المفتري بان لهم ما نسبوا اليه من كثرة الاموال كيف يمكن ان لا يكون لهم في مكة بيوت و...

الكلام في عمر وانه على زعمهم كان من صناديد مكة ولعل الناصب اراد اصلاح هذا الكذب بقوله ولم يكونوا عازمين على السكون

في مكة وفيه ما فيه اذ قد ذكر في روضة الاحباب وغيره ان عمر سكن في مكة مرة عشرين يوما ومرة ثانية اربعين يوما او

هل يقول غير المعاند المتحمل ان عمر مع سكونه طول هذه الايام لم يكن عازما للاقامة العشرة اللهم الا ان يقال ... كان رجلا

القلندر الذي اقام ببلدة في شهر رمضان مفطرا من اوله الى آخره فقيل له في ذلك فاجاب باني مسافر فقيل له انك منذ

الشهر ... لم تكن تنوي الاقامة فاجاب بان ليس ما نويتها في امة الدنيا فليضحك اولياؤه قليلا واما ما ذكره في اصلاح ...

عثمان اللحن على القرآن فلا يصدر الا من مجوج ... فان المعترض على عثمان بانه اطلق على القرآن اشتماله على اللحن ...

الخلل بالفصاحة وهذا انسب بغمض العين عن جواب هذا الذي هو محط الطعن ... لوجه ترك عثمان تغييره و

بقوله ... الى آخره وما اشبه جوابه هذا بما اجيب به اهل خراسان ... عن سؤال اهل ما وراء النهر بان البلبل اذا

اراد استعلام استقامة البلبل ... لم يغمض احدى عينيه وبان الطير المسمى باللقلق اذا قام لم يرفع احدى رجليه

فاجاب اهل خراسان بان البلبل انما يغمض احدى عينيه لانه لو غمض العين الاخرى لا يرى شيئا والطير المذكور انما لم يرفع الاخرى

لانه لو رفع الرجل الاخرى لسقط على الارض فليضحك اولياؤه كثيرا ومن العجب ان عثمان صرح بان تلك العبارة من القرآن لا تقبل

الاصلاح وانما احالة الى الاصلاح لعدم ... الا ... الناصب ... والذي ...

... ان ما قاله عثمان طعن لا مدفع له ... وقال ... لانه كان لغة بعض العرب ... لكونه لغة بعض

العرب هو الوجه الذي ذكره العلماء ... ولو كان عثمان عالما بموافقة تلك اللغة

العرب كيف صح له مع كثرة ... عند القوم ان لا يستحيي من الله ويطلق على بعض كلماته انها لحن وخطأ ...

مع ظهور ان بعض القرآن ورد على لغة قريش وبعضها على لغة بني تميم وبعضها على لغة غيرهم واما ما ذكره في توجيه ...

... على ما دح عثمان ... اما اولا فلان مدح حسان وكعب بن زهير وغيرهم للخلفاء كان امرا مستمرا ...

فلو كان ... في ذلك ... الحديث الذي ذكره ان ... بعد استماع مدح غيره ولو كان ...

فلانه موافقة حديث النبي صلى الله عليه وآله يقتضي حثو التراب لا حثو الحصى والرجم بالحجر ...

ظاهر حال مادح عثمان خصوصا بعد شيوع الدين ونشر احكام القرآن وسنة سيد المرسلين ان لا يليق ...

ينافي الكتاب ... عند اوليائه من كونه امام الهدى وخليفة رسول الله صلى الله عليه وآله

... ونحو ذلك لا بكونه الها ونبيا او بكونه من الفراعنة او الاكاسرة او الجبابرة

... على ... عثمان ... طريق الشيعة الذين لا يحسنون الظن بغير من ثبت عصمته ...

فيلزم الناصب جمعه بين النصب والرفض وهذا محال اللهم الا ان يقال ان ارتكاب هذا القدر من الرفض عند ضيق الخناق ...

قال المصنف رفع الله درجته ومنها جرأته على رسول الله صلى الله عليه وآله روى الحميدي في تفسير قوله تعالى ولا ان تنكحوا

ازواجه من بعده ابدا قال السدي لما توفي ابو سلمة وعبد الله بن حذافة وتزوج النبي صلى الله عليه وآله وسلم امرأتيهما ام

سلمة وحفصة قال طلحة وعثمان اينكح محمد نساءنا اذا متنا ولا ننكح نساءه اذا مات والله لو قد مات لقد اجلنا على

نسائه بالسهام وكان طلحة يريد عائشة وعثمان يريد ام سلمة فانزل الله تعالى وما كان لكم ان تؤذوا رسول الله ولا ان تنكحوا

ازواجه من بعده ابدا ان ذلكم كان عند الله عظيما وانزل ان تبدوا شيئا او تخفوه وانزل ان الذين يؤذون الله ورسوله لعنهم الله

في الدنيا والآخرة انتهى قال الناصب خفضه الله اقول ان صح ما رواه فانهم كانوا لا يعلمون ان ازواج النبي صلى الله عليه

وآله لا ينكحن بعده ومن عادة العرب ان يتكلموا في النساء وفي التزوج بعد الرجال مثل هذا وليس فيه قصد ايذاء النبي ...

والدليل ذكر ان هذا الكلام على سبيل عادة العرب قبل علمهم بعدم جواز هذا واما نزول قوله تعالى ان الذين يؤذون ...

كلام

يوهم شأن المنافقين بالكلام وهو مفترى ان الآية نزلت فيهما انتهى **اقول** ان قول طلحة وعثمان أينكح محمد نساءنا اذا متنا ولا ننكح نساءه اذا مات نوع من الحلف بانا نفعل ذلك بعد موته صريح في انهما كانا كارهين لنكاح النبي صلى الله عليه وآله نساءهم عند موتهم وكانا يريدان الانتقام عنه صلى الله عليه وآله بنكح نسائه بعد موته وهذا صريح في قصد الايذاء وليس فيه اشعار بالخوف عند الناصب لدفع الطعن عنهما من انهما اتكلا على عادة العرب كما لا يخفى مع ان النبي صلى الله عليه وآله لقد اطلع بذنبه جميع العلماء كما صرح به واما نزول الآيات المذكورة في ذلك فهو شيء رواه السدي رئيس مفسري اهل السنة وصححه الحميدي رئيس محدثيهم فوضع الذنب عليهما او نسبوه على النقل السابق يدل انا لو كنا وفوق ذلك ففيه الاثر او الرواية المذكورة الى ظلم ولم يؤاخذه الله بذنب غيره وهو ظلم صريح وظلم اظهر **قال** المصنف رفع الله درجته ومنها ما رواه السدي من المعهود في تفسير قوله تعالى ويقولون آمنا بالله وبالرسول واطعنا الآيات قال السدي نزلت هذه في عثمان بن عفان لما فتح رسول الله صلى الله عليه وآله بني النضير فغنم اموالهم فقال عثمان لعلي عليه السلام ائت رسول الله صلى الله عليه وآله فسله ارض كذا وكذا فان اعطاكها فانا شريكك فيها وآتيه انا فاسأله اياها فان اعطانيها فانت شريكي فيها فسأله عثمان اولا فاعطاه اياها فقال له علي اشركني فابى عثمان فقال بيني وبينك رسول الله صلى الله عليه وآله فابى ان يخاصمه الى النبي صلى الله عليه وآله فقيل له فلم لا تنطلق معه الى النبي صلى الله عليه وآله فقال هو ابن عمه فاخاف ان يقضي له فنزلت قوله تعالى واذا دعوا الى الله ورسوله الى قوله بل اولئك هم الظالمون فلما بلغ النبي صلى الله عليه وآله ما انزل الله فيه اتى النبي صلى الله عليه وآله واقر لعلي عليه السلام بالحق انتهى **قال** الناصب خفضه الله اقول هذه الكلمات والمفتريات من تفاسير الشيعة وما المفسرون من اهل السنة ذكروا ان الآية نزلت في شأن المنافقين لم يرضوا بحكم رسول الله صلى الله عليه وآله ولو ان الزبير [illegible] عند الرفع الى النبي صلى الله عليه وآله وحكم النبي صلى الله عليه وآله للزبير ان كان ابن عمتك فانزل الله هذه الآيات والكذب والافتراء في هذه الكلمات لا يخفى على من له ادنى دربة في معرفة الحديث والاخبار انتهى **اقول** لا مخلص للناصب الشقي هنا الا منع كون السدي من مفسري اهل السنة ولا يمكنه ذلك سيما وقد روى مثل الحميدي [illegible] عنه كما مر وينبغي كون ذلك مذكورا في تفسيره وما علمت من القول بان المفسرين من اهل السنة [illegible] نقل واحد من مفسري اهل السنة [illegible] لكان ذلك [illegible] من قدمائهم والمخالفون له متأخرون عنه كما فيما نحن فيه [illegible] على سبيل البداهة والارتجال ووضعه على سبيل الاستعجال خلاصا عن الطعن بلا حجة [illegible] ما ذكر ان مخاصمة الزبير في اي شيء كانت **قال** المصنف رفع الله درجته ومنها ما روى السدي في تفسير قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا لا تتخذوا اليهود والنصارى اولياء بعضهم اولياء بعض الآية قال السدي لما اصيب النبي صلى الله عليه وآله باحد قال عثمان لالحقن بالشام فاتخذ بها صديقا من اليهود فلآخذن منه امانا فاني اخاف ان يدال علينا اليهود وقال طلحة بن عبيد الله لاخرجن الى الشام فاتخذ بها صديقا من النصارى فلآخذن منه امانا فاني اخاف ان يدال علينا النصارى قال السدي فاراد احدهما ان يتهود والآخر ان يتنصر قال فاقبل طلحة الى النبي صلى الله عليه وآله وسلم وعنده علي عليه السلام فاستأذنه طلحة في المسير الى الشام وقال ان لي بها مالا آخذه ثم انصرف فقال له النبي صلى الله عليه وآله عن مثل هذا الحال تخذلنا وتخرج وتدعنا فاكثر على النبي صلى الله عليه وآله من الاستيذان فغضب علي عليه السلام وقال يا رسول الله ائذن لابن الحضرمية فوالله لا عز من نصره ولا ذل من خذله فكف طلحة عن الاستيذان عند ذلك فانزل الله تعالى فيهم ويقول الذين آمنوا اهؤلاء الذين اقسموا بالله جهد ايمانهم انهم لمعكم حبطت اعمالهم يقول انه يحلف لكم انه مؤمن منكم فقد حبطت اعماله بما دخل فيه من امر الاسلام حتى نافق فيه انتهى **قال** الناصب خفضه الله اقول اتفق جميع اهل التفسير ان الآية نزلت في عبادة بن الصامت وعبد الله بن ابي ابن سلول حين قال عبادة لعبد الله وكان عبادة مؤمنا خالصا وكان عبد الله منافقا اني تركت كل مودة وموالاة كانت بيني وبين اليهود ونبذت كل عهد كان معهم وقال عبد الله اني لا اترك مودة اليهود وموالاتهم وعهدهم فاني اخشى الدوائر فنعوذ

او كشف التزوير من كلام المفسر في روايته
منه

مع الاثم فانزل الله تعالى يا ايها الذين آمنوا لا تتخذوا اليهود والنصارى اولياء بعضهم اولياء بعض الآية فالحذر الحذر من جعله
في حق كبار الصحابة وقد انزل الله تعالى في شان المنافقين كالخوارج الذين جعلوا الآيات التي نزلت في شان اليهود والنصارى
حجة على الخروج على الامام وعلى قتال اهل القبلة بل كل ذلك خطأ واما ما ذكره في شان نزول الآية انها نزلت في عثمان وطلحة
فكذب ظاهر في غاية الظهور لان طلحة في غزوة احد ابلى بلاء حسنا حتى ان يده شلت لما جعلها فداء لوجه رسول الله صلى الله عليه وسلم
حين تفرق الاصحاب فحمى طلحة وجه رسول الله صلى الله عليه وآله من السيف بيده وقطعت يده ومن المعجزات ان الله ابقى وهو لعله
بما لم يبتل به احد من المسلمين ثم انه يذكر ان طلحة كان يريد الفرار الى الشام ليتنصر فهل هذا الا كذب صريح واما عثمان فانكحه
رسول الله ابنته رسول الله صلى الله عليه وآله وكان يزعم بنت رسول الله صلى الله عليه وآله بعد سوابق الاسلام ويريد التهود
مراد الله انه يعود على الحجاز اي ملك كان يهودي اتى الشام حتى يستولي على الحجاز ثم انه لم يرجع الى ابي سفيان وابو سفيان
وهو ابن عمه وكان كل الخيانة التي يدعيها من اهل مكة وكان ابو سفيان رئيس قريش وسيد الوادي والغرض ان هذا الجاهل الغبي
واخترعه من السدي شغفا من نفسه كلاما لا يعلمون الوضع ولا يخافون الافتضاح عند اهل العلم والمهرة الذي غمرهم
في مطاعنه ما وقفنا من رد ما ذكر من المطاعن بالدلائل العقلية والبراهين النقلية بحيث لا يرتاب احد ممن ينظر في هذا الكتاب
انه على الباطل المحض وانا على الحق الابلج وصار مطاعنه هباء منثورا ونعم ما قلت **شعر** اجبنا عن مطاعن مفتر على
الخلفاء والاصحاب طاعن ❊ فبلغت الذكي اذا رآه ❊ فصيرنا مطاعنه مداهن ❊ والحمد لله على هذا التوفيق انعم **اقول**
دعوى اتفاق المفسرين على ذلك بعد ظهور مخالفة السدي من اهل السنة كلام يروج على من له ادنى شعور واما ما ذكره من نفي
الاحد فقال سنة تنقل ولم لا يجوز ان تكون القضية منعكسة لابد له من بيان واما ما ذكره في وجه استبعاد نزول الآية في
عثمان وطلحة من ان طلحة في غزوة احد ابلى البلاء الحسن الى آخره فلا يصلح وجها لذلك لان البلاء انما كان يعود نفعه
للبلاء والاثم والمغلوبية على الخصم لا ما هو الظاهر من هذه العبارة من المبارزة والمجاهدة والاشراف على النصرة ولما ابتلاهم
لعين الذي وجب خوفهم موته بيد الا ان ادتهم الفرار الى الشام ونصرتهما وتهودهما كما دل عليه الرواية لا منافاة له كما زعمه هذا الشقي
الذي لا يفرق بين ما ينفعه ويضره وما ذكره من ان يد طلحة شلت لما جعلها فداء لوجه رسول الله صلى الله عليه وآله حين
تفرق الاصحاب فهو كذب تكذيبه ثلثة الاول ان يد طلحة شلت والثاني ان جعلها فداء لوجه رسول الله صلى الله عليه وآله والثالث
بانه توقف حين تفرق الاصحاب فانه انما شلت اصبعه وان لم يجعل يده فداء لوجه نفسه حين سقطوا السيف على السيف
على ذلك اختلاف كلمة القوم حيث قال ابن عبد البر في الاستيعاب انه وقى عن النبي صلى الله عليه وآله النبل بيده حتى شلت اصبعه
انتهى وقيل انها شلت الاصبع التي وقاية السهم باليد غير متعارف وشل الاصبع امر هين بذل وقاية السهم وبدله السيف وشل
الاصبع بشل اليد ويدل على ان طلحة لم يكن ممن يعتد به في الحروب قول علي عليه السلام فيما اخبر به من بغضه والاثر من حمزة
وهو دليل على كذب الثالث من ان طلحة كان من اهل الحرب والفرار دون السكون والقرار واما ما ذكره من ان عثمان كان مزوجا
بابنتي رسول الله صلى الله عليه وآله الى آخره فقد مر ما فيه من كذب تزوجه بابنتي رسول الله صلى الله عليه وآله ولو سلم تزويجه
بربيبته فلا يتفرع على ذلك ما ادعاه من صعوبة تركهما على ان ذلك انما يصعب عليه اذا كان من اهل الدين والغرض انه لا رسوخ
في الدين فافهم واما ما ذكره بقوله اي ملك كان يهودي اتى الشام حتى يستولي على الحجاز ثم ردد به بالتقدم الى الحجاز ثم ان
خصوصية تلك السلطنة لكن ما ذكره الناصب رواية عن عبد الله بن ابي سلول من ان نقل ما وجه عدم مثبوتيه لليهود في
الحجاز الى ان يتبعوا معالم الى آخره يدل على انه كان في تلك الناحية من اليهود من يلجأ اليه عند الخوف وليس الذي
ما ذكره الناصب سابقا في فصل تخلف الثلثة عن جيش اسامة من قوله كان رسول الله صلى الله عليه وآله بعث جيشا الى
ملك الشام ليعرض للمسلمين يديه ولينجز موعوده الاسلام الى ملوك الشام فلم يقصد المدينة الى آخره وما ذكره من انه لا ادري
لتوجه المحاربة ملوك الشام متفقة مع عمر عن ذلك الى آخره واما عدم رجوع عثمان الى ابي سفيان فيجوز ان يكون وجهه

ولقائه ابيه الظاهر مدة بالاسلام ودخوله في سواد عسكر النبي صلى الله عليه وآله وسلم وايضا مصاهرته الظاهرة بالنبي
صلى الله عليه وآله كان موجبا لاخذ انتقام النبي صلى الله عليه وآله وقبل المرتبة ان يجعله في معرض الاتهام وايضا لما كان امر
الغالبية والمغلوبية متشابها لم يثبت كما بين النبي صلى الله عليه وآله وكفار مكة ولم يكن آثار الغلبة من احد الطرفين خاف
لامكان ان يرجع الى ابي سفيان بمكة بعدما غلب النبي صلى الله عليه وآله بعد ذلك عليهم فلا يبقى له وجه عند النبي صلى الله عليه
وآله بعد ظهور نسبه من جاهه وسلطنته وانه وقف عند النبي صلى الله عليه وآله بعدما غلبوا عليه ويسري الضرر ايضا
الى [illegible] لما ذكرنا ظهر ان من كلام الناصب ان السدي من اهل الحلة فمردود بما علم من رواية مثل الحميدي عنه وكتابه وقد روى
عنه ابن حجر المتاخر ايضا في صواعقه غير مرة فكأنه دليل على انه من اهل السنة وممن يعتبر روايته عندهم في تفسير وغيره
يتضح ذلك مما ذكره السمعاني في كتاب الانساب حيث قال السدي [illegible] هذه النسبة اسمعيل بن عبد الرحمن بن ابي ذؤيب وقيل ابن
ابي كريمة السدي الاعور مولى زينب بنت قيس بن مخرمة من بني عبد مناف حجازي الاصل سكن الكوفة يروي عن انس بن
مالك [illegible] عبد خير وابي صالح وقد رأى ابن عمر وهو السدي الكبير وهو ثقة [illegible] روى عنه الثوري وشعبة وزائدة
[illegible] بن حرب واسمعيل بن ابي خالد وسليمان التيمي ومات سنة ١٢٧ في امارة ابن هبيرة وكان اسمعيل بن ابي
خالد يقول السدي اعلم بالقرآن من الشعبي وقال ابو بكر احمد بن موسى بن مردويه الحافظ اسمعيل بن عبد الرحمن السدي
يكنى ابا محمد صاحب التفسير وانما سمي السدي لانه نزل السدة وكان ابوه من كبار اهل اصبهان توفي سنة ١٢٧ [illegible]
وروى عن انس بن مالك وادرك جماعة من اصحاب النبي صلى الله عليه وآله وسلم منهم سعد بن ابي وقاص وابو سعيد الخدري
وابن عمر وابو هريرة وابن عباس حدث عنه الثوري وشعبة وابو عوانة والحسن بن صالح قال ابن ابي حاتم اسمعيل بن عبد
الرحمن السدي المفسر مولى زينب بنت قيس بن مخرمة اصله حجازي سكن الكوفة وقال يحيى بن سعيد ما سمعت احدا يذكر
السدي الا بخير وما تركه احد انتهى كلامه واما ما ذكره من ان السدي والفهم وسائر شيعة الحلة لا يعلمون الوضع فهو [illegible]
[illegible] بالنسبة الى النص واهل الحلة فان العلم بطريق وضع الحديث والافتراء على الله ورسوله انما هو عمل النواصب عند خطرهم
لنصرة مذهبهم الباطل بذلك واما السدي فهو وان كان من اهل السنة وصرحوا بكونه ثقة مامونا والحمد لله الذي فتح
للناصب الشقي [illegible] فيما اجلب بعض مطاعن ائمة الداعين الى النار وزاد عليهم اللعن واللوم والعار ووقعت الدرع
جوشنه بما يرتضيه اولو البصائر والابصار ولنعم ما قلت في جواب ما ذكره من الاشعار شعر دفعنا ما اجلب به شقي
[illegible] دعوى كل الملاعين فيلعنه دواما [illegible] جواب زادته تلك المطاعن فقد صدق اللعين اذ قال فيه طاعنه ملاعين
قال المصنف رفع الله درجته المطلب الرابع في مطاعن معوية وهي اكثر من ان تحصى وقد روى الجمهور
منها اشياء كثيرة منها ما رواه الحميدي في الجمع بين الصحيحين قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله ويح عمار تقتله
الفئة الباغية يدعوهم الى الجنة ويدعونه الى النار وقتله معوية [illegible] لما سمع معوية اعتذر فقال قتله من جاء به فقال [illegible]
فقد قتل رسول الله صلى الله عليه وآله حمزة لانه جاء به الى الكفار انتهى قال الناصب خفضه الله مذهب اهل السنة
والجماعة في معوية انه رجل من اصحاب رسول الله صلى الله عليه وآله وصحبته ثابتة لا ينكره المؤالف والمخالف وكان كاتب وحي
رسول الله صلى الله عليه وآله وبعد ان توفي رسول الله صلى الله عليه وآله خرج الى الشام [illegible] اخيه يزيد بن ابي سفيان
ولما توفي يزيد [illegible] امارة الشام زمن امارة عمر بن الخطاب ولاه عمر امارة الشام وكان امير الشام مدة خلافة عمر بن الخطاب
ثم ولاه عثمان الشام واضاف اليه ما فتحه من بلاد الروم وكان على الشام مدة خلافة عثمان بن عفان ثم لما تولى الخلافة
امير المؤمنين علي عليه السلام عزله من امارة الشام وجعل الامارة لعبد الله بن عباس فقال عبد الله يا امير المؤمنين ان معوية
قد استولى على الشام مدة سنين كثيرة وتمكن في الشام وهو رجل من اهل الدنيا فقرره على امره حتى تاخذ منه البيعة [illegible]
[illegible] بالمدينة وبعث من يولي الى الشام فلم يبايع امير المؤمنين عليه السلام كما قال عبد الله بن عباس [illegible]

وبعد ان قتل عثمان ذهب مروان ونائلة بنت الفرافصة زوجة عثمان الى الشام وقد قطعت انامل يدها حين هموا بقتل
عثمان فاوقعت نائلة نفسها على عثمان فقطعوا انامله بالسيف فاخذ مروان ونائلة قميص عثمان وانامله وذهبا
بها الى معوية فعلق معوية القميص والانامل على مسجد دمشق واجتمع بنو امية كلهم في الشام وهم يطلبون ثار عثمان ولم
يبايعوا عليا عليه السلام حتى وقع ما وقع من الفتن والحوادث المشهورة ومذهب اهل السنة والجماعة ان الامام الحق
بعد عثمان كان علي بن ابي طالب عليه السلام ولا نزاع لاحد من اهل السنة في هذا وان كل من خرج على علي عليه السلام كانوا
بغاة على الباطل ولكن لما كانوا اصحاب رسول الله صلى الله عليه وآله ينبغي ان يحفظ اللسان عنهم ويكف عن ذكرهم وذكر ما
جرى بين الصحابة لانه يورث الشحناء ويثير البغضاء ولا فائدة في ذكره واما ما ذكره من مطاعن معوية فلا اهتمام انا
بالذات بشيء مما تقدم لكن من الخلفاء الراشدين حتى يكون الذب عنه موجبا لاقامة سنة الخلفاء او ذب الطعن عن
حريمهم لئلا يتعدى الوهم الى الناس ولا يشكوا في كونهم الائمة لان معظم الاسلام منوط بارائهم فانهم كانوا خلفاء النبوة وسادة
العلم والولاية واما معوية فانه كان من ملوك الاسلام والملوك في اعمالهم لا يخلون عن المطاعن ولكن الاسلم عند اولي
الالباب ان ذكر مطاعنه لا يتعلق به فائدة ما اصلا فاذا ذكر مطاعن الخلفاء ينفع الرفضة واقل المنافع انه يصير سببا لحصول حسنة
والمصلحة التي هي انفع المنافع عند المجادلين من الرفضة وهذه المنفعة مفقودة في ذكر مطاعن معوية لانه لم يعد
احد من الذب عنه فذكر مطاعنه محض الغيبة الضارة وقد قال رسول الله صلى الله عليه وآله لا تذكروا موتاكم
الا بالخير لكن لما ذكر هذا الرجل مطاعنه ونحن لا نريد ان نترك شيئا مما ذكره نذكر مطاعنه ونتكلم في كل فصل بما يليق
في ذلك الفصل من الكلام فنقول اما ما ذكر ان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم قال ويح عمار تقتله الفئة الباغية فهو
حديث صحيح لا شك انه قتل في حرب صفين ولا شك ان اصحاب معوية قتلوه وهم الفئة الباغية ولا نزاع في ذلك
نعم **اقول** ولا ان مما ذكر من ان معوية كان كاتب الوحي غير مسلم وانما كان كاتب الصدقات كما حققه حافظ
ابرو من اشياعه في تاريخه المشهور ونعم ما قال الشيخ العارف سنائي الغزنوي قدس سره **نظم** بر سر [illegible]
خال منست ∴ دوستی هم بکاری نیست ∴ ور نوشت او خطی ز مهر رسول ∴ بخطش نیز افتخاری نیست ∴ دست
که شیر مردانند ∴ از خط و خال اعتباری نیست ∴ وثانیا انه اجمل واخل في شرح حال معوية وحكومته وما هو
منشا لذلك لانه لو فصل الكلام فيه كما هو حقه لظهر منه الطعن على الخلفاء الثلاثة وذلك لان الباعث الاولي على
تولية يزيد بن ابي سفيان هو ان ابا سفيان كان عند خلافة ابي بكر منكر الخلافته وفي صدد ثوران الفتنة حتى
قال لعلي عليه السلام ارضيتم بان يلي عليكم تيمي رذل والله لئن شئت لاملأن الوادي خيلا ورجلا فخاف ابو بكر
وصاحبه عمر عنه واستمالوه بتفويض ولاية الشام الى ابنه يزيد حتى سكت وكذا امضى عمر ذلك له والحق معوية
برياسته الفاسدة فجميع المفاسد المترتبة على حكومة معوية من البغي والعدوان انما هو من بركة [illegible] وثالثا
ما ذكره من عزم امير المؤمنين علي عليه السلام عزل معوية عند خلافته وما نقله من نصيحة ابن عباس له في [illegible] عن عزل معوية
وعدم استماع الامير لذلك فيه اختلال واهمال حيث نسب النصيحة الصادرة عن مغيرة بن شعبة الى ابن عباس ولم يذكر ما
اجاب به امير المؤمنين عليه السلام في ابطال تلك النصيحة ليوقع في اوهام العوام ان عدم قبوله عليه السلام تلك النصيحة
كان من غير وجه وحجة وعن محض العناد والاستبداد برايه ولئلا يظهر من ذكره الطعن على الخلفاء الثلاثة لمساهلتهم
في الدين في تفويض الولاية الى ذلك الفاسق وقد تضمن اكثر ما ذكرنا ما رواه صاحب الاستيعاب في ترجمة مغيرة بن شعبة
حيث قال لما قتل عثمان وبايع الناس عليا كرم الله وجهه دخل عليه المغيرة بن شعبة فقال يا امير المؤمنين ان لك
عندي نصيحة قال وما هي قال ان اردت ان يستقيم لك الامر فاستعمل طلحة بن عبيد الله على الكوفة والزبير بن العوام على
البصرة وابعث معوية بعهده على الشام حتى تلزمه طاعتك فاذا استقرت لك الخلافة فادرها كيف شئت برايك

الله وجهه اما طلحة والزبير فسأذكر رأيي فيهما واما معوية فلا والله لا اراني الله مستعينا الا به لا استعين به ما دام على حاله
ولكني ادعوه الى الدخول فيما دخل فيه المسلمون فان ابى حاكمته وانصرف عنه المغيرة مغضبا لما لم يقبل عنه نصيحته فلما
كان الغداة اتاه فقال يا امير المؤمنين نظرت فيما قلت لك بالامس وما جاوبتني به فرأيت انك وفقت للخير وطلب الحق
ثم خرج عنه فلقيه الحسن رضي الله عنه وهو خارج فقال لابيه ما قال لك هذا الاعور قال اتاني امس بكذا واتاني اليوم
بكذا قال نصح لك والله امس وخدعك اليوم فقال علي كرم الله وجهه ان اقررت معوية على ما في يده كنت متخذ المضلين
عضدا انتهى وبالجملة ان امير المؤمنين عليه السلام لما عزل معوية في خلافته ليتم الحجة عليه من الله تعالى بظهور فجوره
الى الفاسق معوية ودفع فساده لكن لسوء اختيار الامة سيما قريش واتباعهم خرج الامر عن الضبط وكثيرا ما لا يجي
الامور على وفق ما طلب باولياء الله لم ينتقل عن الضبط خصوصا اذا اراد الله سبحانه استدراج المبطل وابتلاء المحق
ولا انفة في جواز قد سبق ورابعا ان ما ذكره من ان بعد قتل عثمان ذهب مروان ونائلة بنت الفرافصة زوجة عثمان
الى الشام الخ مخالف لما ذكرنا انفا عن صاحب الاستيعاب من ان مروان قد ذهب قريبا من ذلك مع روساء الجمل الى
البصرة وكذا مخالف لما ذكره في روضة الاحباب حيث قال كويند نائله زوجه عثمان پيرهن خون آلوده او را با اصابع خود با
آن پيرهن معلق ساخته نزد معويه فرستاد انتهى وخامسا ان ما ذكره من ان الخوارج على علي عليه السلام لما كانوا اصحاب
رسول الله صلى الله عليه وآله ينبغي ان يحفظ اللسان عنهم غير مسموع عن كلام المثاب لان كرامة صحبة رسول الله صلى الله عليه
وآله انما يعتبر اذا حافظوا على امر دينه واما اذا خالفوا بالخروج عن دينه ومخالفة كتاب الله وقرينه فالذي يليق
بحال المؤمن ان يعامل معهم معاملته مع الشيطان من انكارهم اياه بالقلب واللسان وتلقيبهم بالطعن واللعان ونعم ما
جرى الله تعالى على لسان الناصب حيث قال ينبغي ان يحفظ اللسان عنهم دون ان يقول ينبغي ان يحفظهم عن السب
وتبرى من هذا ما رواه صاحب المعجم عن عبد الرزاق بن همام الصنعاني من قدماء عدة اهل السنة حيث قال وقد ذكر
عنهم يعني عنده معوية في مجلسه فقال عبد الرزاق لا تقذروا مجلسنا بذكر ولد ابي سفيان وسادسا ان ما ذكره من ان
ذكر ما جرى بين الصحابة يورث الشحناء ويهيج البغضاء ولا فائدة في ذكره مدخول بان الشيعة يتوقعون الثواب في عد
مفاسد الشيطان والداخلين في حزبه من الفراعنة والسلاطين ولا يفعلون ذلك عدوا بغير علم فلا لوم في ذلك بالبغضا
والشحناء بل يكون اللوم عليه وهل هذا الا مثل ان يقال لا تعدوا معايب الكفار ولا تذكروا لجرح الرجال لانه يورث الشحناء والبغضا
ومنها ما ذكره من انه لا فائدة في ذكر مظالم البطلان لظهور ان في ذكره فائدة احتراز الناس عن متابعتهم والدخول في ضلالهم
وغير ذلك مما تحقق في شرعية الجرح والتعديل والله الهادي الى سواء السبيل وسابعا ان ما ذكره من انه لا اهتمام له
ولاصحابه من اهل السنة بالذب عن معوية فهو كلام لا يوافق فيه قلبه لسانه وانما الجأه اليه بلوغ شناعة حال معوية
عند الخاص والعام ومع هذا مخالف لما سننقله عن ابن حجر المتأخر في صواعقه ولما سبق عن الناصب في تحقيق قوله
عليه السلام لا يزال الاسلام عزيزا الى ان يمضي اثنى عشر خليفة كلهم من قريش فانه عد معوية من الخلفاء الذين يكون الاسلام بهم
عزيزا فكيف ينبغي ان يشتد عنه ههنا ويقول لا اهتمام لنا بالذب عنه وانه من الملوك الذين لا يخلون عن الطعن دون الخلفا
الراشدين وكيف يكون كذلك مع ما عرفت من اشتراكهم في عدم الرشد بحسب الدين وكون معاوية ارشد بحسب الدنيا وثامنا
ان ما ذكره من ان مجرد المباحثة والمعارضة انفع عند الجاهلين من الرفضة مجرد دعوى وتسويه جر اليها الطلبة
مع اعانة العامي وجرو الغاوي ومن اين علم ان ذلك عند الشيعة الرفضة المبطل كذلك امن ثلاثة برا منهم
يستقر شبهة اهل السنة او من اقتصارهم في البحث على ما يتبادر الخصم دون العقليات والنقليات كما هو دأب خصامهم
اسلافهم المتعصبين وتاسعا ان ما ذكره من ان منفعة المباحثة والمجادلة مفقودة في ذكر مطاعن معوية لانه لا يعتقد احد
فكذبه الحسنات لما قاله ان سبع بعد ذلك حيث قال لكن لما ذكر هذا الرجل يعني المصنف قدس سره مطاعن معوية نذكر

الوعوعة والوعواع صوت الذئب والكلاب ق

في كل فصل بما يليق في ذلك الفصل لم يلوح ثم فقد هذه الشنيعة ضمت شنيعة اخرى ثم سوغ لك نفي ان معوية من جملة من بلا
الشارع التعمد وموالت تبعتهم فالطعن عليه يرجع الى الطعن عليهم وكيف لا يكون كذلك والحال انهم مع علمهم بفسقه وخروجه
عن سيرة النبي صلى الله عليه وآله الى سيرة الاكاسرة القياصرة ومكنوه من الامارة تحذوا من نظرق الخلل من قسر على اعلامهم و
يؤيد ما ذكرنا ما ذكره صاحب الاستيعاب من انه لما دخل عمر الشام ورأى معوية قال هذا كسرى العرب وكان قد تلقاه
معوية في موكب عظيم وذكر ايضا انه ذم معوية عنده فقال دعونا من ذم فتى قريش انتهى فتامل فيه وما فسر ان ما ذكر
من انه ذكر مطاعن معوية يحصل الغيبة الضارة مع ما عرفت من عدم حجيته مردود بانه لا يكون ضارة اذ لا غيبة لفاسق
والحادي عشر ان ما ذكره من قوله صلى الله عليه وآله لا تذكروا موتاكم الا بالخير مسلم صحته لكن معوية واضرابه ليسوا من
موتانا بل من موتى اهل الجاهلية لبغيه وعصيانه وعدم معرفته لامام زمانه وقد صح عن الطرفين بانه قال رسول الله صلى الله عليه
وآله من مات ولم يعرف امام زمانه مات ميتة جاهلية ويؤيد هذا ما روي من انه لما قتل معاوية حجر بن عدي
واخوانه من اصحاب امير المؤمنين علي عليه السلام قال للحسين عليه السلام على طريقة الشماتة انا قتلنا حجرا واصحابه من شيعتكم و
غسلناهم وكفناهم ودفناهم فقال الحسين عليه السلام انا اذا قتلنا شيعتك يا معوية ما غسلناهم ولا كفناهم ولا
صلينا عليهم ولا دفناهم فافهم وايضا لفظ الخير في قوله صلى الله عليه وآله لا تذكروا موتاكم الا بالخير لم لا يكون
خبر الناس او لهم وذكر المنافقين والفاسقين بما صدر عنهم من الفساد والبغي والعناد خير لنا لتحصيل الاحتراز عن
اقتفاء آثارهم ويرتفع الثقة على رواياتهم ولاحتياجهم الى غير ذلك مما علل به علماء الجرح والتعديل والله الهادي الى سوى
سواء السبيل قال المصنف رفع الله درجته ومنها ما رواه ابو المنذر هشام بن محمد بن السائب الكلبي في كتاب المثالب
فقال كان معوية لاربعة لعمارة بن الوليد بن المغيرة المخزومي ولمسافر بن عمرو ولابي سفيان ولرجل آخر سماه وكانت
هند امه من المعلمات وكان احب الرجال اليها السودان وكانت اذا ولدت اسود قتلته واما حمامة فهي بعض جدات
معوية كانت لها راية بذي المجاز يعني من ذوات الغايات في الزنا وادعى معوية اخوة زياد وكان له مدع يقال له ابو عبيد
عبد بني علاج من ثقيف فاقدم معوية على تكذيب ذلك الرجل مع ان زيادا ولد على فراشه وادعى معاوية ان ابا سفيان
زنا بوالدة زياد وهي عند زوجها المذكور وان زيادا من ابي سفيان فانظر الى هذا الرجل بل الى القوم الذين يعتقدون فيه
الخلافة وانه حجة الله في ارضه والواسطة بينهم وبين ربهم وينقلون عنه انه ولد زنا وان اباه زنا بالمحصنة هل يقاس بمن
قال الله تعالى في حقه انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا انتهى قال الناصب خفضه
الله قول انه مما اتفق عليه الامة بلا نزاع ان تشيع الفاحشة ونشرها قبيح شرعا وتستقبحه العقول السليمة سيما لمكان من
امر الجاهلية فان انكحة الجاهلية لا ندري كيف جرت والانساب في الجاهلية لا اعتداد بها لان انكحتهم لم يكن معتبرة وهو
تدين الله ورسوله من نشرها والقذف بالزنا قبيح لاي شخص كان ولا ندري ما غرض هذا الرجل من نشر هذه الامور واما
هند فهي لا نزاع انها اسلمت يوم الفتح فقذفها يوجب الحد بلا شبهة ومن الكبائر بلا نزاع سيما ان ما ذكره غير مذكور في
التواريخ وحقيقة خبر هند ما ذكره ارباب صحاح التواريخ وذكر الميداني في كتاب مجمع الامثال وغيره من علماء التواريخ
ان هند قبل ان تزوج بابي سفيان كانت متزوجة برجل من صناديد قريش لا ادري الآن انه كان مسافر بن عمرو او غيره
زوجها ابو سفيان وكان يوما شديد الغيظ والحر خرجت هند من البيت ونامت في ساحة الدار ودخل رجل كان
له شغل مع زوجها وكان اليوم حارا فرقد الرجل ايضا في ساحة الدار فرجع زوج هند فرآها مضطجعة في ساحة
الدار والرجل راقد فرماها لاجله الغيرة فقالت هند ما شعرت بهذا الرجل وانه متى دخل الدار فوقعت بينهم مشاقة
وشقاق ورفعا امرهما الى كاهن ليحكم لهند واظهر براءتها فلما ذهبا الزوج به وقال الكاهن ان هند امرأة ستلد ملكا
يبلغ حكمه المشارق والمغارب فخلف هند انه ان ولدت هذا الملك من ذلك الزوج وسألت طلاقها واخذت منه الطلاق

تزوجت بابي سفيان فولدت له معاوية هذا ما ذكروه من امر هند واما ما ذكرت معوية ادعى اخوة زياد فتفصيل
هذه الرواية على ما ذكره المورخون وذكر ابن ابي الحديد في شرح نهج البلاغة وذكره ابن الجوزي في ترجمته ان زيادا ولد على
فراش عبيد الثقفي وكان ابو سفيان يدعي انه ولده في الجاهلية على عادتهم في الحاق الاولاد فلما جاء الاسلام وترك الالحاق
ترك ابو سفيان ذلك الدعوى وكان زياد رجلا رشيدا شجاعا لبيبا فبعثه عمر بن الخطاب ايام خلافته لبعض الاعمال
الى اليمن فعمل فيها عملا جيدا فلما رجع من اليمن كان يقص قصته عند عمر بن الخطاب وتكلم على قوانين العقل بالكلام الجيد
فقال عمرو بن العاص لله در ابيه لو كان هذا الغلام من قريش لساق العرب بعصاه فقال ابو سفيان انا اعلم من وضعه
عند امه فقال امير المؤمنين علي عليه السلام اتق الله يا ابا سفيان ولا ترجع الى الجاهلية فلم يذكر ابو سفيان شيئا بعد ما
قال له امير المؤمنين هذا الكلام ثم لما كان زمن علي بن ابي طالب بعث زيادا اميرا على اذربيجان فكتب اليه معوية يستلحقه
ويترضيه فكتب امير المؤمنين الى زياد ان لا تميل الى استمالة معوية وكتب فيه ان ذلك نزغة من نزغات الشيطان
انه الحق ابي سفيان ولم يثبت به نسب فقال زياد والله لقد شهد به ثم لما بلغ الخلافة الى معوية بعث الى الكوفة
واستلحق زيادا وهذا من قبايح الامور الصادرة عن معوية ولا نعتذر له لانه كان من الملوك والملوك لا يخلون عن امثال
هذه الامور واما قوله ان اهل السنة يعدونه خليفة ويجعلونه حجة الله فهو افتراء ضد امر باطل فان اهل السنة لا
يعدونه الا ملكا من ملوك الاسلام وهو كان من اهل البغي في زمن امير المؤمنين علي عليه السلام ثم صار ملكا بعد وفات امير المؤمنين
لما بايعه الحسن بن علي عليهما السلام وانتهى خلافة النبوة وختم بالحسن بن علي هذا مذهب اهل السنة والجماعة انتهى
اقول قد مر ان ما اتفق عليه الامة ودل عليه نص القرآن هو قبح تشييع الفاحشة اي من غير ان يدعو اليه قاعدة دينية
ولا الا لسد باب الجرح والتعديل كما عرفت مرارا واما ما ذكره من ان القذف بالزنا قبيح لاي شخص كان فعلى تقدير تسليمه
على اطلاقه نقول ان المص كان ناقلا لذلك عن الكلبي والكلبي ناقلا عن غيره ونقل الكفر ليس بكفر فضلا عن نقل مثالب
نسب معوية واضرابه فلا يتوجه على المص ولا على الكلبي حد وتعزير واما ما ذكره من انا لا ندري ما الغرض من هذا الرجل من نشر
هذه الامور فاقول في جوابه ان الغرض من نشر مثالب معاوية كونه ولد زنا اثبات انه لا يصلح للخلافة فمن زعم خلافته
من اهل السنة كان على الباطل وايضا اذا كان كذلك لم يكن صالحا للامارة فيتطرق الطعن الى الخلفاء الذين نصبوه ساداتنا
لكونهم ... على الطلقاء كما لا يخفى واما ما ذكره من ان حقيقة خبر هند نقلا مما سماه مصباح التواريخ فهو من تواريخ لم يحصل
لها وجود في ذهن احد ايضا وقد وافق ما نقله المص عن الكلبي ما ذكره الزمخشري في كتاب ربيع الابرار وفيه ان اسم الرابع من
الجماعة التي نسب اليهم معوية كان بالصباح مغن اسود كان لعمارة عشيقا شابا وسيما وكان ابو سفيان دميما قصيرا
فدعته هند الى نفسها وقالوا ان عتبة بن ابي سفيان ايضا كان من الصباح انتهى واما ما نقله المص في شان زياد عليه اللعنة
فقد وافقه العلامة قطب الدين الشيرازي في كتاب نزهة القلوب حيث قال اولاد الزنا تنجب لان الرجل يزني بشهوته
ونشاطه فيخرج الولد كاملا واما ما يكون من الحلال فمن تصنع الرجل الى المراة ولهذا كان عمرو بن العاص ومعوية بن ابي سفيان
من دهاة الناس ثم ساق الكلام في بيان نسبهما على وجه ذكره في كتاب ربيع الابرار ثم زاد على ذلك وقال ومنهم زياد بن
ابيه وفيه يقول الشاعر شعر الا ابلغ معوية بن حرب : مغلغلة من الرجل اليماني : اتغضب ان يقال ابوك عف :
وترضى ان يكون ابوك زان : هذا واعتراض هذا الناصب متوجه على الزمخشري والعلامة الشيرازي والجواب الجواب على
انه يكفي في احتجاج المص كون الكلبي من حزب الرواية المدرسين بذيلها ولنعم الداخلين فيجملتهم كما علم من صحاح
تواريخهم ولهذا قال المص مشيرا اليه بقوله فانظر الى هذا الرجل الى اخره فافهم واما انكار الناصب لعد اهل السنة معوية
ثانيا من خليفة ... بل لا ادري من اين حصل له الحياء الذي حمله على انكار خلافته على اصحابه وذلك لان ... من
اهل السنة والجماعة الذين هم في الحقيقة اهل سنة معوية وجماعته انه خليفة حق واسلم صدقه الخلافة ...

عشق بالتحريك حريص شدن صراح

دميمه زشت رو ... صراح

عسوف بيدادگر وستمكار صراح

قبله كما حققه ابن حجر المتأخر في صواعقه حيث حقق صحة خلافته ورد على ادلة من يستدل على خلافته نعم عليه لازيد
البيعة ووهم انه لم يكن في ايام علي عليه السلام خليفة ولما بعده فقد قالوا انه كان اماما وخليفة لان البيعة قد ثبتت
له اكثر من سبقه ومن جملة ما ذكره ابن حجر في كتابه الحقه ما ثبت انه لحق بثبوت الخلافة لمعوية حين تسليم الحسن
الامر اليه فانه بعد ذلك خليفة حق وامام صدق ثم ساق على طبق ذلك احاديث ضعيفة في دولة الاموية فليطالع

قال المصنف رفع الله درجته ومنها ان رسول الله صلى الله عليه وآله دعا عليه روى مسلم في الصحيح عن ابن عباس
قال كنت العب مع الصبيان فجاء رسول الله صلى الله عليه وآله فتواريت خلف باب فجاء فحطاني حطأة وقال اذهب وادع
لي معوية قال فجئت فقلت هو يأكل فقال لا اشبع الله بطنه وقال احسن بن المثنى قلت ما معنى حطاني قال قفد قفدة
فلو لم يكن عنده معوية من اشد المنافقين لم يدع عليه لانه كما وصفه الله تعالى بانك لعلى خلق عظيم وقال فلا
تذهب نفسك عليهم حسرات فلعلك باخع نفسك على آثارهم ومن يقارب قتل نفسه على الكفار كيف يدعو على
مسلم عنده وقال الله تعالى له ان تستغفر لهم سبعين مرة فقال والله لازيدن على السبعين وقد ورد في تفسير انك لعلى
خلق عظيم ان النبي صلى الله عليه وآله كان كلما آذاه الكفار من قومه قال اللهم اغفر لقومي فانهم لا يعلمون فلو لم يكن عنده
منافقا لكان يدعو له ولا يدعو عليه وكيف جاز لمعوية ان يعتذر بالاكل مع انه عليه السلام قال لا يؤمن احدكم حتى اكون احب
اليه من نفسه واهله وماله وولده وحق دعا عليه النبي صلى الله عليه وآله مع انه ما ينطق عن الهوى فيكون الدعاء بامر الله
تعالى ومنها انه خاصم عليا عليه السلام وقتل جمعا كثيرا لا يحصى من المسلمين وادخل الشبهة على اكثر البلاد مع ان امامة
علي عليه السلام بالاجماع عندهم ومبايعة المسلمين والنص من النبي صلى الله عليه وآله واستحقاقه واسقط العصمة نعوذ

قال الناصب خفضه الله اقول من الامور المقررة عند العلماء ان رسول الله صلى الله عليه وآله قال انما انا بشر يعتريني
ما يعتري من البشر وقد سألت الله تعالى ان كل دعوة ادعوها على احد من المسلمين يجعلها الله تعالى له رحمة ومغفرة وهذا
من المعلومات بين العلماء والاجماع واقع على ان النبي صلى الله عليه وآله كان قال لمعاذ ثكلتك امك وقال لام سلمة تربت
يمينك وقال لسودة قطع الله يديك وقال لصفية عقرى حلقى وغير هذا من الدعوات ولاجل هذا سأل من الله تعالى ان يجعلها
رحمة لمن دعا عليه فاذا ثبت ان رسول الله صلى الله عليه وآله لا يدعو على احد الا ينتفع به فهذا باطل باجماع العلماء ثم انا لم نذكر
لكن كيف جاز لمعوية ان يعتذر بالاكل فلم يصح انه اعتذر ولم يجئ وربما اراد ابن عباس شغله بالاكل فلم يذكر لرسول الله صلى الله
عليه وآله طلبه وظاهر الحديث يدل على هذا هكذا قال العلماء وانا اقول ان دعوة النبي صلى الله عليه وآله انه لا يشبع الله بطنه جعله لم
يشبع من الخلافة والملك حتى ووري في التراب ولا يملا جوف ابن آدم الا التراب انتهى اقول ما عده من الامور المقررة عند
اهل السنة افتراء محض عند علماء الامامية لمخالفته عصمة النبي صلعم وقدسيته ويحقق ذلك في مسئلة عصمة النبي صلى الله عليه وآله في
مطاعن عمر عند ذكر المصنف لقوله ان الرجل ليهجر حسبنا كتاب الله فتذكر وانما افتروا ذلك على النبي صلى الله عليه
ليدفعوا ما طعن به الشيعة على خلافة ابي بكر في قوله انما انا بشر ولست بخير من احدكم فراعوني فاذا رأيتموني
استقمت فاتبعوني واذا رأيتموني زغت فقوموني واعلموا ان لي شيطانا يعتريني الى آخر ما ذكره ابن حجر في اول صواعقه ثم
العارف بحق رسول الله صلى الله عليه وآله وعلو شأنه في تجرده وتقدسه ونورانيته وعصمته يعلم ان حاله
حال البشر في الامور الدينية الناشية عن الكثافات الجسمانية البشرية وكذا الكلام في تتمة الرواية من ان النبي صلعم
قال سألت الله ان كل دعوة الخ وقد روى القاضي عياض المالكي في كتاب الشفاء من انه صلى الله عليه وآله وسلم دعا على رجل
قطع عليه الصلوة ان يقطع الله اثره فاقعد وقال لرجل يأكل بشماله كل بيمينك فقال لا استطيع فقال لا استطعت
فلم يرفعها الى فيه ودعا على الحكم بن العاص بالاختلاج فلم يزل يختلج الى ان مات ودعا على الاعرابي الذي بجذع [illegible]
شهد فيهما بحرمة المنبر النبي صلى الله عليه وآله فاستجاب الله دعاءه ودعوات كل هؤلاء الذين دعا النبي صلى الله عليه

يقال تربت يداك اى اصبت خيرا مراد

دعا على المسلمين رحمة

عقرى حلقى عقرى نعت منه
وقوم عقرى مثل جرحى وجرحى
يقال في الدعاء على المرأة
عقرها الله وعقرى وحلقا
وعقرى حلقى يعني
عقرها الله
وحلقها يعني
في حلقه
صح

عليه كان من المؤلفين او كفار المجاهرين مكابرة ظاهرة خصوصا ان الصبي والذي كان يأكل الطعام عند صلى الله عليه وآله بادره
ابن الصعب على التعصب وانهماكه في الدعا على الحكم بن العاص الذي هو عم عثمان مع مودته واهتمامه في معاودته الى المدينة
بعد طرد رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم اذ يبعد من كمال حسن ظن القوم بعثمان ان يظهر عثمان مودة كافر ومنافق
على انه من المبالغة مع انه تعالى عند جعله القرآن على عم الاقوام ما وقع في نص القرآن من النهي عن مودة الكفار حيث
قال لا تجد قوما يؤمنون بالله واليوم الآخر يوادون من حاد الله ورسوله ولو كانوا آباءهم او ابناءهم او اخوانهم او عشيرتهم
وايضا روى في المشكوة في المتفق عليه انه صلى الله عليه وآله امر في مرض موته باخراج المشركين عن جزيرة العرب فلو
كان الحكم محكوما عليه بالكفر والشرك كيف جاز له دخوله في المدينة بعد النبي صلى الله عليه وآله وورود ذلك الامر فحق الحق
الصريح ان يدعى كذبا ان ذلك الدعاء كان في ايام كفره وايضا قد روى اليافعي الشافعي في ترجمة النسائي المحدث المشهور
ان معوية قد ابتلي بدعاء النبي صلى الله عليه وآله بمرض الجوع ولعله اراد جوع الكلب فانه مناسب لحال معوية حيث
اشتق اسمه من عوى الكلب وبالجملة اذ لم يجعل الله تعالى دعاء النبي صلى الله عليه وآله في معوية رحمة كما ذكره اليافعي دل على انه
كان كافرا او منافقا لما ذكر والمص وما ذكره من انه كيف جاز لمعوية ان يعتذر بالاكل الخ فمعارض بانه كيف جاز لابن عباس
ان لا يوصل امر النبي صلى الله عليه وآله الى معوية بمجرد انه رآه مشغولا بالاكل من غير ان يسمع منه الاعتذار بذلك وكيف
جاز للنبي صلى الله عليه وآله ان ينال معوية بذلك الدعاء الذي ظاهره غضب بمجرد قول ابن عباس انه يأكل واما
ما ذكره من انه صلى الله عليه وآله دعا على بعض المسلمين بقوله ثكلتك امك فلعل غدير صحته او كونه مرفوع
ما صرح به الشيخ ابن حجر في مقدمة شرحه لصحيح البخاري بانها كلمة تستعمل ولا يراد بها حقيقتها وكذا الكلام في تربت
يداك وتربت جبينك قال ابن حجر ظاهره الدعاء عليه بالفقر والقتل ولا يقصد ذلك وكذا في قوله عقرى حلقى قد وقع
عقرى حلقى ان المرأة كانت اذا مات لها حميم حلقت شعرها فكانه دعا عليها بذلك لكن لا يقصد ظاهره وفي
قول ابن عباس ان لفظة عقرى لغة قريش والظاهر انها من العقر بمعنى الجرح انتهى وما ينبغي ان ينبه عليه ان الناصب
لم يتعرض لقول المص ومنها انه تخاصم على عليه السلام الى آخره بل لم يذكره اصلا لعجزه عن الجواب ونحن ذكرنا حفظا لنظام الكتاب
مع الصواب **قال** المصنف رفع الله درجته ومنها انه قال انا احق بالخلافة من عمر بن الخطاب روى الحميدي في
الجمع بين الصحيحين قال عبد الله بن عمر دخلت على حفصة ونوساتها تنطف قلت قد كان من امر الناس ما ترين فلم يجعل
لي من الامر شيء فقالت الحق بهم فانهم ينتظرونك واخشى ان يكون في احتباسك عنهم فرقة فلم تدعه حتى ذهب فلما
تفرق الناس خطب معوية فقال من اراد ان يتكلم في هذا الامر فليطلع لنا قرنه فلنحن احق به منه ومن ابيه قال الحميدي
واراد عبد الله بن عمر ان يجيب معوية فامسك عن الجواب فان كان ما قاله معوية حقا فقد ارتكب عمر بن الخطاب في اخذه
الخلافة باطلا فكيف يجوز تقدمه على طوائف المسلمين ومنها ان النبي صلى الله عليه وآله كان يلعنه دائما ويقول الطليق
ابن الطليق اللعين ابن اللعين وقال اذا رأيتم معوية على منبري فاقتلوه وكان من مؤلفة القلوب ولم يزل مشركا مدة كون
النبي صلى الله عليه وآله وسلم مبعوثا يكذب بالشرع والوحي ويهزأ بالشرع وكان يوم الفتح باليمن يطعن على رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم
ويكتب الى ابيه صخر بن حرب يعيره بالاسلام ويقول له اصبوت الى دين محمد وفضحتنا حيث يقول الناس ان ابن هند تخلى عن العزى
وكان الفتح في شهر رمضان لثمان سنين من قدوم النبي صلى الله عليه وآله المدينة ومعوية يومئذ مقيم على
الشرك هارب من رسول الله صلى الله عليه وآله لانه كان قد هدر دمه فهرب الى مكة فلما لم يجد له مأوى صار الى النبي
صلى الله عليه وآله مضطرا فاظهر الاسلام وكان اسلامه قبل موته صلى الله عليه وآله بخمسة اشهر وطرح نفسه على العباس
فسأل العباس رسول الله صلى الله عليه وآله فعفى عنه ثم شفع اليه ان يشرفه ويجعله من جملة خمسة عشر يكتب له الرسائل انتهى **قال**
الناصب خفضه الله قوله انه ذكر ان معوية كان يدعي انه احق بالخلافة من عمر فهذا بعيد فان معوية كان يدعي انه احق من امير المؤمنين علي

ضمن ۴

وفي حديث ابن عمر دخلت على حفصة ونوساتها تنطف اي ذوائبها تقطر ماء نهايه

ذوابه گيسو ... صراح

طليق از بند رسته و آزاد كرده صراح

صبوه از كيشي بكيشي شدن صراح

هدر باطل شدن خون صراح

عليه السلام في حياته وايام خلافته فخرج عليه وبغى عليه وقتل جيوش المسلمين وفعل ما فعل ثم الانسب ان يذكر قبائحه
واساته فلا يبعد ان يدعي مثل هذا لو عمر ومن خالف الحق وخاض في الباطل والخطا بدعوى كل ما يكون خطا او
لقتل المسلمين ولا شرايطه في امامته صحت بل اخذ الخلافة والملك عنوة بالسيوف كما قال رسول الله صلى الله عليه وآله
الخلافة بعدي ثلثون سنة ثم بعد ذلك يكون ملكا عضوضا والصحيح ان معوية اسلم بعد الفتح بايام يسيرة ثم
اقول بيعته عليه ان معوية ادعى خلافته عن عمر حين فوض الامر اليه وهو حينئذ كان ممن صحت امامته عند
جمهور اهل السنة كما مر ولم يدع عن علي عليه السلام ذلك اصلا بل كان يعترف بسبق فضله وصلاح امامته ويكيد من جهة
والقتال بانه يطلب قتلة عثمان بن عفان من بني هاشم كما اشتهر ومما ينبغي ان ينبه عليه انه لم [illegible] ذكره المصنف
ههنا او عرف بانك صبيت من وضع اسلام معاوية بعد الفتح انه لم يكن من صحابة النبي صلى الله عليه وآله
ويوضحه ما روى ابن بابويه رحمه الله في كتاب عيون اخبار الرضا باسناده الى احمد بن محمد بن اسحق الطالقاني عن ابيه
انه قال حلف رجل من خراسان بالطلاق ان معوية ليس من اصحاب رسول الله صلى الله عليه وآله ايام الرضا عليه السلام
فافتى الفقهاء بطلاقها فسئل الرضا عليه السلام فافتى انها لا تطلق فكتب الفقهاء رقعة وانفذوها اليه وقالوا له من اين
قلت يا ابن رسول الله انها لم تطلق فوقع عليه السلام في رقعتهم قلت هذا من روايتكم عن ابي سعيد الخدري ان رسول الله
قال لمسلمة الفتح وقد كثروا عليه انتم خير واصحابي خير ولا هجرة بعد الفتح فابطل الهجرة ولم يجعل هؤلاء اصحابا له الى آخر
الى قوله عليه السلام **قال** المصنف رفع الله درجته ومنها انه روى عبد الله بن عمر قال اتيت النبي صلى الله عليه وآله
فسمعته يقول يطلع عليكم رجل يموت على غير سنتي فطلع معوية انتهى **قال** الناصب خفضه الله اقول ان صح هذا
فلا يحكم بانه مات على الكفر وربما اراد انه ترك سنة رسول الله صلى الله عليه وآله في اخذ الخلافة عنوة وفي الخروج على
البغي وطلب شيء لا حق له فيه انتهى **اقول** ان السنة قد جاء بمعنى الطريقة كما في قولهم اهل السنة وبمعنى ما هو
المراد فقه المستحب ولا وجه لحمله ههنا على الثاني لان ترك النافلة مما يشترك فيه جمهور الناس الا من وفقه الله تعالى
من الانبياء والاولياء وسوق الحديث هو الحكم بندور من يموت على غير ذلك والتعجب منه فتعين ان يكون المراد منه
ولا شك ان من مات على غير طريقة النبي صلى الله عليه وآله يكون كافرا وارادة ترك طريقة مخصوصة بلا قرينة
للعموم تحكم بحت مع ان قوله صلى الله عليه والموت على غير سنتي نظير قوله فلان يموت ميتة جاهلية ولا يفهم عنه في
عرف اهل اللسان الا الموت على الكفر والتاويل بارد **قال** المصنف رفع الله درجته ومنها ان النبي صلى الله عليه وآله
يوم يخطب فاخذ معوية بيد ابنه يزيد وخرج ولم يسمع الخطبة فقال رسول الله صلى الله عليه وآله لعن الله القائد والمقود
اي يوم يكون لهذه الامة من معوية ذي الاستاه **قال** الناصب خفضه الله اقول لا شك ان يزيد بن معوية لم يكن في زمن النبي
وانه تولد بعد عهد يزيد بن ابي سفيان وهو مات في طاعون عمواس زمن عمر بن الخطاب فالله اعلم بحقيقة هذا الخبر
اقول الظاهر ان الشيعي من مبالغته في بغضه يزيد عليه اللعنة مع الحسين عليه السلام لاجل ان كان يزيد ابن يزيد
قاتل الحسين عليه السلام الله عليه اللعنة كان من اقرانه ثم تسمية اللعين في زمان عمه بل نقول غير مستبعد فان بعض
الناس يسمي ولده في زمان حيوته باسمه وربما يحصل لبعض الناس الياس عن الولد فيرغب في وضع اسمه على غيره من
اخوانه ابقاء للذكر [illegible] فيلتمس عن احدهم ذلك في ايام حيوته وحيث لم نسمع من يزيد بن ابي سفيان ولد يجوز
ان يكون تسمية ابن اخيه في حيوته باسمه من هذا القبيل وبعد ذلك كله فهذه الرواية مذكورة في كتاب ربيع الابرار
للزمخشري ويكفي ذكره فيه ونحو امثاله الاحتجاج [illegible] كما مر مرارا وان لم يكن معتقد المصنف ثم اقول لو ثبت ان يزيد بن
معوية عليه اللعنة لم يولد في زمان النبي صلى الله عليه وآله فيمكن ان يوجه ذلك بان لفظ ابنه غلط من الناسخ
لعنه [illegible] بابنه لاشتهار يزيد بالابن دون يزيد الاخ عند الناس والله تعالى اعلم **قال** المصنف رفع الله درجته

ثم يكون ملكا عضوضا مع [illegible] الحديث
بمعناه

منها انه سبّ امير المؤمنين عليه السلام مع الآيات التي [illegible] في تعظيمه وامر الله تعالى النبي صلى الله عليه وآله بالاستعانة
بهما يوم المباهلة ومواخاة النبي صلى الله عليه [illegible] ثمانين سنة الى ان قطعه عمر بن عبد
العزيز وفيه قال ابن سنان الخفاجي رحمه الله شعر [illegible] على المنابر تعلنون بسبه ۞ وبسيفه نصبت لكم
اعوادها انتهى **قال** الناصب خفضه الله اقول ان [illegible] المؤمنين عليه السلام نعوذ بالله من هذا فلم يثبت
هذا عند ارباب الثقة وبالغ العلماء في انكاره وتوعد حتى ان العلماء [illegible] شعروا وكتبوا رسائل وبالغوا فيه كمال المبالغة ونحن والله
نقول **شعر** من يكن ناركا ولا علويا ۞ لست ادعوه مؤمنا وزكيا ۞ كيف بين الانام يذكر سبا ۞ للذي كان للنبي وصيا ۞
بل نقول لقائل السب الى ۞ لعن الله من يسب عليا ۞ انتهى **اقول** فيه ان اهل العراق اعلم بما جرى في ايامهم وجور بني
امية [illegible] فلا يعارض برواياتهم روايات اهل العراق ومواليها **قال** المصنف رفع الله درجته ومنها انه قتل مولانا
الحسن عليه السلام وقتل ابنه يزيد مولانا الحسين عليه السلام ونهب نساءه وهدم الكعبة ونهب المدينة واخاف اهلها
وكسر ابوه ثنية النبي صلى الله عليه وآله واكلت امه هند كبد حمزة فما ادري كيف العقل الذي نادى من اجتمعت فيه هذه
الرذائل [illegible] بمتابعته انتهى **قال** الناصب خفضه الله اقول من يرضى بمتابعة معاوية ويجعله امام الحق بل نجعل
[illegible] الطاهر وقد ذكرنا انه من الملوك وليس علينا ان نذب عنه انتهى **اقول** قد نقلنا سابقا من كتاب الصواعق
ابي عمران الترمذي بامامة معاوية ومتابعته جمهور اهل السنة وان انكار الناصب لا يلتفت اليه انما هو لبعض ما
[illegible] من المصالح وقد صرح بذلك الغزالي في الاصل العاشر من مبحث الامامة من كتابه الموسوم بقواعد
العقائد فتذكر **قال** المصنف رفع الله درجته ومنها انه نزل في حقه وحق ابيه الشجرة الملعونة في القرآن
انتهى **قال** الناصب خفضه الله اقول هذه الآية اختلف في شان نزولها قال بعضهم نزلت في رؤيا رسول الله صلى الله
عليه وآله وانتقاء آية في الروايات اولاد مروان كان ينزون على منبره ولم يذكر احد من علماء السنة انه نزل في معوية
اقول المروي في تفسير فخر الدين الرازي عالم اهل السنة وفي تفسير النيشابوري احد علمائهم عن ابن عباس ان الشجرة
الملعونة بني امية وهو شامل لمعوية وانسابه واصوله وفروعه وكفى بذلك حجة على ان ما رواه الناصب من انهم
اولاد مروان وان كان يفيد في خروج معوية لكن يضر في دخول عمر بن عبد العزيز وقد قرر الناصب في تاويل روايات
[illegible] خليفة من قريش ان من جملتهم عمر بن عبد العزيز فتامل **قال** المصنف رفع الله درجته ومنها ان الحافظ
ابا سعيد اسمعيل بن علي السمان الحنفي ذكر في مثالب بني امية والشيخ ابو الفرج جعفر بن محمد الهمداني في كتاب بهجة
المستفيد ان مسافر بن عمرو بن امية بن عبد الشمس كان ذا جمال وسخاء فعشق هند وجامعها سفاحا فاشتهر ذلك
في قريش وحملت هند فلما ظهر السفاح هرب مسافر من ابيها عتبة الى الحيرة وكان فيها سلطان العرب عمرو بن هند
فطلب عتبة ابو هند ابا سفيان ووعده بمال كثير وزوجه ابنته هند فوضعت بعد ثلثة اشهر معوية ثم ورد ابو سفيان
على عمرو بن هند امير العرب فسأله مسافر عن حال هند فقال انه تزوجها فمرض مسافر ومات انتهى **قال** الناصب
خفضه الله اقول قد سبق تفصيل هذه الحكايات المبنية على ما ذكره المعتمدون من ارباب التواريخ [illegible] هذه الحكايات من
[illegible] اولى وانسب بطريق الاسلام انتهى **اقول** قد تقرر في الاصول ان الجرح مقدم على التعديل وان اثبت
[illegible] على من حكم الناصب دون غيره اصعب من خرط القتاد **قال** المصنف رفع الله درجته ومنها انه
سلك مسالك الجاهلية فيه ان معوية قتل اربعين من المهاجرين والانصار واولادهم وقد قال النبي صلى الله عليه
وآله من اعان على قتل امرئ مسلم ولو بشطر كلمة لقي الله يوم القيمة مكتوب على جبهته آيس من رحمة الله وعنه عن ابن
مسعود لكل شيء آفة وآفة هذا الدين بنو امية [illegible] فذلك اكثر من ان يحصى فلينظر العاقل المنصف هل يجوز له
ان يجعل مثل هذا الرجل واسطة بينه وبين الله تعالى ويجب طاعته على جميع الخلق وقد نقل الجمهور انه [illegible]

[illegible] قال ابن معوية [illegible]
ويكون يلعب العقيدة يوم الاربعاء [illegible] خطيبا [illegible]
[illegible] من اهل الشام فقام [illegible] امير المؤمنين
[illegible] فقال [illegible]
[illegible] الناس [illegible] العظيم [illegible]
ان [illegible] شك [illegible] المسلمين [illegible]
[illegible] وقرره [illegible] وقال [illegible] فقال
[illegible] النقيبة [illegible] العصبية
[illegible] الشوب [illegible]
[illegible] واصل [illegible]
[illegible] فقال [illegible] معوية وعلى
[illegible] وقال وما انت [illegible] اللعن [illegible]
ثم قول ان امير المؤمنين [illegible]
[illegible] واخضعا وادهى [illegible]
[illegible] حكم [illegible]
[illegible] باغية [illegible]
بمعوية [illegible]
[illegible] فقال معوية [illegible]
[illegible] قال معوية لعقيل بن ابي طالب [illegible] قال [illegible] المنبر
[illegible] امير المؤمنين [illegible]
[illegible] اجمعين
[illegible] واللعنوا [illegible]

[illegible]

كان انعام معوية بمعروف وقاعد كل اسد حتى الفناء وروى الجمهور ان اروى بنت الحارث بن عبد المطلب دخلت على معوية بن ابي سفيان

وهي يومئذ عجوز كبيرة فلما راها قال مرحبا بك يا خالة كيف انت قالت كيف انت يا ابن اخي لقد كفرت النعمة واسات لابن عمك الصحبة

وتسميت بغير اسمك واخذت غير حقك بلا بلاء كان منك ولا من ابيك بعد ان كفرتم بما جاء به محمد صلى الله عليه وآله

فاتعس الله منكم الجدود واصعر منكم الخدود حتى رد الله الحق الى اهله وكانت كلمة الله هي العليا ونبينا هو المنصور على

من ناواه ولو كره المشركون فكنا اهل البيت اعظم الناس في هذا الدين بلاء وعن اهله غناء وقدرا حتى قبض الله

نبيه مغفورا ذنبه مرفوعة منزلته شريفا عند الله مرضيا فوثب علينا بعده تيم وعدي وبنو امية فانت تعدو

وتقصد بقصدهم فصرنا بحمد الله فيكم اهل البيت بمنزلة قوم موسى في آل فرعون يذبحون ابناءهم ويستحيون نساءهم وصار

سيدنا منكم بعد نبينا بمنزلة هرون من موسى يقول يا ابن ام ان القوم استضعفوني وكادوا يقتلونني فلم يجمع بعد رسول

الله صلى الله عليه وآله شمل ولم يسهل وعث وغايتنا الجنة وغايتكم النار فقال عمرو بن العاص ايتها العجوزة الضالة

اقصري من قولك وغضي من طرفك قالت من انت قال انا عمرو بن العاص قالت يا ابن النابغة اربع على ظلعك واعن بشان

نفسك ما انت من قريش في لباب حسبها ولا صحيح نسبها ولقد ادعاك خمسة من قريش كلهم يزعم انك ابنه ولقد

رأيت امك ايام منى بمكة تكسب الخطيئة وتتزن الدراهم من كل عبد عاهر هائج ونافح عبيد فانت بهم اليق وهم بك اشبه

منك بغيرهم والاخبار في ذلك اكثر من ان تحصى ووقائعه الردية اشهر والله اعلم انتهى **قال** الناصب خفضه

الله اقول قد ذكرنا ان هذه الحكايات والاخبار التي لم توجد في الصحاح ولا رواية ولم يقم بصحتها برهان ترك ذكرها اولى لانها

انها متضمنة لنشر الفواحش ومظالم هذه الجماعة رمية ولم يبق منهم الا انه لم يكن لاحد تدبير في حقيقتهم ولا انهم حتى يكون

متعلقا بامر من امور الدين والمنصف ان ترك نشر الفواحش والاقدام به اولى سيما طائفة مضى الدهور الاعصر عليهم وهبت

الرياح على مكان ديارهم انتهى **اقول** قد بينا مرارا ان المصنف لم ينقل رواية الا من كتب اهل السنة وما روي من حديث اروى

بنت الحرث فقد رواها ابن عبد ربه من اكابر اهل السنة والجماعة في جزء الاول من كتاب العقد وما ذكره الناصب من ان

البادرة والفضائح الغير الواردة انما نشا عن عجزه من الجواب والافنشر فضائح الفساق والكشف عن فضائح اهل النفاق

استبصار لاهل الالباب وردع لغيرهم عن متابعة هؤلاء الاذناب ويتوقع في ذلك نيل الثواب **قال** المصنف رفع الله درجته

المطلب الخامس فيما رواه الجمهور في حق الصحابة روى الحميدي في الجمع بين الصحيحين في مسند سهل بن سعد في الحديث

الثامن والعشرين من المتفق عليه قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وآله يقول انا فرطكم على الحوض من ورد شرب ومن شرب

لم يظما ابدا وليردن على اقوام اعرفهم ويعرفونني ثم يحال بيني وبينهم قال ابو حازم فسمع النعمان بن ابي عياش وانا احدثهم هذا

فقال هكذا سمعت سهلا يقول قال فقلت نعم قال وانا اشهد على ابي سعيد الخدري لسمعته يزيد فيقول انهم مني فيقال انك

لا تدري ما احدثوا بعدك فاقول سحقا سحقا لمن بدل بعدي انتهى **قال** الناصب خفضه الله اقول قد شرع من هاهنا

في مطاعن الصحابة رضي الله عنهم ونحن نذكر قبل الشروع فيما ذكره شمة من مناقب الصحابة ان شاء الله فنقول مذهب

العلماء انه يجب تعظيم الصحابة كلهم والكف عن القدح فيهم لان الله تعالى عظمهم واثنى عليهم في غير موضع من كتابه كقوله تعالى

والسابقون الاولون من المهاجرين والانصار وقوله تعالى يوم لا يخزي الله النبي والذين آمنوا معه نورهم يسعى بين ايديهم

وقوله تعالى والذين معه اشداء على الكفار رحماء بينهم تريهم ركعا سجدا يبتغون فضلا من الله ورضوانا وقوله تعالى

لقد رضي الله عن المؤمنين اذ يبايعونك تحت الشجرة الى غير ذلك من الآيات الدالة على عظم قدرهم وكرامتهم عند الله وان

الرسول قد احبهم واثنى عليهم في احاديث كثيرة منها قوله عليه السلام خير القرون قرني ثم الذين يلونهم ومنها قوله

لا تسبوا اصحابي فلو ان احدكم انفق مثل احد ذهبا ما بلغ مد احدهم ولا نصيفه ومنها قوله الله الله في اصحابي لا تتخذوهم غرضا من

بعدي فمن احبهم فبحبي احبهم ومن ابغضهم فببغضي ابغضهم ومن آذاهم فقد آذاني ومن آذاني فقد آذى الله ومن آذى

التعس الهلاك والعثار والسقوط والبعد والانحطاط والشر ق

يشعرون بالمراد غير ذلك من الأحاديث المشهورة في الكتب الصحاح منها ما روي في الصحاح عن أبي بردة قال رفع يعني النبي
صلى الله عليه وآله رأسه إلى السماء وكان كثيراً ما يرفع رأسه إلى السماء فقال النجوم أمنة السماء فإذا ذهب النجوم أتى
السماء ما توعدون وأنا أمنة أصحابي فإذا ذهبت أتى أصحابي ما يوعدون وأصحابي أمنة لأمتي فإذا ذهب أصحابي أتى أمتي
ما يوعدون وفيها عن عبد الله بن عمر بن الخطاب قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله أكرموا أصحابي فإنهم خياركم ثم
الذين يلونهم ثم يظهر الكذب حتى أن الرجل ليحلف ولا يستحلف ويشهد ولا يستشهد ألا من سره بحبوحة الجنة فليلزم
الجماعة فإن الشيطان مع الواحد وهو من الاثنين أبعد الحديث وعن جابر بن عبد الله عن النبي صلى الله عليه وآله قال
لا تمس النار مسلماً رآني ورأى من رآني وعن عبد الله بن مغفل قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله الله الله في
أصحابي لا تتخذوهم غرضاً من بعدي فمن أحبهم فبحبي أحبهم ومن أبغضهم فببغضي أبغضهم ومن آذاهم فقد آذاني ومن آذاني فقد آذى
الله ومن آذى الله تعالى فيوشك أن يأخذه وعن أنس بن مالك قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله مثل
أصحابي في أمتي كالملح في الطعام ولا يصلح الطعام إلا بالملح وعن بريدة عن أبيه قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله
ما من أحد من أصحابي يموت بأرض إلا بعث قائداً ونوراً لهم يوم القيمة والأخبار في هذا الباب كثيرة لا تحصى ومن
اطلع على سيرهم ووقف على مآثرهم وجدهم في الدين وبذلهم أموالهم وأنفسهم في نصرة الله ورسوله لم يتخالجه شك
في عظم شأنهم وبرائتهم عما نسب إليهم المبطلون من المطاعن ومنعه ذلك عن الطعن فيهم ورأى ذلك مجانباً للإيمان و
نحن إن شاء الله تعالى نذكر كل ما طعن به هذا الرجل الضال ونجيب عنه على ما اعتدنا إن شاء الله فنقول ما روي من
الصحيحين أن رسول الله صلى الله عليه وآله قال لا تدري ما أحدثوا بعدك فالمتفق عليه أن هذا في أهل الردة
الذين ارتدوا بعد وفات رسول الله صلى الله عليه وآله وهم كانوا أصحابه في حيوته ثم ارتدوا بعده ويدل عليه الأحكام
التي سيذكر بعد هذا ولا شك أن هذا لم يرد في شأن جميع أصحاب محمد صلى الله عليه وآله بالإجماع لأن فيهم
من لم يتغير ولم يبدل بعده بلا خلاف فهو من أهل النجاة بلا نزاع فإن أريد به من بدل بعض التبديل ولم يبلغ الارتداد
من الأصحاب إلا من بدل بعض التبديل فرجع الوعيد إلى الأكثر فلزم أنه لا يسترد لمحمد صلى الله عليه وآله إلا نفر معدود
من الأنصار وهذا ينافي ما ذكره رسول الله صلى الله عليه وآله من كثرة أمته يوم القيمة وأنه يباهي بهم الأمم
في صحاح الأحاديث وإن أريد به التبديل الحد الكفر فهو عين المدعى فلزم من هذه المقدمات أن هذه الأحاديث
في هذا الباب وارد في شأن أهل الردة كما قال العلماء انتهى **أقول** لا يخفى أن ما ذكره الناصب الجاهل من
أن ليس المراد منها جميع الصحابة كما سنبينه مما يدل على بعض منهم فلا دلالة فيها على الخصوص من بعض الصحابة
وقع النزاع فيهم على التعيين وعلى تقدير دلالة بعضها على بعض فقد وقع منهم بعد النبي صلى الله عليه وآله ما
الأحاديث ما صدر عنهم عن سوابق الأعمال ودل على ارتدادهم ورجوعهم القهقرى كما ينادي عليه ما ذكره في
حديث الحوض وما سننقله من البخاري وغيره والشيعة إنما يطعن على بعضهم بما لأجل ما صدر عنهم من المخالفة
الموجب لحبط بعض الأعمال الحسنة سابقاً مثلاً رضاء الله تعالى عن أهل بيعة الرضوان إنما وقع لبيعتهم مع النبي
صلى الله عليه وآله على الموت وتعاهدهم لذلك فإذا أخلوا بذلك ونكثوا ذلك العهد انتفى الرضا كما قال تعالى
فمن نكث فإنما ينكث على نفسه الآية وبالجملة رضاء الله تعالى عن أحد في فعل خاص لا يستدعي رضاه عنه
كما زعمه الناصب وأصحابه على أن الآية الأولى غير شاملة لأبي بكر وعمر لأنهما ليسا من المهاجرين الأولين كما
بل المهاجرون الأولون هم الذين هاجروا الهجرة الأولى وهي هجرة إلى رسول الله صلى الله عليه وآله
بمكة حين حاصرت قريش بني هاشم مع رسول الله صلى الله عليه وآله في شعب عبد المطلب أربع سنين
على أن أبا بكر وعمر لم يكونوا معهم في ذلك الموطن فكيف يدعون بالباطل أنهما من المهاجرين الأولين

بهم

ويؤيد ما ذكرناه من ارادة الخصوص في تلك الايات ما روى ابو نعيم عن ابن عباس رضي الله عنه ان المراد بالسابقين في قوله
تعالى السابقون السابقون اولئك المقربون علي بن ابي طالب عليه السلام وروى ابن المغازلي الشافعي عن مجاهد عن
ابن عباس في تفسير الاية انه قال سبق يوشع بن نون الى موسى وسبق شمعون الى عيسى وسبق علي بن ابي طالب الى محمد
صلى الله عليه وآله واما الاحاديث فلا نقلة لها ولا نقل لها سوى تكسير السواد وتضييع المداد كلها موضوعة عند
الشيعة الا اذا وافق شيئا من الاحاديث المذكورة في كتب الشيعة وهذا غير متحقق فيما ذكره الناصب فضلا عن ان
الحديث الاول مما ذكره مردود ومباين لمعتقد بعض اصحابنا لما ان مضمونه مخالف لحقائق النظر خارج عن العقل والحكمة
وذلك لانه ان كان خيريتهم وفضلهم من جهة تقدم خلقهم في الازمنة المتقدمة على ما بعدها فقد زعموا ان امته صلى الله
عليه وآله ليسوا افضل من الامم التي مضت قبلها وان محمدا صلى الله عليه وآله ليس افضل من الانبياء عليهم السلام الذين
تقدموا قبل عصره وكان الواجب على طرد هذه العلة ان يكون كل امة افضل من التي تأتي بعدها فلما كانت امته اخر الامم
ممن تقدم واخر الانبياء افضل ممن تقدمه كان لا معنى لهذا الخبر في تفضيل القرن الاول على القرن الثاني من هذه الامة بل
يجب في النظر والتمييز وما يلزم من احوال ما نقل الينا من سيرة من تقدم عصرنا هذا ان يكون من تأخر افضل ممن تقدم
منهم وذلك انا وجدنا القرن الذي كان في عصر الرسول والقرن الذي كان بعدهم والقرن الثالث ممن كان في اعصار
الطواغيت من ملوك بني امية الذين كانوا يعتدون لاهل بيت الرسول ويسبون امير المؤمنين ويلعنونه على المنابر
واهل عصرهم من فقهائهم وحكامهم الى غير ذلك مصرون على ذلك متبعون وبافعالهم مقتدون وبامامتهم يقولون
وانهم على ذلك معينون بوجوه المعونة من حمل السلاح والحكم الى الخطيب المنابر الى غير ذلك من صنوف ضروب
المعونة ولسنا نجد في عصرنا هذا من كثير من ذلك شيئا بل نجد الغالب على اهل عصرنا هذا الرغبة عن ذلك والتبري
لفاعله والتنزه عن كثير منه الا من لا يظهر مذهبه بينهم فيجب ان يكونوا في حق النظر افضل من اهل ذلك العصر الذي
هذه صفتهم فان قالوا ان اهل عصر الرسول لاجل مشاهدتهم له ومجاهدتهم معه افضل وكذلك سبيل من شاهدهم
من بعد الرسول من التابعين ونقلوا الينا العلوم والاخبار عنهم ومنهم قيل لهم ليس كل من تقدم خلقه في ذلك العصر
هو فعل الله تعالى فلا حمد للمتقدم في تقدم خلقه ولا صنع له في ذلك ولا فعل يحمد عليه ولا يذم من تأخر عنهم
فيقال لهم افتقولون ان الله تعالى يحمد العباد على افعاله ويذمهم عليها فان قالوا ذلك جهلوا عند كل ذي فهم
بالجهل لصاحبه خزيا وان قالوا لا قيل فان كان كذلك وجب في حق النظر ان يكون من شاهد الرسول ورأى ما رأى
من العلامات والمعجزات وظهر له البرهان واسفر له البيان يقول فيه ومن فيه القرآن لا عذر له في تقصيره عن الحق
ولا دخول في باطل فان الحجة بذلك الزم وعليه اوجب وكان من اشكل عليه منهم شيء في تفسير آية او تفسير معنى من
كتاب الله او سنة يرجع في ذلك الى الرسول فاثبت له الحق منه واليقين ونفى عنه الشك والزيغ في ضده
بعد هذه الحال الخلاف الواجب كان حقيقا على الله ان لا يقبل له عذرا ولا يقيل له عثرة واما من كان في عصرنا هذا
الذي قد اختلف فيه الاقاويل وتضادت المذاهب وتشتت الاراء وتباينت الاهواء وتلك المعارف وتقصت
وتدرست الحقيقة اذ ليس من يرجع اليه بزعم اهل الغفلة ممن صفته في تحقيق الاشياء صفة الرسول في تثبيته لنا
اليقين وينفي عنا الشك فيها فعذرهم مقبول وعثرتهم مغفورة بل اقول لو وجب ان من يرتكب من اهل عصرنا هذا
سائر ذنبا اعذر ممن ارتكب في ذلك العصر ذنبا واحدا او قلنا ان من استبصر في هذا العصر في دينه فشغل نفسه
بتبصيره حتى عرف من ذلك ما يصيب به موضع الله تعالى فيما سعى له من الطلب افضل من عشرة مستبصرين كانوا في
ذلك العصر لقلت حقا ولكان صدقا واذا كان الحال على ما وصفت فيجب ان يكون مستبصرونا افضل من مستبصرهم
اذ كان البرهان قد قطع عذرهم والبيان قد ازاح عللهم بقرعه لاسماعهم صباحا ومساء ومشاهدتهم ايـ

من غير تكلف امر وطلبه وذلك كله معدوم في عصرنا لان شاهده من الجهل ويلتبس من وجوه الباطل بما يتحير فيه ذهن الحكيم
ويلتبس فيه قلب العليم ويذهل معه عقول العلماء ويزل معه افهامهم حتى يسعى الساعي منا الدهر الطويل ويقطع المسافة البعيدة
ويجول البلدان الشاسعة ويتذلل للرجال ويخضع لكل صاحب قول اما ان يهلك ولم يدرك البغية واما ان يمن الله
عليه بالبصيرة بعد جهد جهيد وعناء شديد وتعب كديد مع تقية المستبصرين وخوف العارفين من ظهارات
الظالمين وكشف ستر الراغبين فاي ظلم واي جور ابين من ظلم من تفضيل اولئك بما ادركوه دونهم او كم بين من استبصر
في دينه ببصيرة يزول معه كل شك ويثبت معه كل يقين من سماع النبي صلى الله عليه وآله المرسل وبرهان الكتاب المنزل
وبين من يستبصر في دينه باخبار متضادة وتاويل مختلفة وسبل غير شافية وبرهان غير كاف حتى يسعى ويطلب ويمتحن
وينظر ويعتبر ويختبر بسهر الليل وظماء نهاره وتعب بدنه وتضلع نفسه وتذلل قدره هل هذا الاجور من قال انه
لم يظلم من موجبه حقيق على الله ان يوجب لمستبصري اهل هذا العصر بما وصفنا من احوالهم اضعاف ما يوجب لمستبصري
من اهل ذلك العصر ولا يبعد الله الا من ظلم وقال بما لا يعلم وان قالوا ان الله عز وجل قد قال في كتابه السابقون السابقون
اولئك المقربون قلنا لهم قد قال الله عز وجل وصدق الله والامر في ذلك بين واضح والحكمة فيه مستقيمة وذلك ان
السباق لا يجوز في الحكمة ان يقع في الايمان الا بين اهل العصر الحاضرين الشاهدين ليندب الداعي لهم الى السباق وغير جائز في الحكمة
والعدل ان يسابق الله بين قوم خلقهم ومكنهم من احوال الاجابة وبين قوم لم يخلقهم بعد لان هذا ظاهر الفساد وبعيد من الرشاد
بين المحال قطيع الفعال لكنه عز وجل سابق بين الحاضرين من اهل عصر الرسول ولعمري ان من سبق منهم الى الايمان لافضل
وارفع منزلة واعلى درجة ممن لحق من تقدمه فلا ينكر هذا ذو فهم ولكن المنكر قول من زعم ان الله سابق بين من
خلق ومن لم يخلق ثم قال ان الصحابة قد سبقوا بالايمان ويريد بذلك تقدمهم بعصرهم وتاخر عصرنا عن عصرهم بما قدم الله
من خلقهم واخر من خلقنا فهذا كلام صحيح وقول فصيح كان من تقدم ايضا من الامم والاعصار التي كانت قبل الصحابة كانوا
متقدمين على الصحابة باعصارهم سابقا من امن منهم على مؤمني الصحابة وتقدم خلقهم عليهم وليس في ذلك فضل لهم على
من جاء بعدهم ومن قال ان الصحابة سبقونا بالايمان لمعنى السابق بيننا وبينهم الى الايمان فكان لهم بسبقهم ذلك الفضل
علينا لاجل تاخرنا عنهم كان ذلك قولا شنيعا لان تاخرنا من عصرهم من فعل الله لا من فعلنا ولا يذمنا على افعاله
ولكن اهل عصر الصحابة علينا افضل في ايمانهم بتقدمهم علينا في الاعصار والخلق لوجب على هذه القضية ان يكون ايمان
من تقدمهم من الامم السابقة افضل من ايمانهم بتقدمهم عليهم في الاعصار فلما كانوا يمنعون ذلك ويوجبون افضل الامة
امة محمد صلى الله عليه وآله على من تقدمهم من الامم كان اخبارهم تفاضل ولو ان هذه الامة على اخرها ما فاسد وهذا ما لا
يجهله من مذهبنا لكنا نقول ان كل اهل عصر متفاضلون بينهم ومن سبق منهم الى الايمان فهو افضل ممن تاخر عنه من لحق
السابق وغيره من اهل عصره ولسنا نفضل بين اهل عصر الرسول على من جاء بعدهم في الاعصار المتاخرة ولا نفضل اهل
الاعصار المتاخرة على من تقدمهم لكنا نفاضل بين كل اهل عصر بعضهم على بعض بما وصفنا من السبق الى الايمان دون ان نفضل
بعضهم على من تقدمهم ولا على من تاخرهم فهذا احد ما يتعلق به اهل الغفلة والضلالة مع ما فيه من الوضع والجهالة
وبعده عن الدلالة واما الاحاديث الباقية فيتوجه علينا ان نبين انه ليس المراد من لفظ اصحابي فيها جميع الاصحاب
من الفاسق منهم مثل الوليد بن عقبة ومعاوية واضرابهم بل المراد الصلحاء الفضلاء الشرفاء منهم واذا لزم التخصيص فلم
لا يجوز ان يكون المراد منهم صحابه من اهل بيته كما يدل عليه حديث لا تسبوا اصحابي فانه لو انا سمعت احدا كان يسب اصحابه
من الصحابة والكل ... ويرجح قوله صلى الله عليه وآله اصحابي لا تتخذوهم غرضا بعدي فاتيتهم هذا الحديث يوافق ما وقع
من بغض علي عليه السلام وفاطمة عليها السلام من ان بغضهم بغض النبي صلى الله عليه وآله وايذاءهما ايذاءه ووردت ... انما
... برده ... ما نقل ... ان اهل البيت عليهم السلام في مسند احمد بن حنبل من قوله ...

شاسع: شسوع مسافة دور. صراح

سهر: بيداري. صراح

في زمان حيوته واما بعد حينئذ وقع السب
من معوية وسائر الشانئين الملعونين لاهل
بيت النبي صلى الله عليه وآله صح

النجوم امان لاهل السماء فاذا ذهبت ذهبوا واهل بيتي امان لاهل الدين فاذا ذهب اهل بيتي ذهب اهل الارض وكذا الحديث الذي
رواه عن عبد الله بن عمر بن الخطاب يكون انطباقه على اهل البيت عليهم السلام مبطل الجماعة المذكورة فيه عليهم السلام
ولعل الناصب ان يعين لسنة معوية الداخلين في جماعته لما سموا انفسهم اهل سنة وجماعة ووجدوا انفسهم اكثر
واوفر اعدادا ايدعون ظهور ذلك في انفسهم ويتايدون الاستبعاد ونحوه من قوله عليه السلام عليكم بالسواد الاعظم ونحن
بما عرفنا من ان العقل والنقل متظاهران على بطلان ما ادعوه وان الشيعة وان كانوا اقل جموعا وعددا لكنهم اكثر جماعة لان
اربعين قوم موسى عليه السلام غير هرون وبنيه منفردا مع ظهور انه كان على الحق والجماعة على الباطل ونقل الطيبي في شرح المشكوة عن
سفيان الثوري في تفسير لفظ الجماعة الواقعة في بعض الاحاديث انه قال لو ان فقيها على راس جبل لكان هو الجماعة ومما
ما ذكره الناصب بقوله من تامل سير الصحابة ووقف على آثارهم وجدهم في الدين وبذلهم اموالهم وانفسهم في نصرة رسول الله
صلى الله عليه وآله لم يتخالجه شك في عظم شانهم وبراءتهم مما نسب اليه المبطلون الخ ففيه ان التامل في مجرد ما وقع
عنهم من بعض الآثار الحسنة في زمان استقامتهم لا يكفي في عدم اختلاج الشك في عظم شانهم في جميع الازمان ومن
زمان التبدل والارتداد فان من تامل في سيرة بني اسرائيل من اولاد الانبياء المولودين على فطرة الاسلام وجدهم في عصر
موسى عليه السلام في مقاتلة فرعون اللعين لا يشك في عظم شانهم ذلك الوقت لكن لا يدعي براءتهم عما اخبر الله تعالى من ارتدادهم
بعد ذلك واتباعهم السامري وعبادتهم العجل وقصدهم لقتل هرون عليه السلام وقد اخبرنا النبي صلى الله عليه وآله بانه سيقع
في امته كل ما وقع في الامم السالفة حذو النعل بالنعل والقذة بالقذة وفي رواية سيذكرها المص قدس سره عن الجمع بين الصحيحين
لتتبعن سنن من قبلكم شبرا بشبر وذراعا بذراع حتى لو دخلوا جحر ضب لتبعتموهم واما ما ذكره من ان المراد من الخبر
من اصحاب الذين احدثوا بعد النبي صلى الله عليه وآله وبدلوا اهل الردة الذين ارتدوا بعد النبي صلى الله عليه وآله
في خلافة ابي بكر مما نقله عن ابن حزم وغيره من اصحاب الناصب لم ندر من ان الذين منعوا ابا بكر عن اداء الزكوة
سماهم باهل الردة ثم يكونوا مرتدين بل كانوا يدعون ان الزكوة على ابي بكر لانه كان غاصبا للخلافة والامامة
عن اداء الزكوة اليه بذلك ... يعلم ان الاصحاب الحاضرين في المدينة الذين غلب عليهم النفس الامارة حتى غصبوا
بيتهم الامامة والامارة احق بالامر من هؤلاء الصحابة الساكنين في البادية القانعين بلبن البعير المريدين
لتقدم الغير منقذهم عن نار السعير ولا فرق الا في كون اكثر الاولين من قريش واكثر الاخرين من غير ذلك الجيش
ان مراد النبي صلى الله عليه وآله من قوله الائمة من قريش بني هاشم لكن غلب عليهم الغادر الغاشم **قال** المصنف رفع الله درجته
وروى الحميدي في الجمع بين الصحيحين من المتفق عليه في الحديث الستين من مسند عبد الله بن عباس رضي الله عنه عن
النبي صلى الله عليه وآله قال الا انه سيجاء برجال من امتي فيؤخذ بهم ذات الشمال فاقول يا رب اصحابي فيقال انك لا تدري ما احد
ثوا بعدك فاقول كما قال العبد الصالح وكنت عليهم شهيدا ما دمت فيهم فلما توفيتني كنت انت الرقيب عليهم وانت على كل شيء
ان تعذبهم فانهم عبادك الى قوله فيقال انهم لم يزالوا مرتدين على اعقابهم منذ فارقتهم انتهى **قال** الناصب خفضه الله
قد وقع التخريج وهذا الحديث على ما ذكرنا ان المراد منهم ارباب الارتداد الذين ارتدوا بعد رسول الله صلى الله عليه وآله
وقاتلهم ابو بكر الصديق انتهى **اقول** من المعلوم ان من اتهمهم ابو بكر بالردة لامتناعهم عن اداء الزكوة اليه كانوا
يؤذنون ويصلون ويتكلمون بالشهادتين ولهذا قال ابو بكر والله لو منعوني عقالا لقاتلتهم ولم يقل والله لو لم يقروا
بالشهادتين او لم يرجعوا الى الاسلام لقاتلتهم لكنهم شاكون في خلافة ابي بكر امتنعوا عن اداء الزكوة اليه لانهم
منع الزكوة مطلقا ولهذا ذهب ابو حنيفة الى ... قومهم ... حتى تقرر امر الخلافة على من يستحقها
استحلالهم الزكوة كانوا قائلين بالشهادتين كما روى عنهم فاطلاق الردة عليهم لو صح كان باعتبار انكارهم الزكوة التي
من ضروريات الدين ثم لا يجوز ان يكون اطلاق الردة على الصحابة الغاصبين للخلافة المتظاهرين بالاسلام

ضب سوسمار مراد

البعير شتر مراد

غشم ستم مراد

عقال بكسر ... مراد

بالشهادتين ايضا باعتبار انكارهم بعض ضروريات الدين وهو خلافة علي عليه السلام الثابت عندهم بالنص الجلي يوم الغدير وغيره كما
وقال ... من الاحاديث في انك لا تدري ما احدثوا بعدك ما يكون بعدك كغصب خلافة النبي صلى الله عليه وآله وسلم واخذ ميراثه
من اهل بيته وكل مال فدك ظلما وجورا على فاطمة عليها السلام اما يكون كالمنع الزكوة عن ابي بكر وايضا قد يطلق الشك
وهم مرتدين على اعقابهم يدل على طوائف المرتدين ويسميهم وهذا انما يظهر في غاصبي الخلافة دون طوائف العرب الذين
منعوا عن الزكوة فان ذلك لم يتعد الا الى شخص او اثنين او ثلثة وايضا قد اشترط في الصحابي خروجه عن الدنيا بالايمان فخرج
هؤلاء الذين امتنعوا عن الزكوة عن كونهم صحابيا لانهم قتلوا بامر ابي بكر وخرجوا عن الدنيا مرتدين في اعتقاد الناس
والظاهر من لفظ اصحابي في الحديث من كان معروفا بذلك عنده صلى الله عليه وآله ومن لم يرتد او ارتد ثم رجع ... ممن
لم يتخلل الردة في اسلامه عند بعض المحدثين بل من روى الحديث عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم كما شرطه بعضهم
او من اقام عنده صلى الله عليه وآله سنة او سنتين وغزا غزوة او غزوتين كما شرطه بعض آخر وهذه الشرائط مما لم
يتحقق في اكثر الممتنعين عن اداء الزكوة الى ابي بكر ان قلت انه اطلاق الصحابي على من خرج مرتدا عن الدنيا قد وقع بالعبارة
... هذا ... والاصل خلافه ولهذا قلنا والظاهر من اطلاقه ذلك ... فان قلت قد علم من فحوى كلام المصنف وصريح
... مذهبه في غير هذا الموضع اعتقاد ان الذين غصبوا الخلافة عن علي عليه السلام وخرجوا عليه ... كانوا في زمن
النبي صلى الله عليه وآله من المنافقين فلا وجه للاستدلال بالاحاديث المذكورة على انهم ارتدوا بعد النبي صلى الله عليه وآله
... لان ... المنافق ... قلنا لما كان نفاقهم في ايام النبي صلى الله عليه وآله وسلم مستترا على انكارهم الاصل
الخامس من اصول الايمان وهو امامة علي عليه السلام ولم يظهر ذلك الانكار الا بعد النبي صلى الله عليه وآله حكم بوقوع الارتداد
منهم بعد وفاته عليه السلام غصبوا الخلافة عن امير المؤمنين عليه السلام وخرجوا عليه ولم ينقادوا له وجحدوا ما
قاله النبي صلى الله عليه وآله في حقه من النص الجلي والخفي ونقضوا البيعة والعهد الذي احكمه الله تعالى ورسوله في حقه وجعله
... فيهم وبعد تحقق ... كما نطق به الكتاب والسنة وحققناه مرارا متعددة في مواضعه من انه صلوات الله عليه
... ما نزل في حقه عليه السلام من الآيات واخذ البيعة والعهد منهم له واقروا عليهم فسموه بامير المؤمنين فيما بينهم مع
... صدورهم من غل غلت به مراجل صدورهم وحقد قد اخذ بمجامع قلوبهم وحسد قد تشربته مزارع افئدتهم وبغض قد
تشبث بمراتع بواطنهم وكانوا يترصدون الفرصة في ذلك كما علم من قوله عليه السلام ضغائن في صدور قوم لا يبدونها
حتى يفقدوني فلما فقد صلوات الله عليه من بين اظهرهم لاح ... على صفحات ظواهرهم وانت خبير بان النبي
صلى الله عليه وآله وسلم لهذا الامر الذي لقي فيه عرق القربة من ... على طرف الثمام ولم ينجع فيهم رشده كان اشق
واشد عليه من جهاد الكافرين بالسيف على انه صلى الله عليه وآله لصعوبة هذا الامر على القوم وان حز الرقاب كان اهون
عليهم من لسانهم بهذا المناب كما روي في المشكوة من قوله عليه السلام ان امرتم عليا ولا اراكم فاعلين سلك بكم سبيل الحق
... عن بعضهم انه قال عند نزول آية الغدير واظهار النبي صلى الله عليه وآله ما ورد في شأن خلافة حضرت امير
... ان كان هذا هو الحق من عندك فامطر علينا حجارة من السماء او ائتنا بعذاب اليم ولعلمه تعالى بصعوبة هذا التكليف
... صلى الله عليه وآله بالغ في تبليغ خلافته بقوله يا ايها الرسول بلغ ما انزل اليك من ربك فان لم تفعل فما بلغت
رسالته والله يعصمك من الناس فانه سبحانه قد علق قبول ما بذل فيه جهده وجهده وقاسى فيه نكده وكده من
تبليغ جميع الاحكام على تبليغ هذا الحكم ولما علم جل جلاله خوفه صلى الله عليه وآله وحذره من تبليغه هذا الحكم شجعه
على الاقدام على هذا الامر المسلم والثبات لديهم بقوله والله يعصمك من الناس **قال** المصنف رفع الله درجته
الجمع بين الصحيحين للحميدي ايضا في الحديث الحادي والثلاثين بعد المائة من المتفق عليه من مسند انس بن مالك
قال قال النبي صلى الله عليه وآله وسلم ليردن على الحوض ممن صاحبني حتى اذا رأيتهم ورفعوا الي رؤسهم اختلجوا فلاقولن اي

غل كينه صراح

مراجل جمع مرجل وهو القدر من الحجارة والنحاس ق

مراتع ... صراح

الثمام كغراب نبت ... طرف الثمام ق

عرق القربة كناية عن الشدة والجهود والمشقة ق

الحز القطع ق

... ق

رب أصحابي أصحابي فيقال إنك لا تدري ما أحدثوا بعدك. وفي الجمع بين الصحيحين أيضاً في الحديث السابع والستين بعد المائة
من المتفق عليه في مسند أبي هريرة من عدة طرق قال: قال النبي صلى الله عليه وآله وسلم بينا أنا قائم إذا زمرة حتى إذا عرفتهم خرج
رجل من بيني وبينهم فقال هلموا فقلت إلى أين فقال إلى النار والله فقلت ما شأنهم قال إنهم ارتدوا بعدك على أدبارهم فلا أراه يخلص
منهم إلا مثل همل النعم. وروى نحو ذلك من عدة طرق في مسند أسماء بنت أبي بكر ومن عدة طرق في مسند أم سلمة
رضي الله عنهما ومن عدة طرق في مسند سعيد بن المسيب كل ذلك في الجمع بين الصحيحين. وفي الجمع بين الصحيحين في مسند عبد الله بن مسعود
قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم أنا فرطكم على الحوض وليرفعن إلي رجال منكم حتى إذا أهويت لأناولهم اختلجوا دوني
فأقول أي رب أصحابي فيقال إنك لا تدري ما أحدثوا بعدك. وروى نحو ذلك في مسند حذيفة بن اليمان في الحديث [illegible]
من المتفق عليه. وفي الجمع بين الصحيحين للحميدي أيضاً في مسند أبي الدرداء في الحديث الأول من صحيح البخاري قال سالم [سمعت أم] الدرداء تقول دخل علي
أبو الدرداء وهو مغضب فقلت له ما أغضبك فقال والله ما أعرف من أمر أمة محمد صلى الله عليه وآله شيئاً إلا أنهم يصلون
جميعاً. وفي الجمع بين الصحيحين في الحديث الأول من صحيح البخاري من مسند أنس بن مالك عن الزهري قال دخلت على أنس بن مالك
بدمشق وهو يبكي فقلت ما يبكيك فقال لا أعرف شيئاً مما أدركت إلا هذه الصلاة وقد ضيعت. وفي حديث آخر منه ما أعرف شيئاً
مما كان على عهد رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم قيل الصلاة قال أليس قد صنعتم ما صنعتم فيها. وفي الجمع بين الصحيحين في مسند
[illegible] عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم قال أول دينكم نبوة ورحمة ثم ملك ورحمة ثم ملك أعفر ثم ملك وجبروت يستحل فيه الخمر والحرير
وفي الجمع بين الصحيحين في الحديث السادس بعد المائتين من المتفق عليه من مسند أبي هريرة عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم قال
مثلي كمثل رجل استوقد ناراً فلما أضاءت ما حولها جعل الفراش من الدواب التي في النار يقعن فيها وجعل يحجزهن ويغلبنه
فيتقحمن فيها قال فذلك مثلي ومثلكم أنا آخذ بحجزكم هلموا عن النار هلموا عن النار فتغلبوني فتقحمون فيها. وفي الجمع بين الصحيحين في
الحديث العاشر من مسند ثوبان مولى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم قال وإنما أخاف على أمتي الأئمة المضلين وإذا وضع
السيف لم يرفع عنهم إلى يوم القيامة ولا تقوم الساعة حتى يلحق حي من أمتي بالمشركين وحتى تعبد القبائل من أمتي الأوثان. وفي
الجمع بين الصحيحين في الحديث التاسع والأربعين من أفراد البخاري عن مسند أبي هريرة أنه قال رسول الله صلى الله عليه وآله
لا تقوم الساعة حتى تأخذ أمتي ما أخذ القرون شبراً بشبر وذراعاً بذراع فقيل يا رسول الله كفارس والروم قال ومن الناس إلا
أولئك. وفي الجمع بين الصحيحين في الحديث الحادي والعشرين من المتفق عليه من مسند أبي سعيد الخدري قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله
لتتبعن سنن من قبلكم شبراً بشبر وذراعاً بذراع حتى لو دخلوا جحر ضب لتبعتموهم قلنا يا رسول الله اليهود والنصارى قال فمن
لنا. وروى البغوي في كتاب المصابيح في حديث طويل في صفة الحوض قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله أنا فرطكم على الحوض من
مر علي شرب ومن شرب لم يظمأ أبداً وليردن علي أقوام أعرفهم ويعرفونني ثم يحال بيني وبينهم فأقول إنهم مني فيقال إنك لا تدري ما أحدثوا
بعدك فأقول سحقاً سحقاً لمن غير بعدي انتهى. **قال** الناصب خفضه الله أقول ما ذكر من الأحاديث بعضه يدل على أن
بعد رسول الله صلى الله عليه وآله يبدلون سنته وبعضه يدل على أمراء السوء في الأمة يعملون بخلاف سنته وكل هذا لا يوجب
الطعن فيه على الصحابة ويوجب الطعن وما ذكر من سوء الأصحاب فقد ذكرنا أن المراد بهم المرتدين بعد رسول الله صلى الله عليه وآله
أقول قد مر أن الأحاديث الذي ذكر فيها سوء الأصحاب كما يحتمل الحمل على مانعي الزكاة يحتمل الحمل على غاصبي الخلافة وقد
ذكرنا سابقاً مرجحات ظاهرة للحمل على الأول ويستفاد من قوله عليه السلام سحقاً سحقاً لمن غير بعدي في حديث البغوي
أنهم هم الغاصبين لخلافة النبي صلى الله عليه وآله وسلم وميراثه والآكلين لمال الفدك ظلماً وجوراً على أهل البيت
وأما الذين منعوا الزكاة عن أبي بكر فلم يأكلوها بل أخرجوها ودفعوها إلى الفقراء كما مر وهذا أمر آخر. وأما الحديث الذي
ذكر أمراء السوء في الأمة فهو يشمل بظاهره كل أمير سوء والتخصيص تحكم فيشمل الصحابة الغاصبين الخلافة الذي تفرع عليه كل سوء
حتى قتل الحسين عليه السلام من متفرعات غصب الخلافة عن أهل البيت عليهم السلام ولو اغمضنا عن ذلك فلا أقل من

همل شبيه بالنعم في [illegible]
منه

وفي الجمع بين الصحيحين م

العفر الخبث ه

فراش پروانه
فراش بهائمه
منه

بهائم [illegible]
[illegible]
منه

القيام الكتابة بما امنا
بلا وعيد ق

او
القرون الاول

همانست [illegible]
منه

نبل

الناكثين والقاسطين من الصحابة وهل شئ اسوء من البغي الصادر عنهم وهل تقصير هذا الطعن عن طعنهم في مانعي الزكوة من الاعراب
وهل التخصيص بغير البغاة من امراء السوء وجه غير متابعة الهوى نعوذ بالله من الهوى وما يحمل عليه من الدعاوى القلندرية
وسوء المكابرة **قال** المصنف رفع الله درجته وقد تضمن الكتاب العزيز وقوع كبر الكبائر منهم وهو الفرار من الزحف
قال الله تعالى ويوم حنين اذ اعجبتكم كثرتكم فلم تغن عنكم شيئا وضاقت عليكم الارض بما رحبت ثم وليتم مدبرين وكانوا اكثر
من عشرة الاف نفر فلم يتخلف معه الا تسعة انفس علي بن ابي طالب عليه السلام والعباس والفضل ابنه وربيعة وابو سفيان ابنا الحرث
ابن عبد المطلب واسامة بن زيد وعبيدة بن ام ايمن وروى ايضا ايمن ابن ام ايمن واسلمه الباقون الى الاعداء للقتل ولم يخشوا النار
ولا العار واثروا الحيوة الدنيا الفانية على دار البقاء ولم يستحيوا من الله تعالى ولا من نبيهم وهو شاهدهم عيانا انتهى **قال**
الناصب خفضه الله اقول ذكر الله تعالى قصة حنين في كتابه العزيز وان اصحاب رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ولوا
مدبرين وكان هذا القضاء الله تعالى في الحرب ليعلم ان رسول الله صلى الله عليه وآله كان مؤيدا من الله تعالى لا من قوة العسكر
وقد روي في صحيح البخاري عن البراء بن عازب انه قال له رجل افررتم يوم حنين قال لا والله ما ولى رسول الله صلى الله عليه
وسلم ولكن خرج شبان اصحابه ليس عليهم كثير سلاح فلقوا قوما رماة لا يكاد يسقط لهم سهم فرشقوهم رشقا ما يكادون يخطئون
فاقبلوا هناك الى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ورسول الله صلى الله عليه وآله على بغلته البيضاء وابو سفيان بن الحرث
يقود بها فنزل واستنصر وقال انا النبي لا كذب انا ابن عبد المطلب قال البراء كنا اذا احمر البأس نتقي به وان الشجاع منا
من يحاذي به يعني النبي صلى الله عليه وآله وسلم ويعلم من هذا الحديث ان شبان الصحابة ولوا في حنين واما الباقون
فثبتوا لان البراء نفى الفرار وقال لا والله وايضا اختلفوا في العدد الذي وقفوا مع رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فقيل
كانوا الفا انه رجل ولا خلاف في ان ابا بكر وقف معه ولم يفارق رسول الله صلى الله عليه وآله في موقف من المواقف ثم ان كان تدع
عنه الصحابة من الذنوب حتى يلزم من براءتهم عن الفرار والانسان لا يخلو من الذنوب وقد عفى الله عنهم بما يقتضيه قوله
تعالى ثم انزل الله سكينته على رسوله وعلى المؤمنين وانزل جنودا لم تروها وعذب الذين كفروا وذلك جزاء الكافرين ثم يتوب الله
من بعد ذلك على من يشاء والله غفور رحيم قيل المراد من المؤمنين الذين انزل الله سكينته عليهم هم الفارون والعجب ان الله
تعالى قبل عذرهم وتاب عليهم وابن المطهر لا يرضى عنهم انتهى **اقول** لا يخفى ان هذا الناصب الجاهل الذي نصب نفسه لترويج
الباطل قد خان في نقل الرواية وبلغ في الخيانة اقصى الغاية حيث نقل عن صحيح البخاري بعض الرواية ثم اضاف اليه من كلام
غيره ما الجاه اليه هواه واقتضاه ترويج دعواه ومع هذا بدل ايضا بعض الكلمات بغيره كما ستبينه وانما ذكر ذلك البعض
من جملة الرواية حسبانا لا متصديق انه اذا راى الناظر الذي قد طالع الصحيح احيانا ان ذلك البعض من جملة ما طرق سمعه
وشاهده وقت تلك المطالعة يظن ان التتمة ايضا من ذلك فلا يرجع لتحقيق الحال الى الاصل فلا يظهر خيانته فلنا
عليه فلنذكرها هنا جميع ما رواه البخاري عن البراء في هذا الباب من كتابه ليظهر على الناظرين خيانة الناصب اللعين
بعد فيه من زمرة الملاعين فنقول قال البخاري حدثنا محمد بن كثير ابو سفيان عن ابي اسحق قال سمعت البراء رضي الله عنه
وجاءه رجل فقال يا ابا عمارة اوليتم يوم حنين قال اما انا فاشهد على النبي صلى الله عليه وآله وسلم انه لم يول ولكن عجل سرعان
القوم فرشقتهم هوازن وابو سفيان بن الحرث اخذ براس بغلته البيضاء يقول انا النبي لا كذب انا ابن عبد المطلب حدثني محمد بن
بشار بن غندر بن شعبة عن ابي اسحق قيل للبراء وانا اسمع اوليتم مع النبي صلى الله عليه وآله وسلم يوم حنين فقال
اما النبي صلى الله عليه وآله فلا كانوا رماة فقال النبي صلى الله عليه وآله وسلم انا النبي لا كذب انا ابن عبد المطلب حدثني محمد بن
بشار بن غندر بن شعبة عن ابي اسحق سمع وساله رجل من قيس افررتم عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يوم حنين
فقال لكن رسول الله صلى الله عليه وآله لم يفر كانت هوازن رماة وانا لما حملنا عليهم انكشفوا فاكببنا على الغنائم فاستقبلنا
بالسهام ولقد رايت النبي صلى الله عليه وآله وسلم على بغلته البيضاء وان ابا سفيان اخذ بزمامها وهو يقول انا النبي لا كذب انا ابن عبد

رشق تير انداختن صراح

الباس العذاب والشدة في الحرب ق

هوازن قبيلة قيس صراح

المطلب قال اسرائيل و زهير نزل النبي صلى الله عليه وآله عن بغلته انتهى و قد ظهر بذلك ان الخارجين المعنيين قد بدل لفظ سرعان
القوم بشبان الصحابة ليحمل الفرار بالشبان فيحمل شيخيه ابابكر و عمر حاشيتين عن الفرار و على ادخلا في ذلك العار و لو فرض وجود
لفظ شبان كما في رواية مسلم فنقول ليس المراد تخصيص الشبان و السرعان بذلك بل المراد ان اقدام السرعان و الشبان منهم
الى الحرب بلا مبالاة اوجب انكسارهم و انكسارهم اوجب انكسار الباقين و هذا امر معلوم من التواريخ المعتبرة و السير المعتمدة ثم ذكر
عدم كثرة السلاح ليكون عذرا انما القوم في فرارهم مستندا الى الامام رحمه من ان الفرار كان قضاء الله تعالى و ليبلغوا عفو الله تعالى
عنهم بعد ذلك ثم رد انه اذا كانوا معذورين في الفرار لم يكن لعفوه تعالى عنهم معنى ثم زاد في وصف الرسالة بانه لا يكاد يستقدمهم
و انهم سلكوا و يخطئون تكميلا لعذر القوم و الرد على الله تعالى في ذلك العفو و لعله النسبة الى البراء تحمله كيف اذا لم ابن البراء
نفسه الى الحرب فكلام رواه القاضي عياض المالكي عن علي عليه السلام في باب شجاعة النبي صلى الله عليه وآله وسلم من كتاب
الشفاء قال علي كرم الله وجهه انا كنا اذا حمي البأس و يروى اذا اشتد البأس و احمرت الحدق اتقينا برسول الله صلى الله عليه وآله فما
يكون احد اقرب الى العدو منه و لقد رايتني يوم بدر و نحن نلوذ بالنبي صلى الله عليه وآله وسلم و هو اقربنا الى العدو و كان
من اشد الناس يومئذ باسا انتهى و قد نسبه الخارجين الشارح الى قبل ذلك من كلام البراء في قصة حنين ابو بكر و عمر
انا كنا اصلا القوم كان في ذلك اليوم اتقوا برسول الله صلى الله عليه وآله وسلم و لم ينفصلوا عنه و لم يفروا و لعمري ان الخطيب
الى مثل هذه الخيانة في التخليط لامر جرم عظيم و لغو الشيطان حبر رقيق و ما الذي التخاليط الناشية عن متابعة الهوى و
المنافية للحياء سوى الكشف دواه و من بلغ الى هذه المرتبة من الخيانة و الجاهر في الكذب فقد كفى خصمه مؤنته و السابع
صولته و دعوته فلم يكن بنا حاجة بعد ظهور التخليط و التلبيس عن هذا الناصب الاذل في جزب ابليس مراد التنبيه
في دفع هفواته و ان كانت ركيكة مستهجنة لكن الشروع الزمنا الاتمام و سيلة القاصرين اصحابنا الاقدام و الله الموفق لنيل
المرام و اما ما ذكره من القول بان الذين ثبتوا مع رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم كانوا ثلثمائة نفر في جملتهم ابو بكر و عمر
فقصد به ايهام دخول ابي بكر فيهم و امثال هذه التمحلات مما يذهب على مثل الناصب الغبي فلا فائدة في ذكرها للمسترشد
الخصم الذكي و مما يكذب هذا القول الحديث الثاني الذي رواه البخاري عن البراء فقد فيه تصريحا بانه لم يكن معه حينئذ
غير عشرة و اما قوله انا لم ندع عصمة الصحابة عن الذنوب الى آخره فهو عين مقصود المصنف من انهم كانوا مذنبين خاطئين
غير صالحين لخلافة النبي صلى الله عليه وآله و للرياسة العامة في امور الدين و الدنيا و اما قوله قيل المراد من المؤمنين الذين
انزل الله عليهم السكينة هم الفارون ففي عدم ظهور ارتباطه بالمقصود و هو دفع طعن الفرار متوجه عليه لكن اقول ان قيل فيه
ان المراد بهم الذين ثبتوا مع رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم حين وقع الحرب و قد صرح بهما الفاضل النيشابوري في تفسيره
احد القولين دون الاخر تلبيس لا يخفى على ان القول الثاني هو الظاهر فان السكينة بما يناسب من سكن مع النبي صلى الله
عليه وآله وسلم حال الخوف لا من فر و لم يكن معه فيما نال الله تعالى انزل السكينة علينا ابرر اعتنا الخوف و التقية
الامام هذا التاليف و الاتيان بالتقية و اما ما نقله من ان الله تعالى قبل عذرهم و تاب عليهم و ابن المطهر لا يرتضيه في قوله
لانه اول الدليل و ما نقله مذهب المتعجب من قوله تعالى ثم يتوب الله من بعد ذلك على من يشاء الآية فلا يدل على قبول توبة
عن قبول عذرهم و لو سلم دلالته على وقوع قبول توبتهم فلم يدل على وقوعه بالنسبة الى جميعهم بل الى من يشاء منهم و عدم
فيما اذا شاء قبول توبة واحد منهم كما لا يخفى و لقد اطنبنا في هذا المقام لكثرة ما استعمله الناصب من الكذب و التمويه فالكلام
و كلت لعلنا انصحه لدى الخالق و العالم **قال** المصنف رفع الله درجته و قال الله تعالى و اذا راوا تجارة
او لهوا انفضوا اليها و تركوك قائما روى انهم اذا سمعوا بوصول تجارة تركوا الصلوة معه و الحيا منه و مراقبة الله في
الله و من كان في زمان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم معه بهذه المثابة كيف يستبعد منه مخالفته بعد موته و غيبته
الكلية انتهى **قال** الناصب خفضه الله اقول ذكر واقي شأن نزول الآية ان القوافل التي كانت تأتي بالطعام انقطعت

لوذنا باكثر نسخ
مراد

ومعاني امر الناس فجاءت القافلة والنبي صلى الله عليه وآله كان يخطب وكانوا يضربون الطبل عند نزول القافلة فلما سمعوا صوت
الطبل ابتدروا اليه فقام الناس وقام اكابر الصحابة معه فانزل الله تعالى الاية وشان من ذهب وترك رسول الله قائما في
وقت الخطبة يكون نحو اثني عشر ولا يبعد هذا عن الانسان وهذا لا يوجب ان يكفروا بعد رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم كما هو مذهب
هذا الرجل انتهى **اقول** فيما ذكره كذب وتوليد من وجوه اما اولا فلان ذلك الانفضاض لم يكن مخصوصا بايام انقطاع الطعام
بل نقل البخاري في الاية الكريمة صريح في خلافه لان بيع الطعام لاجل القوت لا يسمى في العرف تجارة خصوصا اذا انقطع عنهم الطعام
وضاق عليهم الامر في ذلك كما ذكره الناصب ولو كان انفضاضهم لاجل ذلك لما كان لزمهم من الله تعالى هجاء واما ثانيا
فلان الذين كانوا ينفضون الى القافلة يضربون الطبل لا اهل القافلة كما يشعر به قول الناصب فلما سمعوا صوت الطبل الخ
واما ثالثا فلان التخصيص بقيام الناس من دون اكابر الصحابة من خواص تصرفاته الذي لا يدل عليه دليل ولا قرينة ضعيفة
بل على خلاف ما ذكرنا ما رواه البخاري عن جابر قال بينما نحن نصلي مع النبي صلى الله عليه وآله وسلم اذ اقبلت عير تحمل طعاما
فالتفتوا اليها حتى ما بقي مع النبي الا اثنا عشر رجلا فنزلت الاية وفي رواية اقبلت عير يوم الجمعة الخ وقد روي في اخرى
ان النبي صلى الله عليه وآله وسلم كان يخطب اه وما قاله النيشابوري في تفسير الاية من انهم كانوا اذا اقبلت العير استقبلوها
بالطبل والتصفيق انتهى وبالجملة قد ظهر من رواية البخاري انه لم يبق مع النبي صلى الله عليه وآله وسلم في بعض الاوقات سوى
اثني عشر رجلا ولا ريب في ان اكابر اصحاب النبي صلى الله عليه وآله وسلم لم يكونوا منحصرين في هذا العدد القليل ومثل
هذا ان سلم انه لا يصير علة موجبة لاختيار ما يؤدي الى الكفر بعد رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم لكنه يصير علة مصححة
يجوز بتجويزه رفع استبعاد الخصم وقوع المخالفة منهم بعده صلى الله عليه وآله وسلم وهذا ما ادعاه المصنف قدس سره ولا
يخفى انه ما ناسب الجاهل المتجاهل والحاصل انه اذا كان هذا حالهم وسوء ادبهم وعدم اعتنائهم بنبيهم وسماع خطبته وصلوة
الجمعة معه مع حضورهم وهو مشاهدهم او يعلم بهم لاجل تفرج على عير وسماع طبل ولهو فهل يبعد منهم ان يخالفوا امره طلب الملك
والرياسة بعده فليعتبر العاقل ذلك فان في ذلك عبرة لاولي الابصار ومن عجائب بعض المشايخ والوعاظ انه لو كان يعتقد على
اصحابه بعظامهم و[illegible] فسمعوا اللهو او الطبل استحيوا ان يخرجوا لمن عنده [illegible] احدهم بل يستحيون ان يخرجوا لاجل [illegible]
ولم يكن خروجهم بتركه [illegible] فيما يتعلق بسيد المرسلين وسماع خطبته وصلوة الجمعة معه والخروج [illegible] احدهم لاجل
لاجل تفرج على عير وسماع لهو وعند التحقيق هذا [illegible] من [illegible] القراءات كثيرة لكن فيه [illegible]
من قلة الحياء والجرءة على الله وعلى رسوله ما لا يمكن حده فهل يستبعد ممن هذا شانه في حيوة نبيه [illegible] احدهم ميله
الى الملك والرياسة [illegible] ثم ان ذلك [illegible] المذكور في هذا الكتاب وغيره عند الشيعة [illegible] بعض الصحابة
الذين ثبت عندهم انهم فعلوا مثل ذلك لكن اهل السنة مع [illegible] وتصحيحهم لها يغضون العين عنها حياء [illegible] الا يؤدي
الى [illegible] ولا يرجع الى حاصل ومع هذا للشيعة ان يقولوا ان ما ذكرناه من المطاعن ان كان كافيا في جواز سبهم فلا لوم ولا
[illegible] غاية الامر ان يكونوا مجتهدين مخطئين مثل بعض الصحابة والتابعين وبالجملة اذا جاز عندهم لطلحة والزبير وعائشة الاجتهاد في
الخروج على امام زمانهم اتفاقا وهو علي عليه السلام وقتلهم نحو ستة عشر الفا من الانصار والمهاجرين والتابعين وذهبتم الى
ان كل ذلك بالاجتهاد وهم غير مواخذين بل يثابون بحكم علمائهم فللشيعة الاجتهاد في سب بعض هؤلاء وغيرهم ممن تقدم [illegible]
الامور [illegible] فلا يقدح في صلوتهم بحيث [illegible] وجواز سبهم [illegible] وان فرضنا انهم مخطئون
في السب فما هو [illegible] والبادي [illegible] ان شاء [illegible] وان شاء لم [illegible] وليس مثل [illegible] الانصار والمهاجرين في
[illegible] ونظير ذلك ان معاوية وبنو امية لعنوا عليا وسبوه ثمانين سنة على المنابر ولم يقدح ذلك فيهم عندهم [illegible]
[illegible] بالاجتهاد [illegible] الذين [illegible] بنص القرآن [illegible]
اهل السنة [illegible] امثال هذه الامور وهي موكولة الى الله تعالى **قال** المصنف رفع الله درجته [illegible]

ومنهم من يلمزك في الصدقات انهم اوسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وهم من اصحابه وقال الحميدي في الجمع بين الصحيحين في مسند
ابن مالك في الحديث الحادي عشر من المتفق عليه ان ناسا من الانصار قالوا يوم حنين حيث افاء الله تعالى على رسوله من اموال هوازن
ما افاء فطفق رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يعطي رجالا من قريش المائة من الابل فقالوا يغفر الله لرسول الله صلى الله عليه وآله
وسلم يعطي قريشا ويتركنا وسيوفنا تقطر من دمائهم وقال الحميدي في هذا الحديث عن انس ان الانصار قالت اذا كانت شدة
فنحن ندعى وتعطى الغنائم غيرنا قال ابن شهاب فحدث بذلك رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فجمعهم في قبة فحديث
ذلك تالفا من اعطائهم يقول وفي رواية الزهري عن انس ان النبي صلى الله عليه وآله وسلم قال للانصار انكم ستجدون بعدي اثرة شديدة
فاصبروا حتى تلقوا الله ورسوله على الحوض قال انس فلم نصبر انتهى **قال** الناصب خفضه الله اتفق المفسرون على ان
قوله تعالى ومنهم من يلمزك في الصدقات نزل في ذي الخويصرة الخارجي اسمه حرقوص بن زهير وهو اصل الخوارج قال لرسول الله
صلى الله عليه وآله وسلم اعدل فانك لم تعدل فقال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم لقد خبت وخسرت ان لم اعدل فقال
عمر يا رسول الله ائذن لي اضرب عنقه فقال له رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم انه من ضئضئ هذا ووصف الخوارج وهو في
الصحاح المشهورة والغرض ان الاية لم تنزل في الانصار نعم كان من شبان الانصار هذا القول فلما سأل رسول الله صلى الله عليه وآله
وسلم ثم تابوا واستغفروا وقبل رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم اعتذارهم وامثال هذا يكون من اهل العسكر ومن الشبان
ولم يقل احد من الحكماء وذوي الراي منهم شيئا مما ذكر واما قول انس فلم نصبر فهو شكاية منه من بعض الانصار ولا يدل على ان الانصار كلهم
لم يصبروا على الاثرة انتهى **اقول** فيه ما فيه اما اولا فلان نقل الناصب شان نزول الاية وانه ذو الخويصرة ثم ادعاءه ان مراد
عدم نزول الاية في الانصار فان المصنف لم يقل ان الاية نزلت في الانصار بل ذكر متصلا بنقل الاية ما يدل على نزولها
بقوله انهم اوسول الله صلى الله عليه وآله وهم من اصحابه ولا ريب في ان ذا الخويصرة كان من اصحابه صلى الله عليه وآله وسلم
ثم نقل ما يوافق مضمون الاية من حديث الحميدي وهذا ظاهر جدا واما ثانيا فلان ما ذكره من اتفاق المفسرين على نزول
الاية في ذي الخويصرة غير مسلم فقد روى الفاضل النيسابوري عن الكلبي انها نزلت في شأن ابي الجواظ وقد قال النبي صلى الله عليه
وآله وسلم فيه وفي اصحابه انهم منافقون ثم قال وقيل هو المؤلفة قلوبهم انتهى والاصل حمل الاية على العموم ما لم يظهر مخصص
يصلح مخصصا لعموم الكتاب واما ثالثا فلان الغرض طعن جماعة من الصحابة كانوا يعيبون على النبي صلى الله عليه وآله وسلم
ولا يتوقف على كون الحديث الذي نقله عن الحميدي في تفسير الاية بل لو لم يكن لتطعنا عليهم بل يكفي في ذلك كونه
الصحيح فالنزاع في ان الاية لم يكن نازلا في شأن الانصار بل في شأن غيرهم لا يقدح في غرضه اصلا واما رابعا فلان ما ذكره من
تخصيص لفظ الانصار المذكور في الحديث بشبانهم وتاويل قول انس فلم نصبر بانه لم يرد نفسه مع سائر الانصار بل اراد
عن بعض الانصار من التخصيصات والتاويلات الباردة الشاردة الفارغة عن الدليل ولو احتمل ذلك لكان امر
الدين موكولا على احكام القرآن المبين ولا ذنب على الناصب فان هذه الطريقة مسلوكة موروثة من اسلافه فانهم اذا
استدل الشيعة باية وحديث على مطلوبهم فهم مع انهم رووه في كتبهم واستعملوه في بعض مطالبهم يردونه
تارة بالتخصيص وتارة بالتعميم وتارة بالنسخ وتارة بالتاويل واخرى بتضعيف الراوي والى غير ذلك وكانهم لم يسمعوا قوله عز
قال الخراصون الذين هم في غمرة ساهون والذين يكتمون ما انزلنا من البينات والهدى من بعد ما بيناه للناس في الكتاب
اولئك يلعنهم الله ويلعنهم اللاعنون واما خامسا فلان من ابين علم ان الناصب ان الانصار صبروا على تلك الاثرة حتى
في التاويل المذكور وكان المراد الشكاية من وقوع الاثرة والاضطراب والقلق عند ما ليس من عادة عدم الصبر
الشديد من شخص يسرق او يغرب من الغرب الى الشرق ... لم يصل خبره لاهل داره وحيث لم يقع من الانصار
من هذه الثلاثة شيء فقد صبروا وفيه ما فيه فافهم **قال** المصنف رفع الله درجته وروى مسلم في الصحيح عن
عائشة ... انها قالت قام رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم على المنبر فاستعذر من عبد الله بن ابي بن سلول ...

ثم صلى الله عليه وآله وسلم على المنبر من يعذرني من رجل قد بلغ اذاه في اهل بيتي فوالله ما علمت على اهلي الا خيرا ولقد ذكروا رجلا
ما علمت عليه الا خيرا وما كان يدخل على اهلي الا معي فقام سعد بن معاذ وقال اعذرك منه يا رسول الله ان كان من الاوس ضربنا
عنقه وان كان من اخواننا من الخزرج امرتنا ففعلنا امرك قالت فقام سعد بن عبادة وهو سيد الخزرج وكان رجلا صالحا
احتملته الحمية فقال لسعد بن معاذ كذبت لعمر الله لا تقتله ولا تقدر على ذلك فقام اسيد بن الحضير وهو ابن عم سعد
بن معاذ فقال لسعد بن عبادة كذبت لعمر الله لنقتلنه فانك منافق تجادل عن المنافقين فثار الحيان الاوس والخزرج
حتى هموا ان يقتتلوا ورسول الله صلى الله عليه وآله وسلم قائم على المنبر فلم يزل رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يخفضهم
حتى سكتوا وسكت فلينظر العاقل من المقلدين في هذه الاحاديث المتفق على صحتها عندهم كيف قد بلغوا الغاية في تعيير ذكر الانصار
وفضائحهم وردائة صحبتهم لنبيهم عليه الصلاة والسلام وخيريته وقلة احترامهم له وترك الموافقة وكيف يحمية الامر مع
الخطبة ومنعوه من الانتقام عن المنافق عبد الله بن ابي سلول ولم يتمكن من الانتصاف عن رجل واحد حيث كان لم يزل يسد
منعه عنا القوم واختلفوا عليه واقتصر على الامساك فكيف يكون حال اهل بيته بعده مع هؤلاء القوم انتهى **قال** الناصب
خفضه الله اقول ما ذكره من مجادلة الانصار فسببه انهم كانوا قومين قبل مجيء رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وكانت
بينهم عداوة حتى انه وقع بينهم حروب كثيرة في الجاهلية منها حرب بعاث المشهور فلما جمعهم رسول الله صلى الله عليه و
سلم تركوا ما كانوا عليه من المنازعة والجدال وتآلفوا برسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وقد كان بقي من بعضهم آثار
الجاهلية والعصبية المكنونة في الضمائر والبشر لا يخلو عن هذا ولكن كانوا منقادين لامر رسول الله صلى الله عليه
وآله وسلم وهذا الرجل المتعصب لا يذكر محاسنهم ومساعيهم وما بذلوا في سبيل الله تعالى من الاموال والانفس وما اثنى الله
تعالى عليهم في كتابه ويذكر هفواتهم في الاوقات القليلة وما ذكر انهم تركوا نصر رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم
بعد وفاته مع ان النص يكون مفيدا لهم في دفع بيعة ابي بكر انتهى **اقول** ما ذكره من سبب مجادلة الانصار معلوم مشهور
لكن لا يميزهم من طوائف العرب في معاداة بعضهم مع بعض فقد روى ابن حجر في صواعقه ان بني تيم وبني عدي كانوا اعداء النبي
في الشوكة الجاهلية ولا نعلم فائدة لذلك في دفع كلام المصنف لان كلام المصنف ان تلك الاحقاد والضغائن الجاهلية كانت مركوزة
في قلوبهم حين الاسلام ايضا ولم يقلع عنهم بالكلية وان غصب الخلافة عن اهل بيت النبي صلى الله عليه وآله وسلم وتركهم
نصرتهم ودفعهم عن مراتبهم التي رتبها الله لهم انما كان لتلك الاحقاد الجاهلية والاضغان البدرية وقتل اهلهم واولادهم بالسيوف
المرتضوية وغرض المصنف من ذلك دفع ما يقول اهل السنة من ان الاضغان والاحقاد الجاهلية قد نزعها الله تعالى
عن قلوبهم بقوله ونزعنا ما في صدورهم من غل وحاصل الدفع انه لو كان المراد بنزع الغل في قوله تعالى نزعه عن قلوب
جمهور قريش والانصار دون جماعة مخصوصة ممن خصصهم الله بمزيد الطاعة لكذب ذلك بما صدر من آثار الغل عن قريش
والانصار في زمان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وما بعده واما ما ذكره من تسليمهم الى امر رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم
ثم منع هذه الواقعة لم يمكنوا رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم من الانتقام من الرجل الذي خاض بالافك حتى سكت عليه السلام وان
التسليم الى امره بعد التجادل والتنازع في ايام حياته لبعض الحياء والطمع في جاهه لا يستدعي امتناعهم عن مثل ذلك او اشد
منهم بعد وفاته واما ما ذكره من ان المصنف لا يذكر محاسنهم ومساعيهم الخ فقد اشرنا الى وجه ذلك سابقا بما حاصله انه لا فائدة
في ذكر حسنات جماعة يعتقد فيهم انهم احبطوها بعد ذلك بالسيئات وحرموا عن حسن العاقبة بدفع اهل البيت عليهم
ومنعهم عن حقهم لغير ذلك نعم انما يناسب ذلك بحال من يحمله غباوته وتقليده لاسلافه على حسن الظن بامثال هؤلاء المطعونين
المذمومين على ان يعتقد بانهم المرحومون المثابون واما ما ذكره من ان نصرتهم للنبي صلى الله عليه وآله وسلم وخيريته
[illegible] تركوا نصر رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم بعد وفاته [illegible] بعض مقدمات [illegible]
[illegible] ترك النص [illegible]

كان مفيداً لم تحقق بيعة أبي بكر فقدم جوابه من أنهم علموا النص والمنصوص عليه لكن شيعوا عليهم الأمر باستعمال النصوص على غير
دين النبي صلى الله عليه وآله وسلم فلم يعدهم ذلك تذكر **قال** المصنف رفع الله درجته وروى الحميدي في مسند أبي
هريرة في صحيح مسلم من المتفق عليه أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم لما فتح مكة وقتل جماعة من أهلها جاء أبو سفيان بن حرب
بن هاشم فقال يا رسول الله أبيدت خضراء قريش فلا قريش بعد اليوم فقال من دخل دار أبي سفيان فهو آمن ومن ألقى سلاحه فهو آمن
ومن أغلق بابه فهو آمن فقالت الأنصار بعضهم لبعض أن الرجل أدركته رغبة في قومه ورأفة بعشيرته وفي رواية أما الرجل
فقد أخذته رأفة بعشيرته ورغبة في قرابته فلينظر العاقل هل يجوز ويحسن من الأنصار مثل هذا القول في حق النبي صلى الله
عليه وآله وسلم وروى الحميدي في الجمع بين الصحيحين في مسند عائشة من المتفق عليه أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم قال
لها يا عائشة لولا أن قومك حديث عهد بالجاهلية وفي رواية حديث عهد بالكفر وفي رواية حديثو عهد بالشرك وأخاف أن
تنكر قلوبهم لأمرت بالبيت فهدم فأدخلت فيه ما أخرج منه وألزقته بالأرض وجعلت لها بابين باباً شرقياً وباباً غربياً فبلغت
به أساس إبراهيم فانظر أيها المنصف كيف يروون في صحاح أحاديثهم أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم كان يتقي قوم عائشة وهم
من أعيان المهاجرين والصحابة من سوء تأويلهم في هدم الكعبة وإصلاح بنائها وكيف لا يحصل الاختلاف بعده في أهل بيته
الذين قتلوا آباءهم وأعمامهم وأقاربهم انتهى **قال** الناصب خفضه الله أقول ما ذكر من قول الأنصار أن الرجل أدركته رغبة في
قومه فهذا كان من غاية شدتهم في الدين وكانوا يحبون أن يقتلوا الكفرة المتمردين وأيضاً كانوا يخافون من أن يرغب صلوات الله
في الإقامة بمكة ويترك المدينة وهذا ادعاهم رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وقال لهم المحيا محياكم والممات مماتكم فسكن
من بعد قضوته وأما ما ذكر من حديث عائشة فلا يدل على أن هذا الرجل عجمي لا يعرف عرف الكلام العرب أصلاً فإن المراد من
خطاب عائشة في الحديث وأن قومها حديث عهد بالكفر ليس بني تيم بل المراد قريش كلهم ومن عادة المتكلم أن ينسب القوم إلى
المخاطب إذا كان من قومه والرجل حسب أن المراد بنو تيم وجعله من المطاعن وهذا باطل صريح يفهمه كل من يعرف العرف وإنما
كف رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم عن تغيير بناء الكعبة لحداثة عهد قريش بالإسلام وكان مظنة أن يرتدوا كما أنه تألفهم
بنقل الغنائم والغرض أنه لم يرد به قوم عائشة وهم بنو تيم فإنهم لم يكونوا إذ ذاك اليوم من الأعيان في قريش ولم يرد به أبا بكر وطلحة
كما لا يخفى انتهى **أقول** ما ذكره في هذا المقام أشبه بكلام المرور من كلام من يعقل ويتكلم من ذوي الشعور وعرى أنه
إنسان سخيف واجتهد ما قدر على أسخف من هذا وذلك لظهور أن مطعن المصنف قدس سره في كلام الأنصار ليس بالنظر إلى
رغبة رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم إلى قريش وحبهم أن يقتلوا هؤلاء الكفرة حتى يتكلف لتوجيه ذلك بما ذكر
بل الطعن إنما هو بالنظر إلى التعبير عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم بالرجل دون النبي صلى الله عليه وآله وسلم والرسول ونحو
ذلك فإن التعبير بالرجل في عرف العرب إنما يكون لقصد الإهانة والاستخفاف كما أن هذا الناصب المقلد الحول أعرض
عن المصنف ههنا وفي غيره من المواضع بالرجل لقصد ذلك كما لا يخفى وأما قوله الكريم من بعد فعفو الله فسلم لكن ما وقع من الكلام من
الاستخفاف بالنبي صلى الله عليه وآله وسلم فوق الجفوة بل هو في حد الكفر نعوذ بالله منه وأما ما ذكره في الجواب عن استدلال
المصنف بحديث عائشة فهو أيضاً قعقعة لا طائل تحتها فإن المصنف قدس سره لم يقل أن المراد من القوم بنو تيم بل استدل بأن المراد به
قريش كيف وهذا داخل في حصول غرضه من تخصيص الطعن فإن بني تيم كما اعترف به الناصب ههنا وذكر غير أبنائه
قوم من قريش فلم يكن خوفه صلوات الله عليه منهم فقط وكذا لم يقع الاختلاف بعده في أهل بيته من مجرد تيم وشيعتهم بل من
طوائف قريش على أن تخصيص القوم ببني تيم لم يتم كلامه كما لا يخفى ومن المضحكات تقييده نفي كون بني تيم من الأعيان بذلك اليوم
فإنهم **قال** المصنف رفع الله درجته وروى الحميدي في الجمع بين الصحيحين في مسند عائشة عن عبد الله بن عمرو
في الحديث الحادي عشر من أفراد مسلم قال أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم قال إذا فتحت عليكم خزائن فارس والروم أي قوم
أنتم فقال عبد الرحمن بن عوف نكون كما أمرنا رسول الله صلى الله عليه وآله فقال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم أو تكون

اعتراف الناصب بأن بني تيم من أراذل قريش ٥

يقولون ان شئت ابرون ثم تتباغضون وفي رواية ثم تنطلقون الى مساكن المهاجرين فتجعلون بعضهم على رقاب بعض وهذا ذم منه
عليه السلام لاصحابه انتهى **قال** الناصب خفضه الله اقول هذا نصيحة وتنبيه وارشاد لاصحابه ان لا تقع التحاسد والتباغض
بعده لئلا يذهب الدين عليهم وليس من شان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ان يذم اصحابه بعد ما ثبت في الصحاح ان عمر قال
لرسول الله صلى الله عليه وآله وسلم دعني اضرب عنق عبد الله بن ابي بن سلول حين ظهر نفاقه فقال لا لئلا يقال ان محمدا يقتل اصحابه
فعلم انه صلى الله عليه وآله وسلم كان مشفقا مرشدا لا معتقدا ذمهم كما يدعيه ابن المطهر انتهى **اقول** ما ذكره من ابائه لا
النبي صلى الله عليه وآله وسلم اشبه شيء بتاويلات الباطنية من الملاحدة كما لا يخفى على المتامل العارف باساليب الكلام ومثل ما
ذكره من حديث عمر فلا دلالة على الكف عن ذم من يستحق الذم وانما المنظور فيه دفع توهم من يظن كون قتل بعض المنافقين من اصحابه لاجل
من تشنيع بعض آخر منهم عليه ولا يجد من ذلك **قال** المصنف رفع الله درجته في الجمع بين الصحيحين في مسند سعيد بن حزن
بن ابي وهب من افراد البخاري عن سعيد بن المسيب حدثني ان جده حزنا قدم على النبي صلى الله عليه وآله فقال ما اسمك قال اسمي
حزن فقال انت سهل قال ما انا بمغير اسما سمانيه ابي وفي رواية لا اغير اسما سمانيه ابي قال ابن المسيب فما زالت فينا الحزونة
بعد وهذه مخالفة ظاهرة من الصحابي لامر النبي صلى الله عليه وآله وسلم فيما لا ضرر فيه بل فيما ينفع فكيف لا يخالفونه بعده فيما
يضرهم انتهى **قال** الناصب خفضه الله اقول مخالفة رسول الله صلى الله عليه وآله فيما امر ونهى عنه من امور الشريعة
حرام وفسوق واما ما يتعلق بامثال هذا فلا يوجب حرمة الا ترى ان النبي صلى الله عليه وآله وسلم قال لبريرة حين شفع زوجها
عنده لا ترجعيه فقالت اتامرني بهذا قال انما اشفع قالت لا حاجة لي فيه فعلم من هذا ان الشفاعة وتغيير الاسم وامثال هذا لا توجب
مخالفته فجعل هذا الامر دليلا وبرهانا على ان الصحابة يخالفون رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ويتركون نصه بعده كما لا يخفى
اقول كل من امن برسول الله عارفا بعلو شانه وسمو مكانه عند الله تعالى علم ان امتثال جميع اوامره واجب على المؤمن ولو
لم يكن تغيير الاسم على حزن واجبا لما امر النبي صلى الله عليه وآله وسلم به لما انتقم الله تعالى منه بوضع ذل الحزونة في اولاده
كما رواه ابن المسيب وما ذكره من الشفاعة المطلقة فهو عليه لا له لان قول بريرة للنبي صلى الله عليه وآله وسلم اتامرني ثم اضراب النبي
صلى الله عليه وآله وسلم بذلك لا يشتمل بريرة وجوبا ولعلهما التمسوا منه صلى الله عليه وآله وسلم شفاعته عن بريرة
في ذلك مع علمه صلى الله عليه وآله وسلم انه ليس مصلحة بريرة في قبول ذلك لم يامرها به بل اكتفى باصل الشفاعة مراعاة لخاطر [illegible]
وسلم لبريرة ايضا لخالف الامر في ذلك لكان في مرتبة حزن فيتوجه الطعن عليها ايضا او يكون التنوير المذكور زيادة تنقيه
وتنوير الطعن لا دفعا له كما لا يخفى **قال** المصنف رفع الله درجته وروى الحميدي في الجمع بين الصحيحين من المتفق عليه من
مسند ابي هريرة ان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم قال والذي نفسي بيده لقد هممت ان امر بحطب فيحطب ثم امر بالصلوة
فيؤذن لها ثم امر رجلا يؤم الناس ثم اخالف الى رجال فاحرق عليهم بيوتهم والذي نفسي بيده لو يعلم احدهم انه يجد عرقا سمينا او
مرماتين حسنتين لشهد العشاء وهذا ذم من النبي صلى الله عليه وآله وسلم لجماعة من اصحابه حيث تخلفوا عن الصلوة بجماعة معه انتهى
قال الناصب خفضه الله اقول هذا تهديد واحتساب وتوعيد على ترك الصلوة للمتكاسلين والناس لا يخلون عن الكسل
وربما كان هذه جماعة المنافقين لا انه صلى الله عليه وآله وسلم ذكر هذا على سبيل التعنيف والايذاء بل قصد ارشادهم الى الحكم
كالموعظة بل باب الاحتساب في الارشاد قد يوعد ويهدد ولا يقصد الذم والله اعلم انتهى **اقول** بل ما روي عنه صلى الله عليه وآله وسلم
فوق مرتبة التهديد والاحتساب فانه صلوات الله عليه حلف بالذي نفسه بيده بانه هم بان يحرق عليهم بيوتهم لتكاسلهم
وهذا الاسلوب ينبئ عن تكاسل القوم وتماديهم في ذلك وانه صلى الله عليه وآله وسلم ما تاذى عنهم بعدم المرتبة من الجزاء التي
شرعت على الحرق بيوتهم لا بعد ذكر مراتب النصيحة والارشاد انما قرر من وجوب التدرج في الامر بالمعروف من الاسهل
فالاصعب ولو كان مراده صلى الله عليه وآله وسلم مجرد التهديد والتوعيد والاحتساب لما كان هذا الاسلوب من الخلف
بحلفه فهو مستعار على طريقة التعليق بانهم لو لم يصلوا لفعل كذا وهذا ظاهر على من تتبع شرائط الامر بالمعروف والنهي عن المنكر

تواتر بريد الشان فيمن ادركه
[illegible]

يعني ذلك بقوله انما اشفع صريحا في عدم ارادة
الامر ولا انه لا امر النبي صلى الله عليه وآله وسلم
منه

[illegible]

فليضرب المنكر رأسه على الحجر **قال** المصنف رفع الله درجته وروى الحميدي في الجمع بين الصحيحين في مسند حذيفة بن اليمان
عن يزيد بن زيد قال كنا عند حذيفة فقال رجل لو أدركت رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم قاتلت معه وأبليت فقال حذيفة
أنت كنت تفعل ذلك لقد رأيتنا مع رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ليلة الأحزاب وأخذتنا ريح شديدة وقر
فقال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ألا رجل يأتيني بخبر القوم جعله الله معي يوم القيامة فسكتنا فلم يجبه أحد منا فقال قم يا
حذيفة قال فلم أجد بدا إذ دعاني باسمي إلا أن أقوم فقال اذهب فأتني بخبر القوم ولا تذعرهم علي فلما وليت من عنده جعلت كأنما أمشي
في حمام حتى أتيتهم فرأيت أبا سفيان يصلي ظهره بالنار فوضعت سهما في كبد القوس فأردت أن أرميه فذكرت قول رسول الله صلى
الله عليه وآله وسلم لا تذعرهم علي ولو رميته لأصبته فرجعت وأنا أمشي في مثل الحمام فلما أتيته فأخبرته بخبر القوم وفرغت قررت
فألبسني رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم من فضل عباءة كانت عليه يصلي فيها فلم أزل نائما حتى أصبحت قال قم يا نومان وهذا يدل
على التهاون في أمره عليه السلام والإعراض عن مطالبه وقلة القبول منه وترك المراقبة لله تعالى وإيثار الحياة على الشهادة
فكيف يستبعد منهم المخالفة بعد موته انتهى **قال** الناصب خفضه الله أقول الإنسان عند الشدائد البدنية قد يضطرب حاله
ولا يطيق مقاساتها ويتغير أحواله والبشر لا يخلو من هذه الأشياء وإنما ذكر حذيفة هذه الحكاية لئلا يغتر الناس بالكلام
ويتمنوا الشدائد وأمثال هذا لا يعده المؤمن المنصف من المطاعن في الذين بذلوا نفوسهم وأموالهم في سبيل الله سيما حذيفة
صاحب سر رسول الله صلى الله عليه وآله والشيعة أيضا يعدونه من خواص الأصحاب ومن مارس الشدائد والحروب علم أن
أمثال هذا قد يعرض للإنسان عند شدة الأمر وهذا ليس دليلا على مخالفتهم لنص رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم بعد موته
انتهى **أقول** نعم الإنسان عند الشدائد قد يضطرب حاله لكن يستبعد شمول الشدة في ذلك الوقت من الجميع بحيث لم يجترئ
أحد منهم على الإقدام إلى تحصيل مطلوب نبيهم صلى الله عليه وآله وسلم وأي حرج عن شدة برد تلك الليلة
امتثال أمره عليه السلام لو كانوا آمنوا به حق الإيمان وأذعنوا بأن امتثال أمره يوجب تسهيل شدائد الأيام كما سهل
على حذيفة كما علم وحيث توقف الكل فقد دل على ضعف إيمان الكل فيتوجه الطعن والذم على الكل وأما ما ذكر من أن حذيفة
كان صاحب سر رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ومن خواص أصحابه عند الشيعة أيضا فمسلم بل كان من خواص شيعة علي
أيضا لكن نقل الحميدي لتلك الرواية لا يدل على اعتقاده لضعف أحد يلزم منه قدح على حذيفة في اعتقاده وإنما الغرض
العنيد كما لا يخفى على كل بعيد **قال** المصنف رفع الله درجته وروى الحميدي في الجمع بين الصحيحين من أفراد البخاري من مسند ابن عمر
قال بعث رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم خالد بن الوليد إلى بني جذيمة فدعاهم إلى الإسلام فلم يحسنوا أن يقولوا أسلمنا فجعلوا
يقولون صبأنا صبأنا فجعل خالد يقتل ويأسر ودفع إلى كل واحد منا أسيره حتى إذا كان يوم أمر خالد أن يقتل كل رجل منا أسيره
فقلت والله لا أقتل أسيري ولا يقتل رجل من أصحابي أسيره حتى قدمنا على رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فذكرناه فرفع يديه
اللهم إني أبرأ إليك مما صنع خالد مرتين ولو كان ما فعله صوابا لم يتبرأ الرسول صلى الله عليه وآله وإذا كان خالد
خالف أمره فكيف ... وغيره بعده انتهى **قال** الناصب خفضه الله أقول قتل خالد لتلك الجماعة باجتهاده أنهم كانوا
لم يسلموا فلما علم رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم حالهم وحكم بإسلامهم تبين خطأ خالد وهذا لا يوجب المخالفة لأمر رسول
الله صلى الله عليه وآله وسلم لأنه نهى عن قتلهم فقتلهم خالد وهذا لا يوجب المخالفة أصلا كما لا يخفى انتهى **أقول** قد علم
عمر أنه مع من كان معه قد أنكر ولم يتابع خالدا في قتل ذلك القوم وأسرهم والظلم والعلم بخطأ في ذلك ومع هذا
خطأه الذي حمل عليه هواه وكيف لا يستحي الناصب من أن يسمي اجتهادا ذلك الهوى المشؤوم الذي ظهر بطلانه لعبد
الله بن عمر وأتباعه ولم لم يرد ذلك الواقعة على النبي صلى الله عليه وآله وسلم وأصحابه والنبي صلى الله عليه
وآله لو نهيه بقوله لا تقتلهم لكن يدل عليه من نص القرآن ما هو عام في النهي عن قتل نفس بغير حق **قال** المصنف
رفع الله درجته وروى أحمد بن حنبل في مسنده من طرق عدة أن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم بعث

تذعرهم
ق

بوم قرة وقارة
... مراح

صبأنا
... مرة

بمكة حتى ابلغ ذو الحليفة بعث عليا فقال له ادرك ابا بكر فحيثما لحقته فخذ الكتاب منه واذهب به الى مكة واقرأه عليهم فلحقه بالجحفة فاخذه منه فرجع ابو بكر الى النبي صلى الله عليه وآله وسلم فقال يا رسول الله نزل فيّ شيء قال لا ولكن جبرئيل جاءني وقال لا يؤدي عنك الا انت او رجل منك منه وروى البخاري في صحيحه وفي الجمع بين الصحيحين والصحاح الستة عن ابي داود والترمذي عن عبد الله بن عباس ان النبي صلى الله عليه وآله وسلم دعا ابا بكر وامره ان ينادي في الموسم ببراءة ثم اردفه عليا فبينا ابو بكر في بعض الطريق اذ سمع رغاء ناقة رسول الله العضباء فقام ابو بكر فزعا وظن انه حدث امر فدفع اليه علي كتابا من رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فيه ان عليا ينادي بهؤلاء الكلمات فانه لا ينبغي ان يبلغ عني الا رجل من اهل بيتي فانطلقا فقام علي عليه السلام ايام التشريق ينادي ذمة الله ورسوله بريئة من كل مشرك فسيحوا في الارض اربعة اشهر ولا يحجن بعد العام مشرك ولا يطوفن بالبيت عريان ولا يدخل الجنة الا نفس مؤمنة ورواه الثعلبي في تفسير براءة وروى ايضا ان ابا بكر رجع الى رسول الله فقال نزل فيّ شيء قال لا ولكن لا يبلغ عني غيري او رجل مني فلينظر من لم يصلح لاداء آيات يسيرة يبلغها كيف يستحق التعظيم المفرط في الغاية وتقديمه على من عزله وكان هو المؤدي على صدق الله العظيم فانها لا تعمى الابصار ولكن تعمى القلوب التي في الصدور فلينظر العاقل في هذه القضية ويعلم ان الله تعالى اوضح فضيلة مولانا امير المؤمنين عليه السلام وان ابا بكر ينبغي ان يتابعه لما رده من طريقه بعد خروجه من المدينة على الطريق وكان يمنعه من الخروج في اول الحال بحيث لا يعلم احد اشتغاله بامر يتبت لكن لم يامره بالرد الا بعد توسطه في السير ليعلم الامة ان الله تعالى نص على تقصير اكثر الامة بعد النبي صلى الله عليه وآله وسلم فيعرف بهذه القضية ما فعل ابو بكر بحجة الله تعالى عليهم يوم القيمة انتهى

قال الناصب خفضه الله اقول قد ذكر هذا الرجل المكرر هذا الكلام مرة بعد اخرى وقد اجبناه فيما سبق والعجب ان هذا الرجل يدعي ان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم رد ابا بكر من تلك السفرة وعزله من امارة الحج وهذا من غاية جهله بالاخبار فانه من المتواتر كوجود ابي بكر وعمر ووجود الكعبة ان ابا بكر حج بالناس في سنة تسع ولا ينكر ذلك احد حيث لم يعهد بالاسلام ومن جاهل اصلا ابو المظفر ثم ترتيب عليه انه يريد ان يبايع ابو بكر عليا عليه السلام فيا معشر المسلمين بنقل من يريد يستفاد ارداف علي لقراءة سورة البراءة ولم يستحق غيره وقد ذكرنا ان هذا الارداف كان لنبذ العهود مع الكفار من دأب العرب ان لا ينبذ العهد الا صاحب العهد او واحد من قومه وقول هذا انطنة ارادة البيعة من اهل السنة يحكم اهل هذا الكلام ويقولون انا بعث عليا عليه السلام خلف ابي بكر ليحضر معه في الحج ويقتدي به في اعمال الحج لان ابا بكر كان امير الحج وبين الحكمة في تبليغ القيام بمقام او رسالة ليعلم الناس ان ابا بكر خليفة وان عليا عليه السلام هو الوصي انتهى

اقول اولا ان تكرار الناصب هذه الرواية المشتملة على قضية البراءة وهذا المطلب من قبيل ما قيل ع هو المسك ما كررته يتضوع فان ما ذكره فيما سبق انما كان الطعن على المنصوص من ابي بكر والغرض من ذكره في هذا المطلب الطعن على الصحابة الذين خالفوا النبي في هذه القضية وعملوا بعكسه فان هذا المطلب انما ذكر لاجل ذلك كما لا يخفى على من عنوانه فلا تكرار حقيقة وقد اشار الى هذا الفرق في آخر كلامه بقوله لانه سوف يعلم الله تعالى تقصير الامة بعد النبي صلى الله عليه وآله وسلم فافهم ثم ما ذكره من ان ابا بكر حج بالناس فقد كفانا في تكذيبه ما ضبطه الفضل المنصف الى التصريح فتذكر واما ما ذكره من ان المصنف على القضية المذكورة ان النبي صلى الله عليه وآله وسلم اراد ان يبايع ابو بكر عليا عليه السلام ثم استبعد استفادة ذلك من الحديث فمدفوع بان المصنف على ذلك ارادة انه ينبغي ان يتابعه بمعنى ان يكون علي متبوعا وابو بكر تابعا مطيعا لا انه يبايعه من البيعة بمعنى... والناصب قد صحف المتابعة بالمبايعة ليتاتى له الايراد على المصنف بالاستبعاد ثم ذلك من رواية تلك القضية وقد بينت لزوم المتابعة والملازمة من ذلك فيما سبق بما لا مزيد عليه وسيشير اليه بما ذكر متصلا بذلك من قضية خيبر في قوله وقصد بذلك اظهار سلب حظه منزلة الاخرين الخ وبينا ايضا ثمة ان ما تمحل به من ان الارداف كان لرعاية دأب العرب في نبذ العهود يدل على ان المتابعة لازمة فيما نحن فيه لان المتابعة غاية الامر ان يكون فيه نوع من ذلك خفيا متوسطا والمطلوب الزيادة على ما ذكره من ان اهل السنة ان يعكسوا هذا الكلام وانما لهم ان يعكسوا الزام وقد فعلوا ذلك وبالجملة العكس والقلب ابرز

قد نوع بانه ليس لاهل السنة ان يعكسوا هذا الكلام صح

منهم ومن ترك ابا بكر كان امير الحاج ومشاركا في قراءة سورة البراءة وقد بينا سابقا انه كان معزولا من الله تعالى ورسوله عن الجواز
هذا الانعكاس ولا دواء لقلب المغشوش بالخناس على ان كلامه في تقرير العكس مختل النظام كما لا يخفى على اولي الافهام
قال المصنف رفع الله درجته وكذلك في قضية خيبر فانهم رووا في صحيح لهم ان النبي صلى الله عليه وآله وسلم اعطى
ابا بكر الراية فرجع منهزما ثم اعطاها من الغد لعمر فرجع منهزما فقال عليه السلام لاعطين الراية غدا رجلا يحب الله ورسوله
ويحبه الله ورسوله كرارا غير فرار ثم اعطاها لعلي عليه السلام وقصد بذلك اظهار فضله وحط منزلة الآخرين لانه
بنص القرآن انه ما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى فيجب ان يكون دفع الراية اليهما بقول الله تعالى ولا شك انه تعالى
عالم بالاشياء في الازل فيكون عالما بهرب هذين فلولا الارادة لاظهار فضل علي عليه السلام لكان قبيحا باعطاء الامر ودفع الراية
اليه ثم ان النبي صلى الله عليه وآله وسلم وصفه بما وصفه وهو يشعر باختصاصه بتلك الاوصاف وكيف لا يكون كذلك وهو
تعالى يدل على الارادة لقتاله وامير المؤمنين عليه السلام لم يفر وقاصدا بذلك المقارنة نعم فيكون بعث الله انتهى **قال** الناصب خفضه
الله اقول اما قوله ان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم قصد بذلك اظهار فضله وحط منزلة الآخرين فهذا باطل لان النبي
صلى الله عليه وآله وسلم لم يقصد قط حط منزلة احد من المسلمين وكلهم كانوا اصحابه وامرائه ولو اراد حط منزلة احد لم
يرد ابدا بالغرض والتعصب وحاشاه عن ذلك بل انه في كل يوم من ايام خيبر بعث رجلا ولم يحصل الفتح فبعث من فتح الله بيده
وهو كان امير المؤمنين علي عليه السلام واما ما قال انه كان بامر الله تعالى فانه لا ينطق عن الهوى فنقول المراد من قوله لا ينطق عن
الهوى انه لا يتكلم بالباطل وبامنية النفس ومتابعة الهوى لا انه لا يعمل بالرأي الصائب فان كل ما عمل رسول الله صلى الله عليه وآله
وسلم من تدبير امور الحرب لم يكن من قبل هوى نفسه بل بالرأي الصائب المستنبط من كلام الله تعالى ومن اوامره فالظاهر انه صلى الله
عليه وآله وسلم عمل هذا برأيه في الحروب لان تدبيرات الحروب يتعلق بالرأي وان سلمنا انه من امر الله تعالى فانه لا يلزم منه
حط منزلة الشيخين ورفعة منزلة علي عليه السلام لا يستلزم حطهما وامثال هذه الاستدلالات على مطلوبه اوهن من بيت العنكبوت
انتهى **اقول** انه قد رفع منزلة واحد واراد ان يحط منزلة الآخرين ابليس وقد ذكرنا مرة بعد اخرى في الاسلام فانه اول من شرع هذا
سبحانه حيث رفع منزلة آدم عليه السلام بتكليف الملائكة بسجوده وتعليمه الاسماء التي لم يكن يعلمها الملائكة ليظهر علو شأنه وحط
منزلتهم بان فوق كل ذي علم عليم كما نطق به الذكر الحكيم نعم التصريح من الله تعالى ورسوله بان هذا مخصوص بذلك
وامثاله العبارات المتضمنة لذلك فكثير ومتضمن لهذا قول من قال من اهل السنة ان منزلة الخلفاء عند الله تعالى بحسب ترتيب
الخلافة لا يقولون بهذا القول بحط مرتبة الثاني عن الاول والثالث عن الثاني لزوما الا ان ذلك من القربات الى الله تعالى
قصد اهل الاسلام منصوص بادلة ومكابر متظاهر وكذا روى شيخ اهل السنة ووليهم فريد الدين العطار في تذكرته عن شيخهم
لطائف المعارف ابو الحسن الخ قال في شان مريدين له يسمى احدهما بالحمد والآخر بالمحمد واما ما ذكره من انه صلى الله عليه
وآله وسلم بعث كل يوم من ايام خيبر رجلا ولم يحصل الفتح فبعث من حصل الفتح بيده الى آخره ففيه انه ان كان
صلى الله عليه وآله وسلم كان يعلم عند بعث كل رجل من الاولين انهما يفران وان الثالث لا يفر فقد حصل مطلوبنا وان لم
يكن عالما بذلك فيرد عليه قوله صلى الله عليه وآله وسلم عند ارادة بعث الثالث عليه السلام لاعطين الراية غدا رجلا كرارا غير فرار
ومن اين علم صلى الله عليه وآله وسلم ان من يعطيه الراية غدا لا يفر كما فر الاولان لولا نزول الوحي بذلك واما ما ذكره من عدم
الفهم لقوله تعالى وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى فقد اغمض فيه لبصره وعجز عن فهم الآية وموقع الاستدلال
لظهور ان ما ذكره الناصب لا يتمشى مع ما حققنا في هذه التتمة التي هو العمدة في الاستدلال كما لا يخفى واما ما ذكره من انه
سلمنا انه من امر الله تعالى فلا يلزم منه ارادة حط منزلة الشيخين الى آخره ففيه انه تسليم لما ذكره المصنف من ان النبي صلى الله
عليه وآله وسلم اراد باعطاء الراية اولا لابي بكر وعمر وثانيا الى علي عليه السلام اظهار رفع منزلة علي عليه السلام وحط منزلة
الشيخين مع لزوم ارادة الرفع والحط لذي غاية السقوط والاضمحلال واما ما ذكره من ان رفعة علي عليه السلام لا

حطم الزمن وديان رفعة منزلته على اطايب السلام على الوجه الذي اورده المصنف يستلزم حطهم ابلغ الحط في الدرك الاسفل مستد ... نظير
ابل المهتوي يحصل منه مطلوبه ولا يفوت وانما الاوهن من نسج العنكبوت منع الناصب المبهوت الممقوت **قال**
المصنف رفع الله درجته وقد روى ابن عبد ربه من الجمهورات امير المؤمنين عليه السلام كان بينا من الصحابة كثيرا وعد منهم
من المنابر وقال في بعض خطبه عفا الله عن سلف سبق الرجلان وقام الثالث كالغراب همه بطنه ويله لو قص جناحه
وقطع راسه لكان خيرا له انظروا فان انكرتم فانكروا وان عرفتم فاعرفوا الا ان الابرار من عترتي واطايب ارومتي احلم الناس
صغارا واعلمهم كبارا الا وانا نحن اهل بيت من علم الله علمنا وبحكم الله حكمنا من قول صادق سمعنا وان تتبعوا اثارنا تهتدوا
ببصائرنا معنا راية الحق من يتبعها لحق ومن تأخر عنها غرق الا وبنا تدرك ترة كل مؤمن وبنا تخلع ربقة الذل من اعناقكم
وبنا فتح وبنا ختم ونقل الحسن بن عبد الله بن سعيد العسكري من اهل السنة في كتاب الاخبار باسناده الى ابن عباس
انه ذكرت الخلافة عند امير المؤمنين فقال والله لقد تقمصها اخو تيم وانه ليعلم ان محلي منها محل القطب من الرحى ينحدر عني السيل
ولا يرقى الي الطير فسدلت دونها ثوبا وطويت عنها كشحا فطفقت ارتئي بين ان اصول بيد جذاء او اصبر على طخية عمياء
يشيب فيها الصغير ويهرم فيها الكبير ويكدح فيها مؤمن حتى يلقى ربه فرايت ان الصبر على هاتا احجى فصبرت وفي العين
قذى وفي الحلق شجى ارى تراثي نهبا حتى اذا مضى الاول لسبيله ادلى بها الى فلان بعده ثم تمثل عليه السلام بقول الاعشى
شتان ما يومي على كورها ويوم حيان اخي جابر فيا عجبا بينا هو يستقيلها في حياته
اذ عقدها لاخر بعد وفاته لشد ما تشطرا ضرعيها فصيرها في حوزة خشناء يخشن مسها ويغلظ كلمها ويكثر العثار فيها والاعتذار منها فصاحبها
كراكب الصعبة ان اشنق لها خرم وان اسلس لها تقحم فمني الناس لعمر الله بخبط وشماس وتلون واعتراض فصبرت على طول المدة
وشدة المحنة حتى اذا مضى لسبيله جعلها في جماعة زعم اني احدهم فيالله وللشورى متى اعترض الريب في مع الاول منهم حتى صرت اقرن الى
هذه النظائر لكني اسففت اذ اسفوا وطرت اذ طاروا فصغى رجل منهم لضغنه ومال الاخر لصهره مع هن وهن الى ان قام ثالث
القوم نافجا حضنيه بين نثيله ومعتلفه وقام معه بنو ابيه يخضمون مال الله خضم الابل نبتة الربيع الى ان انتكث عليه
فتله واجهز عليه عمله وكبت به بطنته فما راعني الا والناس الي كعرف الضبع ينثالون علي من كل جانب حتى لقد وطئ الحسنان
وشق عطفاي مجتمعين حولي كربيضة الغنم حتى اذا نهضت بالامر نكثت طائفة وفسقت اخرى ومرق اخرون كانهم لم يسمعوا
الله تعالى يقول تلك الدار الاخرة نجعلها للذين لا يريدون علوا في الارض ولا فسادا والعاقبة للمتقين بلى والله لقد سمعوها
ووعوها ولكنهم احلولت الدنيا في اعينهم وراقهم زبرجها اما والذي فلق الحبة وبرأ النسمة لولا حضور الحاضر وقيام
الحجة بوجود الناصر وما اخذ الله تعالى على العلماء الا يقاروا على كظة ظالم ولا سغب مظلوم لالقيت حبلها على غاربها ولسقيت
اخرها بكأس اولها ولالفيتم دنياكم هذه ازهد عندي من عفطة عنز بعيد جزوم وهذا يدل صريحا على تألم امير المؤمنين
عليه السلام وتظلمه على هؤلاء الصحابة وان المستحق للخلافة هو وانهم منعوه منها ومن المنع ادعاء الكذب وقد شهد الله له
بالولاية والذهاب الرجس عنه فيبعد ونبات الغزو في قوله تعالى انما وليكم الله ورسوله والذين امنوا الاية وامر النبي صلى الله
عليه وسلم بالاستعانة به في دعاء المباهلة فوجب ان يكون محقا في قوله انتهى **قال** الناصب خفضه الله اقول
هذه الخطبة الشقشقية المعروفة المشهورة قد ذكرها السيد الرضي في كتاب نهج البلاغة والله اعلم بصدقها وليس امثال هذه حجة في
الخلافة سيما وانه نقل من كتاب الشيعة فيحتمل ان يكون افتراء وان فرض صحتها فهو من خبر الاحاد والاحاد في الخبر المتواتر
ان امير المؤمنين عليه السلام بايع الخلفاء طائعا غير كاره وناصحهم وشاورهم في الامر ووافقهم في التدابير وان سلمنا انه كان
يرى ان نفسه افضل من غيره فامامة المفضول عندنا جائز فكان كراهته للبيعة لا يدل على ان امامة
المفضول عندنا جائز ولهذا بايعهم ولما ادعى معاوية غير اهل الخلافة حاربه ومنعه من الخلافة انتهى **اقول** هذه
الخطبة قد ذكرها قبل تولد السيد الرضي بل تولد ابيه جماعة من ثقات علماء الجمهور منهم من ذكره النص وهو ابو عبيد في

[illegible]

في الجزء الرابع من كتاب العقد ومنهم ابو هلال العسكري في كتاب الاوائل ومنهم ابو علي الجبائي في كتابه وابن الخشاب في درسه …
ابن ابي الحديد المعتزلي شارح نهج البلاغة بصحة نسبتها اليه عليه السلام في المناقشة وفي صحتها اكابر … وارده واما ما ذكره من …
الخبر المشهور ان امير المؤمنين عليه السلام بايع الخلفاء … الخبر ففيه … انه عليه السلام احتج على القوم …
عن بيعتهم الى ستة اشهر وبعد ما ماتت فاطمة عليها السلام وتولت عنه وجوه الناس بالكلية التجأ الى مبايعة ابي بكر وقد نقلنا …
هذا عن البخاري وقد ذكرنا في الفصل الآتي بلا فصل صريح ايضا انه لو كان مضطرا في بيعة الثلاثة …
بالعصمة والنص لا بالبيعة وصفق اليد واما هذا انهم جعلوا القوم من … الخلافة ابدا لبيعة امير المؤمنين علي عليه السلام …
لاستحقاقهم الخلافة واما ما نصحه عليه السلام لهم ومشاورتهم والتدبير لهم فانما كان لحفظ بيضة الاسلام …
الحقيقي كان الواجب عليه التوصل الى اقامة ما وجب عليه من احكامه بقدر الامكان واما ما ذكره من ان امامة المفضول
جائز عندنا فقد ذكرنا سابقا انه من فضول الكلام … والمنازعة معوية في غير اهل الخلافة حاربه ومنعه من الخلافة …
بان معوية لم يدع الخلافة حتى يقال انه عليه السلام لما رآه غير اهل الخلافة حاربه بل انما منع معوية انه عليه السلام …
… الشام احال على الخروج عليه عليه السلام بالاظهار انه يطلب قتلة عثمان كما مر وفصل في موضعه على ان … عليه السلام …
مع قريش واجماعهم على خذلانه وتركه بعد هؤلاء لاجتماع المهاجرين والانصار عليه … معوية على الهوان فلا …
… الآخر **قال** المصنف رفع الله درجته وروي انه عليه السلام اتصل به ان الناس قالوا ما باله لم ينازع ابا بكر وعمر
وعثمان كما نازع طلحة والزبير وعائشة فقال ان لي في سبعة انبياء اسوة فاولهم نوح عليه السلام قال الله تعالى عنه اني
مغلوب فانتصر فان قلتم ما كان مغلوبا فقد كذبتم القرآن وان كان ذلك كذلك فعلي اعذر والثاني ابرهيم الخليل …
حيث يقول واعتزلكم وما تدعون من دون الله فان قلتم انه اعتزلهم من غير مكروه فقد كفرتم وان قلتم انه رأى المكروه منهم
فالوصي اعذر وابن خالته لوط عليه السلام اذ قال لقومه لو ان لي بكم قوة فان قلتم انه لم يكن له بهم قوة … فالوصي اعذر …
عليه السلام اذ قال رب السجن احب الي مما يدعونني اليه فان قلتم انه دعي الى ما يسخط الله تعالى واختار السجن فالوصي اعذر …
بن عمران عليه السلام اذ يقول ففررت منكم لما خفتكم فوهب لي ربي حكما وجعلني من المرسلين فان قلتم انه فر منهم خوفا فالوصي اعذر
وهرون عليه السلام اذ قال يا ابن ام ان القوم استضعفوني وكادوا يقتلونني فلا تشمت بي الاعداء ولا تجعلني مع القوم الظالمين
فان قلتم انه استضعفوه واشرفوا على قتله فالوصي اعذر ومحمد صلى الله عليه وآله وسلم لما هرب الى الغار فان قلتم انه هرب من غير
خوف فقد كذبتم وان قلتم انهم اخافوه فلم يسعه الا الهرب فالوصي اعذر فقال الناس جميعا صدق امير المؤمنين … **قال**
الناصب خفضه الله اقول هذا النقل … لا اسناد له ولا علامة لصحته بل هو مخالف للواقع لان امير المؤمنين عليه السلام لم يستعن
ولا علم الآن ان بني عبد مناف كانوا معه وكانت فاطمة عليها السلام تعلو منصبها في نفسه وانهم يدعون انها …
على ابي بكر فلم لم يامروا بالخروج عليه ويساعده الانصار الذين نازعوا ابا بكر في خلافته سيما سعد بن عبادة فانه لم يبايع
فالقول بان امير المؤمنين عليه السلام كان ضعيفا غير مسلم ولا شك في ان ابا بكر كان اضعف منه ولكن … حسبوا
كانوا كالملوك … فللك حاشاهم عن ذلك انتهى **اقول** الظاهر ان الناصب … من علامات صحة الخبر …
منه مسمار ويدخل في عينيه الا ان علامة المعنوية في ذلك ظاهر واما ما ذكره من انه عليه السلام لم يكن عاجزا …
عبد مناف كانوا معه فمردود بما فيه من الاجمال والاجمال لان من جملة قواد بني عبد مناف ومن اكثرهم … ابو …
وعثمان بن عفان وامثالهم وهم كانوا مع ابي بكر وعمر كما لا يخفى فبقي مع علي عليه السلام بنو هاشم وقد … بعد …
في … عقيل وعدم … الذين … همته على … معلوم مشهور … امير المؤمنين …
لو كان حمزة وجعفر حيين لما طمع في هذا الامر احد ولكني قد ابتليت بجلفين جافين عباس وعقيل واما ما ذكره من ان فاطمة
عليها السلام تعلو منصبها ما كانت … علو منصب فاطمة عليها السلام انما كان بحسب الدين والقرب الى النبي …

[illegible]

بكر بلا اعوان والخيل والخدم مع انها عليها السلام لم تستقل بما تحملته عايشة من الركوب على الجمال والخروج للقتال بين
الناس من الرجال وامرها اهل علي عليه السلام بالخروج انما يفيد لو وجد على ذلك اعوانا واذا رات ان جمهور قريش اجمعوا على خذلان علي
عليه السلام واستضعفوه واتفقوا الضغاين التي كانت في صدورهم على تقديم ابي بكر عليه لم يجد لامر علي عليه السلام بالخروج وجها اما
ما تقدم من انه قد اشتبه عليهم الامر في اول الامر ثم عدل الاوس لحسدهم وحقدهم على سعد بن عبادة من رئيس الخزرج الى ابي بكر
فبادروا وبايعوا ابا بكر على انفسهم وعلى بقية الخزرج فلم يمكن ان يتوقع منهم النكول عن ذلك لنصرة علي عليه السلام وهذا
سعد بعد ذلك الى الشام وقتل غيلة باشارة المتغلبة ومعوا في الافواه انه قد قتله الجن واما ما ذكره من انه لا شك ان
ابا بكر اضعف منه فمسلم انه كان اضعف من ساير احاد قريش لكن قد مر مرارا ان جمهور قريش اتفقوا على تقويته لبغضهم لعلي
عليه السلام لاتفاقهم على الباطل حيث لم يعدوا احدا من عظمائهم وصناديدهم فتامل **قال** المصنف رفع الله درجته وروى
الفقيه ابن المغازلي الشافعي في كتاب المناقب باسناده قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم لعلي بن ابي طالب عليه السلام ان الامة
ستغدر بك بعدي ومن كتاب المناقب لابي بكر موسى بن مردويه الحافظ من الجمهور باسناده الى ابن عباس قال خرجت
مع النبي صلى الله عليه وآله وسلم وعلي فرايت حديقة فقلت ما احسن هذه يا رسول الله فقال حديقتك في الجنة احسن منها
ثم حديقة فقال علي عليه السلام ما احسن هذه يا رسول الله فقال حتى مررنا بالسبع حدايق يقول رسول الله صلى الله عليه
وآله حديقتك في الجنة احسن منها ثم ضرب على راسه ولحيته وبكى حتى علا بكاؤه وقال علي عليه السلام ما يبكيك يا رسول الله قال
ضغاين في صدور قوم لا يبدونها لك حتى يفقدوني وبالجملة ذلك على ان امر قدروه ومثل هذه الروايات لا يحتمل الا ان يصدقوا
علماءهم واما ان يكذبوا فلا يجوز التعويل على شيء من رواياتهم انتهى **قال** الناصب خفضه الله اقول ما روى عن ابن المغازلي
ان الامة ستغدر بك بعدي فان هذا ظاهر وقد غدره الناكثون والقاسطون والمارقون والبغاة والخوارج واهل الشقاق
والنفاق وما روى ان الضغاين كانت في صدور اقوام منهم فهذا ايضا ظاهر لانه لم يكن بطن من بطون قريش الا وكان لهم
على امير المؤمنين عليه السلام دعوى دم اراقه في سبيل الله والضغاين كان في صدورهم ولكن لم يظهر زمان الخلفاء
لانهم بعد انقراض الخلفاء في زمن خلافته وخالفوه ثم ما ذكر ان علماءهم يروون هذا فنحن لا نعرف ابن المغازلي ولا اشباهه
ولا نعرفهم من المشاهير والشواذ ولو سلمنا ما ذكره ورواه من الصحاح فنحن نسلم صحته ونذكر معانيه ونبنيه على وجه لا يبقى فيه
شبهة ولا يخالف شيئا من قواعد المذهب الحق كما رايته انتهى **اقول** فيه نظر اما اولا فلان ما ذكره في تاويل الغدر لا يلايم
تصريح النبي صلى الله عليه وآله وسلم مدخول بان حرف السين في قوله صلى الله عليه وآله وسلم ستغدر بك يدل على الاستقبال
القريب فغدر الناكثين والقاسطين والمارقين انما كانت بعد ثلثين سنة فلا يتجه الحمل عليه ولو اراد صلى الله عليه وآله وسلم
ذلك لقال سوف يغدر بك اه لان سوف هو الموضوع للاستقبال البعيد واما ثانيا فلان الله تعالى انطق لسانه من رواية دعوى كل
بطن من بطون قريش على امير المؤمنين عليه السلام اراقة دم فقد دل منطوقه على دخول تيم وعدي وامية في الجملة في بطون قريش الغادرة
البطون الثلثة كانوا من مشاهير بطون قريش فلا يبقى بعد ذلك الانكار مجال نعم ما الذي يوجب انكار ان اظهار ضغاينهم في صدورهم كانت
بعد النبي صلى الله عليه وآله وسلم ولم ينتهز بل الخلفاء مع ما ظهر منهم هناك من جحد النص الخبر ونقض بيعة الغدير
في امر علي عليه السلام وتقديم غيره في الخلافة عليه والحذر من بين يديه حتى صار ذلك سببا لجرأة الطوايف الثلثة في
الخروج عليه بعد ذلك وقتل اولاده وسبي ذراريه والقاعد في ايام ملكه من بعض الاكابر انه لما سئل عن موضع قتل
الحسين عليه السلام اجاب بانه قتل في سقيفة بني ساعدة عند البيعة على ابي بكر واما ثالثا فلان ما ذكره من انا لا نعرف ابن المغازلي
ولا نعرفهم فهو لا يعرف شيئا اصلا فلا ينكر ان يكون هذا ايضا من جملة مجهولاته وادرج نفسه مع غيره من اهل النقل
ان اصحابهم يعرفونه وقد التمس من صاحب حجة وجد روى عنه ابن حجر المتاخر في صواعقه وغيره وغيره واما ثالثا فلان ما
ذكره من انه ... ما رواه من صحاحهم لا يبقى فيه ارتياب ... من جملة المركب ...

او الشيطان الذي كان يعتري خليفتهم الاول والاقدم اوضحنا بحمد الله تعالى ان ما اخرجوه في ابواب الكتاب كعظم بعير يخطيه الكلب فيأبى و
كسراب بقيعة يحسبه الظمآن ماء حتى اذا جاءه لم يجده شيئا ثم لا يخفى على الناظرين ان هذا هو الموضع الذي احلنا عليه سابقا وقلنا ان الناصب
قد اعترف فيه بان القوم كانت لهم ضغائن من علي عليه السلام وانه لم يكن بطن من بطون قريش الا وقد كان لهم عليه دعوى دم او غصب سبيل
فلتحفظ فانه من جملة ما انطق الله فيه بالحق والله يحق الحق ويبطل الباطل ببينات آياته **قال** المصنف رفع الله درجته وفي
روى الحافظ محمد بن موسى الشيرازي في كتابه الذي استخرجه من التفاسير الاثني عشر تفسير ابي يوسف يعقوب بن سفيان وتفسير
ابن جريج وتفسير مقاتل بن سليمان وتفسير وكيع بن جراح وتفسير يوسف بن موسى القطان وتفسير قتادة وتفسير ابي عبيدة القاسم
بن سلام وتفسير علي بن حرب الطائي وتفسير السدي وتفسير مجاهد وتفسير مقاتل بن حيان وتفسير ابي صالح وكلهم من الجمهور عن
انس بن مالك قال كنا جلوسا عند رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فتذاكرنا رجلا يصلي ويصوم ويتصدق ويزكي فقال لنا
رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم لا اعرفه فقلنا يا رسول الله انه يعبد الله ويسبحه ويقدسه ويوحده فقال رسول الله
لا اعرفه فبينا نحن في ذكر الرجل اذ قد طلع علينا فقلنا هو ذا فنظر اليه رسول الله صلى الله عليه وآله وقال لابي بكر خذ سيفي
هذا وامض الى هذا الرجل فاضرب عنقه فانه اول من يأتيه من حزب الشيطان فدخل ابو بكر المسجد فرآه راكعا فقال والله لا اقتله
فان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم نهانا عن قتل المصلين فرجع الى رسول الله صلى الله عليه وآله فقال يا رسول الله اني
رأيته يصلي فقال رسول الله صلى الله عليه وآله اجلس فلست بصاحبه قم يا عمر وخذ سيفي من يد ابي بكر وادخل المسجد فاضرب عنقه
قال عمر فاخذت السيف من ابي بكر ودخلت المسجد فرأيت الرجل ساجدا فقلت والله لا اقتله فقد استأمنه من هو خير مني فرجعت الى
رسول الله فقلت يا رسول الله اني رأيت الرجل ساجدا فقال يا عمر اجلس فلست بصاحبه قم يا علي فانك انت قاتله ان وجدته
فاقتله فانك ان قتلته لم يقع بين امتي اختلاف ابدا قال علي عليه السلام فاخذت السيف ودخلت المسجد فلم اره فرجعت الى رسول الله
صلى الله عليه وآله وسلم فقلت يا رسول الله ما رأيته فقال يا ابا الحسن ان امة موسى افترقت احدى وسبعين فرقة فرقة ناجية
والباقون في النار وان امة عيسى افترقت اثنين وسبعين فرقة فرقة ناجية والباقون في النار وان امتي ستفترق على ثلث
وسبعين فرقة فرقة ناجية والباقون في النار فقلت يا رسول الله وما الناجية فقال المتمسك بما انت عليه واصحابك
فانزل الله تعالى في ذلك الرجل ثاني عطفه يقول هذا اول من يظهر من اصحاب البدع والضلالات وقال ابن عباس والله ما قتل
ذلك الرجل الا امير المؤمنين علي عليه السلام يوم صفين ثم قال له في الدنيا خزي قال القتل ونذيقه يوم القيمة عذاب الحريق بقتاله علي
بن ابي طالب عليه السلام يوم صفين فلينظر العاقل ما تضمنه هذا الحديث المشهور المنقول من طرق الجمهور من ان ابا بكر وعمر
لم يقبلا امر النبي صلى الله عليه وآله وسلم بقتله واعتذرا بانه يصلي ويسجد ولم يعلما ان النبي صلى الله عليه وآله اعرف منهما بحاله
ولو لم يكن مستحقا للقتل لم يأمر الله تعالى نبيه صلى الله عليه وآله بذلك وكيف ظهر انكار النبي صلى الله عليه وآله وسلم عليهما
بقوله لست بصاحبه وامتنع عمر من فعله ومع ذلك فان النبي صلى الله عليه وآله حكم بانه لو قتل لم يقع بين امتي اختلاف
ابدا وكرر الامر بقتله ثلث مرات عقيب الانكار على الشيخين وحكم صلى الله عليه وآله وسلم بان امته ستفترق ثلثا وسبعين
اثنان وسبعون منها في النار واصل هذا بقاء ذلك الرجل الذي امر النبي صلى الله عليه وآله الشيخين بقتله فلم يقتلاه فكيف
يجوز العامي تقليد من يخالف امر الرسول صلى الله عليه وآله انتهى **قال** الناصب خفضه الله اقول الظاهر ان هذا الخبر موضوع
ولا كلما ذكره في كتب اهل السنة نحكم على صحته وانما قلنا ان الظاهر ان هذا الخبر موضوع لوجوه الاول انه من المنكر
من امور الدين ان النبي صلى الله عليه وآله وسلم يأمر بقتل من يمدحه الاصحاب انه يصوم ويصلي ويتصدق وهذا من منكرات الدين
بر و الثاني ان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم لو اراد قتله لم يكن امر اكابر الصحابة بهذا الامر بل كان يأمر احدا من
الاصحاب فيقتله ومثل هذا الامر منكر من احوال رسول الله صلى الله عليه وآله الثالث ان هذا الذي امر رسول الله صلى
الله عليه وآله وسلم بقتله كما زعم الراوي كان ذلك الرجل الذي هو اصل الخوارج وهو قتل على عهده وهو ذو الخويصرة الذي ذكر رسول

صلى الله عليه وآله وسلم اعدل فانك لا تعدل فقال عمر ان يأذن له رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ولو كان يريد قتله
لكان باذن عمر في قتله الرابع ان اصول الفرق المبتدعة اقوام شتى ولم يشتهر ان رجلا واحدا اصل هذه الجماعات والجهلة هذا الكذب
ظاهر عليه انه من المنكرات انتهى **أقول** المنكر هو التأسي بالشقي الذي ينكر شيعة مثل هذا الحديث مع [illegible] السعيد
ذلك من حيث لا يشعر كما ستبينه فنقول اما ما ذكره اولا من انه نبي ما وقف من امور الدين بان النبي صلى الله عليه وآله لم يقتل
من يدخله الاصحاب فمردود بان امثال هذه ليس مما ينكر ويستكثر حتى يتحير ما وقع فعدم كونه ما وقع [illegible]
صحته واما ما ذكره ثانيا من انه صلى الله عليه وآله وسلم لو اراد قتله لم يكن يأمر اكابر الصحابة بل يقتله فقد توهم بان النبي صلى الله عليه
وآله اراد قتل ذلك الشيطان مع امتحان اكابر الصحابة في امتثال امره بل الكلام يدل عليه صريح كلامه صلى الله عليه وآله واراد
ذلك تعيين الامر عليهم لا على الاصاغر وايضا اذا جاز ان يأمر عثمان في ايام خلافته عليا عليه السلام بحد وليد بن عقبة لشربه
الخمر جاز للنبي صلى الله عليه وآله وسلم ان يأمر اكابر اصحابه بقتل بعض الشياطين لكن اخوان الشياطين يريدون اغواء
عوامهم بالقاء هذه الوساوس والاوهام واما ما ذكره ثالثا من ان هذا الذي امر رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم بقتله
كان ذلك الرجل الذي هو اصل الخوارج وهو الذي قتله علي بعد هذا وهو ذو الخويصرة [illegible] التفصيل
من هذا الخبر وبانت انكاره لهذا الخبر ولا عده من المنكرات منكر مثله واما ما ذكره رابعا من انه لو كان يريد قتله لكان باذن عمر قتله
مدفوع بانه على تقدير تسليم ان يكون الرجل الذي قتل بعد النبي صلى الله عليه وآله والذي امر النبي صلى الله عليه وآله بقتله
واحدا يجوز ان يكون عدم اذنه صلى الله عليه وآله بقتله في تلك المرتبة لعدم اعلام الله تعالى لنبيه صلى الله عليه وآله حينئذ
بانه اول من يظهر من اصحاب البدع والضلالات [illegible] واما ما ذكره من ان اصول الفرق المبتدعة
اقوام شتى ولم يشتهر ان رجلا واحدا اصل هذه الجماعات فمردود بانه لم يذكر في الخبر ان الرجل اصل جماعات اهل البدع بل ذكر
فيه انه اول من يظهر منهم ولا ريب في ان لكل طائفة من الحوادث اولا وآخرا مع ان انكار كون شخص واحد اصل جميع الضلالات
سيما المنصوص من الضلالات الواقعة في امة نبينا عليه السلام منقوض بما ذكره صاحب الملل والنحل من اهل نظر الناصب فانه
قال ان مصدر جميع الضلالات ابليس اللعين حيث استند بالرأي في مقابلة النص واختار الهوى في معارضة الامر [illegible]
عن شبهته المشهورة في تفضيل نفسه على آدم عليه السلام الشبهات الاخر فلم لا يجوز ان يكون مظهر هذا في الاخر واحدا ايضا
ثم لا يبعد ان يدعي الناصب مشاركة نفسه معه لما قد ظهر منه في تأليفه هذا من الكذب في الرواية والافتراء والوضع والتحريف
والنقصان والبغي والعدوان مما يعرف انه الشيطان نفسه او من شياطين [illegible] الشر من خوارج [illegible] ورواة السنة
قال المصنف رفع الله درجته وهذا كما روى مسلم في صحيحه والحميدي في مسند عبد الله بن عباس قال لما احتضر النبي صلى
الله عليه وآله وسلم وفي بيته رجال منهم عمر بن الخطاب فقال النبي صلى الله عليه وآله هلموا اكتب لكم كتابا لن تضلوا بعده ابدا
فقال عمر بن الخطاب ان النبي صلى الله عليه وآله قد غلب عليه الوجع وان الرجل ليهجر وعندكم القرآن حسبكم كتاب الله [illegible]
ابن عمر ان الرجل ليهجر قال الحميدي في الجمع بين الصحيحين فاختلف الحاضرون عند النبي صلى الله عليه وآله وسلم فبعضهم يقول
قربوا ما قاله النبي صلى الله عليه وآله وبعضهم يقول القول ما قاله عمر فلما اكثروا اللغط والاختلاف قال النبي صلى الله عليه وآله قوموا
عني لا ينبغي عندي التنازع وكان عبد الله بن عباس يبكي حتى يبل دموعه الحصى ويقول يوم الخميس وما يوم الخميس وكان يقول
الرزية كل الرزية ما حال بين رسول الله وبين كتابه فلينظر العاقل الى ما تضمنه هذا الحديث من سوء ادبهم [illegible]
النبي صلى الله عليه وآله وقد قال الله تعالى يا ايها الذين آمنوا لا ترفعوا اصواتكم فوق صوت النبي ولا تجهروا له بالقول الآية
عليه السلام لما اراد ارشادهم وحصول الالفة بينهم بحيث لا يقع بينهم عداوة ولا بغضاء منعه عمر عن ذلك [illegible]
[illegible] قال الله تعالى [illegible] وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى [illegible]
هذا الكتاب [illegible] الضلال وكيف يحسن مع عظمة رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وامر الله تعالى الخلق بتوقيره وتعظيمه وطاعته

[illegible] قبول الصحابة [illegible]
[illegible] صلى الله عليه وآله [illegible] رواه مسلم [illegible]

[illegible]
الرزية المصيبة

في اوامره ونواهيه ويقول البعض [illegible] الله انه هذى [illegible] بذلك وفي الجمع بين الصحيحين من مسند جابر بن عبد الله قال
دعا رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم بصحيفة عند موته فأراد ان يكتب لهم كتابا لا يضلون بعده ابدا فكثر اللغط وتكلم عمر
رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وكيف يسوغ لعمر منع رسول الله صلى الله عليه وآله من كتبه ما [illegible]
فان كان هذا الحديث صحيحا عن عمر وجب ترك القبول منه ولا يجوز اسناده اليه وحرم عليهم التعويل على [illegible]
قال الناصب خفضه الله اقول قد ذكر هذا الحديث فيما مضى واجبنا عن اعتراضه وهو على عادته يكرر [illegible]
ومن غيبه فنقول ان المتواتر بين المسلمين ان عمر كان وزير الرسول الله صلى الله عليه وآله وصاحب مشورته وكثيرا ما كان
رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يقدم على شيء ثم يمنعه عمر ويقول افعل يا رسول الله [illegible] وهذا فيما يتعلق
النبي صلى الله عليه وآله وسلم منها انه عليه السلام عزم على غزوة تبوك ان يدخل دمشق ويحارب ملكها فقال عمر [illegible]
[illegible] وقبل رأيه ومنها قصة الاسرى وكان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم شاوره في امرهم فنهاه عن اخذ الفدية
ووافقه الله تعالى في قوله ما كان لنبي ان يكون له اسرى ومنها امر الحجاب وكان عمر [illegible] حتى نزل الله تعالى [illegible]
ومن مارس الاخبار والآثار علم ان عمر كان له عند رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم هذا المقام والمنصب [illegible]
موت رسول الله صلى الله عليه وآله فقبل رسول الله صلى الله عليه وآله رأيه وترك الكتابة [illegible]
صلى الله عليه وآله [illegible] باللغة [illegible] على الصحابة [illegible] الكلام الذي يتكلم المريض [illegible]
[illegible] وهذا المتعصب لا يعرف اللغة ويحسب انه من اساءة الادب وكان عمر من احسن الناس ادبا [illegible]
صلى الله عليه وآله كما يعلمه المتدرب في الاخبار انتهى **اقول** ان ما ذكره من تكرار الخصم ذلك فقد مر [illegible]
ما ذكره من ان عمر كان وزير الرسول الله صلى الله عليه وآله ممنوع وكونه صاحب المشورة مسلم لكن [illegible]
في نفسه من الغل [illegible] الاحتياج الى المشاورة كما مر واما ما ذكره من انه كان كثيرا ما يقدم رسول الله صلى الله عليه وآله
وسلم على اشياء فيمنعه عمر ان اراد به انه كان يمنع النبي صلى الله عليه وآله عما عزم عليه السلام على فعله من غير مشورة فهذا
ممنوع كما سيتبين وان اراد انه كان يمنعه عن بعض ما شاور معه فيه فهو مسلم لكن ليس ما نحن فيه من كتابة الكتاب [illegible]
من هذا القبيل حتى يقاس عليه لان النبي صلى الله عليه وآله لم يشاور عمر ولا غيره في كتابة الكتاب بل عزم عليه عزما جزما [illegible]
[illegible] من الشورى على ان يكتب كتابا لا يضلوا بعده ولا نسلم ان يقدم عزم رسول الله صلى الله عليه وآله على شيء كان [illegible]
كما يدل عليه قوله تعالى فاذا عزمت فتوكل على الله وما ذكره من موافقات عمر وصدور [illegible]
كان بعد مشاورة النبي صلى الله عليه وآله وسلم معه كما في قضية الاسرى وعلى طريقة العرض والالتماس [illegible]
[illegible] على سبيل الاستبداد [illegible] وهذا اغضب رسول الله صلى الله عليه وآله [illegible]
[illegible] وكان [illegible] صلوات الله عليه [illegible] المذكور [illegible] ما اصدره [illegible]
من خلاف غضب الله تعالى ورسوله صلى الله عليه وآله [illegible] الحق بالباطل [illegible]
[illegible] على [illegible] جامع الاصول [illegible] سعد [illegible] رسول الله صلى الله
يوم الخميس واما ما ذكره من ان معنى قول عمر ان النبي يهجر [illegible] بكلام المرضى فلا اساءة ادب [illegible]
[illegible] رضي الله [illegible] اللغة [illegible] ان الهجر هو الهذيان [illegible] كثرة الكلام [illegible]
ذلك بكلام المريض [illegible] لدفع التشنيع عن عمر [illegible] ولا يذهب عليك ان ما ذكره [illegible]
[illegible] عن عمر [illegible] الجمع بين الصحيحين من ان امر الحجاب [illegible]
زوجة النبي صلى الله عليه وآله [illegible] **قال** [illegible]
وفي الجمع بين الصحيحين من مسند [illegible] قال كنا [illegible] رسول الله صلى الله عليه وآله [illegible]

رسول الله صلى الله عليه وآله من بين أظهرنا فأبطأ علينا حتى خشينا أن يقتطع دوننا وفزعنا فقمنا فكنت أول من فزع فخرجت أبتغي
رسول الله صلى الله عليه وآله حتى أتيت حائطاً للأنصار لبني النجار فدرت به هل أجد له باباً فلم أجد فإذا ربيع يدخل في
جوف حائط من بئر خارجه فاحتفزت فدخلت على رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فقال صلى الله عليه وآله أبو هريرة فقلت نعم يا
رسول الله قال ما شأنك قلت كنت بين أظهرنا فقمت وأبطأت علينا فخشينا أن تقتطع دوننا ففزعنا فكنت أول من فزع فأتيت
هذا الحائط فاحتفزت كما يحتفز الثعلب وهؤلاء الناس ورائي فقال يا أبا هريرة وأعطاني نعليه فقال اذهب بنعلي هاتين فمن لقيت
من وراء هذا الحائط يشهد أن لا إله إلا الله مستيقناً بها قلبه فبشره بالجنة فكان أول من لقيت عمر بن الخطاب فقال ما هاتان
النعلان يا أبا هريرة فقلت هاتان نعلا رسول الله صلى الله عليه وآله بعثني بهما من لقيت يشهد أن لا إله إلا الله مستيقناً بها قلبه
بشرته بالجنة فضرب عمر بين ثديي فخررت لاستي فقال ارجع يا أبا هريرة فرجعت إلى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فأجهشت
بالبكاء وركبني عمر فإذا هو على أثري فقال رسول الله صلى الله عليه وآله ما لك يا أبا هريرة فقلت لقيت عمر فأخبرته بالذي بعثتني به فضرب
بين ثديي ضربة خررت لاستي وقال ارجع فقال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يا عمر ما حملك على ما صنعت فقال
يا رسول الله بأبي أنت وأمي أبعثت أبا هريرة بنعليك من لقي يشهد أن لا إله إلا الله مستيقناً بها قلبه بشره بالجنة قال نعم
قال فلا تفعل فإني أخشى أن يتكل الناس عليها فخلهم يعملون فقال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فخلهم وهذا رد من عمر على رسول
الله صلى الله عليه وآله وإهانة لرسول الله صلى الله عليه وآله حيث ضرب أبا هريرة حتى قعد على استه ورجع إلى رسول الله صلى الله
عليه وآله باكياً شاكياً مع أنه لو كان شريكاً له في الرسالة لم يحسن منه وقوع مثل هذا في حق أبي هريرة رسول رسول الله مع أنه قد كان
مع أبي هريرة علامة أداء الرسالة على وجه الحق والصدق فلم يبلغ غرضه معظم الرسول صلى الله عليه وآله مع أن رسول الله صلى الله عليه
وآله قال له ذلك بوحي من الله تعالى لقوله وما ينطق عن الهوى فكان هذا جرأة أخرى على عمل ما يعمل إلا الله تعالى
على الله تعالى لأنه الحاكم في الجنة مع أن رسول الله صلى الله عليه وآله قال فيما رواه الحميدي في الجمع بين الصحيحين وفي مسند أبي ذر
قال أتاني جبرئيل عليه السلام فبشرني أنه من مات من أمتك لا يشرك بالله شيئاً دخل الجنة وفي رواية ولم يدخل النار فهذا الحديث
صحيح عندهم فكيف استجاز عمر الرد على رسول الله صلى الله عليه وآله وفيه في مسند عتبان بن مالك متفق عليه قال إن النبي صلى الله
عليه وآله وسلم قال إن الله حرم النار على من قال لا إله إلا الله يبتغي بذلك وجهه وإذا كان النبي صلى الله عليه وآله قال ذلك فكيف
استجاز عمر نهي أبي هريرة وقد روى عبد الله بن عباس وجابر وسهل بن حنيف وأبو وائل والقاضي عبد الجبار
وأبو مسلم الأصفهاني وأبو يوسف والثعلبي والطبري والواقدي والزهري والبخاري والحميدي في الجمع بين الصحيحين في مسند المسور
ومروان في حديث الصلح بين سهيل بن عمرو وبين النبي صلى الله عليه وآله بالحديبية فقال عمر بن الخطاب فأتيت النبي صلى الله
عليه وآله وسلم فقلت له ألست نبي الله حقاً قال بلى قلت ألسنا على الحق وعدونا على الباطل قال بلى قلت فلم نعطي الدنية في ديننا إذاً
قال إني رسول الله ولست أعصيه وهو ناصري قلت أوليس كنت تحدثنا أنا سنأتي البيت فنطوف به قال بلى أفأخبرتك أنا نأتيه العام قلت لا قال فإنك آتيه
ومطوف به قال عمر فأتيت أبا بكر فقلت يا أبا بكر أليس هذا نبي الله حقاً قال بلى قلت ألسنا على الحق وعدونا على الباطل قال بلى قلت فلم نعطي الدنية في ديننا إذاً قال أيها
الرجل إنه رسول الله صلى الله عليه وآله وليس يعصي ربه وهو ناصره فاستمسك بغرزه فوالله إنه على الحق قلت أليس كان يحدثنا أنه
سيأتي البيت ويطوف به قال فأخبرك أنه يأتيه العام قلت لا قال فإنك آتيه ومطوف به وزاد الثعلبي في تفسيره عند ذكر سورة الفتح
عن الرواة أن عمر بن الخطاب قال ما شككت منذ أسلمت إلا يومئذ وهذا الحديث يدل على تشكك عمر وإنكاره على رسول الله صلى
الله عليه وآله وسلم فيما فعله بأمر الله ثم رجوعه إلى أبي بكر حتى أجابه أبو بكر بالصحيح وكيف استجاز عمر أن يواجه النبي صلى الله عليه وآله
وسلم ويقول له أولست كنت تحدثنا فيجيبه رسول الله صلى الله عليه وآله إني رسول الله ولست أعصيه وهو ناصري أوليس كنت تحدثنا أنا سنأتي
البيت ونطوف به حتى **قال** الناس خفضه لله أنزل الله أمتنا إذ ذكر عمر في أبي هريرة تبليغ الرسالة فأقول لعل عمر
كان أعلم من أبي هريرة ... منزلته عند رسول الله صلى الله عليه وآله وأحب مكثه بعده ... وذلك أن النبي صلى الله عليه وآله بعث أبا هريرة مبشراً

الناس بان المتيقن في الشهادة يكفيه لدخول الجنة بلا اي عمل وكان خبرًا يسرّ وهذا يوجب ان الفاسق يعتمد ولا يتوب فيقول انا مستيقن

بالشهادة وقد بشرني رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم بدخول الجنة فلا ادع من الفسق والذنوب شيئا كان يعتمد هذا ويترك الاعمال

وكان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يحب ببشارة هذه في مقام البسط والثقة بالتوحيد وانه كاف في النجاة اذا حصل كمال اليقين بكون

التوحيد يمحو درن الذنوب ولا يبقى معه شيء ولكن هذا المعنى لم يفهمه العامة لانهم يفهمون من اليقين ما هم عليه من الحال الغير

المشاهدة ومثل هذا الكلام يحتاج الى من يحفظ المقام فلما سمع عمر هذا الكلام من ابي هريرة علم انه صلى الله عليه وآله وسلم كان في مقام البسط

والعامة لا يفهمون حقيقة هذا ولا بد ان يكون مرتبة اليقين فاذا كيف يحفظونه فلم يحسبون ان ما هم عليه من الشهادة بالتوحيد

هو اليقين الذي بشر رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم بان صاحبه يدخل الجنة اذا كان متصفا به وهذا يوجب ترك

العمل ولهذا لما ذكر عمر هذا عند رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم تابع رايه وقال خلهم يعملوا وبهذا يستدرك ما ذكرنا فيحمل

لهذا انه نسب عند رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ومن حمل هذا من عمر على ترك الادب فهو من الرفضة المبتدعة الجهلة الذين لم

(يعرفوا) حقيقة الحال فنقول له لو كان هذا اساءة ادب منه مع رسول الله صلى الله عليه وآله كان ينبغي ان يضرب عنقه ويطرحه

من الصحابة ان يضرب عنق عمر لنفاقه واساءة الادب لكن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم شكر عمر اذ كان لا يقدر على

كان امثال هذه الامور صادرة عن عمر لاساءة الادب لكان مشتهرا بالنفاق كعبد الله بن ابي بن سلول نعوذ بالله من هذه الاعتقادات

الفاسدة ثم ان فعل عمر موافق لمذهب اهل السنة فان جزاء الاعمال عندهم واجب على الله تعالى وليس الشهادة وحدها كافية

للنجاة من النار واما ما ذكره ان عمر اساء الادب لابي هريرة حين ضربه حتى خر على استه فالجواب ان عمر كان امير المحتسبين

ووزير رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ولم يعد ضرب عمر لابي هريرة من اساءة الادب وهذا كما يضرب الامراء والمحتسبون سائر

الجنود ويطردونهم ويبنونهم وربما كان ابو هريرة لم يسمع من الذي يجري من عمر فاحتاج الى الضرب ومثل هذا الذي [illegible]

الناس في تضعيف عمر في فعله معلوم وانه لم يرد بفعله الا حفظ الاسلام ورعاية قواعد الدين واما ما ذكر من حديث يوم الحديبية

وان عمر قال للنبي صلى الله عليه وآله الست على الحق وعدونا على الباطل الى الجوابات هذه شبهة دارت في خاطره واراد دفعها

عن خاطره بسؤال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ثم سأل ابا بكر حتى ارتفع الشك من خاطره والانسان يعرض له امثال هذه الشبهة

الا ترى [illegible] الرسل حتى اذا استيأس الرسل وظنوا انهم قد كذبوا جاءهم الآية وطلب رفع الشك بان [illegible] كانت لا يكون [illegible]

ولم يذكر عمر ما ذكر للتوبيخ وتعنيف رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم بل لدفع الشبهة ورفع التردد وهذا حال المؤمن [illegible]

اقول الذين اتفقوا على ان ذلك يدل على [illegible] عمر [illegible] مجبولين على سوء الفهم والانكار [illegible] فهم [illegible] منه [illegible]

[illegible] ذلك بعد [illegible] عمر [illegible] من [illegible] وغلظته وجلافته مع ابي هريرة بل معه ايضا صلى الله عليه وآله وسلم

واما ما ذكر من ان النبي صلى الله عليه وآله وسلم بعث ابا هريرة مبشرا للناس بان المتيقن بالشهادة يكفي في دخول الجنة [illegible]

على رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وكيف يجوز عاقل ان يتيقن شهادة ان لا اله الا الله وحده بدون الشهادة بنبوته

صلى الله عليه وآله وسلم كافية في ذلك فبالضرورة يعلم من سمع ذلك من العالم والعامي ان مراد النبي صلى الله عليه وآله وسلم

الشهادة المذكورة مع [illegible] شرائطها من الاقرار بالنبوة وامتثال الاوامر والاجتناب عن النواهي سبب لدخول الجنة [illegible]

[illegible] عن مولانا الصادق عليه السلام انه روى الحديث المذكور ثم قال بشروطها وانا من شروطها [illegible] على [illegible]

[illegible] على [illegible] ما ذكرنا فان المتيقن بوحدة الله لا يتحقق الا مع الشهادة بنبوة نبيه صلى الله عليه وآله وسلم [illegible]

[illegible] الامر [illegible] الا [illegible] عمر وايضا [illegible] رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم [illegible]

ان الايمان بالله تعالى موجب للنجاة والدخول في الجنة [illegible] الخوف عليهم من زوال الايمان [illegible] عند الموت [illegible]

زوال الايمان [illegible] كما اشار اليه سبحانه وتعالى في قوله ثم كان عاقبة الذين اساؤا السوأى ان كذبوا بآيات الله [illegible]

[illegible] يقولون بما [illegible] ما وعدوه [illegible] عن العمل بسبب تلك البشارة من [illegible] ولا [illegible]

دون المتقين دون عمر

بجهل تعظیم کردن عمر را

لرسالة العقلاء او اختفين عن تلك البشارة لاجل شرذمة من الجهلة المتساهلين كما قال تعالى يضل به كثيرا ويهدي به كثيرا وما يضل
به الا الفاسقين والجماعة الذين يضلون بالسبيل بتلك المباشرة هم الضالون المذمومون ولا ملامة على [illegible]
ثم وسبب آخر فلا يجوز من الله تعالى ورسوله صلى الله عليه وآله وسلم ان يجعل اهل الهداية محرومين مع استعدادهم لاجل ما يمنع
عنه من صيانة المحرومين عن الهداية السالكين سبيل الضلالة والغواية واما ما ذكره من ان النبي صلى الله عليه وآله وسلم
اراد اليقين كما هو الحاصل حال المشاهدة وان هذا المعنى لم يفهم العامة ففيه ان النبي صلى الله عليه وآله وسلم تكلم بما
يجري في عقولهم فكون ذلك المعنى مراد الله في خبر المنع بل المراد ما ذكرنا قبل ذلك وهو مع كونه مما يفهمه العالم العامي لا يوجب تعجيزهم
الى ترك الاعمال كما عرفت واما ما ذكره من ان عمر كما ذكر [illegible] عند رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم [illegible]
ففيه ان ذلك لا يدل على [illegible] رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم راى عمر [illegible] صلى الله
عليه وآله وسلم [illegible] دون قوله [illegible] ذلك واما اضافة قوله ان يعملوا الى كلام النبي صلى الله عليه وآله
وسلم من اضافات الناصب [illegible] ما ذكرنا من الاشارة واما قوله وهذا يشهد [illegible] ما ذكرنا قبل ان عمر كان له هذا
[illegible] ما ذكره [illegible] من هذه القضية [illegible] لا على منصب الفضل والجلالة
كما عرفت واما ما ذكره من انه لو كان هذا اساءة ادب من عمر مع رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم كان ينبغي ان يعزره
فنقول نعم كان ينبغي ذلك عنده صلى الله عليه وآله وسلم لكنه [illegible] الناس بانه يقتل اصحابه كما رواه [illegible]
[illegible] في الصحاح ان عمر قال لرسول الله صلى الله عليه وآله دعني اضرب عنق عبد الله بن ابي سلول حين [illegible]
[illegible] فقال لا يقال ان محمدا يقتل اصحابه الحديث وكان يخاف الفتنة وعدم تمكن القوم [illegible] ذلك كما يرشد اليه ما رواه
[illegible] في صحيح مسلم في حديث عائشة من قصة الافك قالت فقام رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم على المنبر فقال من يعذرني
من رجل قد بلغ اذاه في اهل بيتي فوالله ما علمت على اهلي الا خيرا ولقد ذكروا رجلا ما علمت عليه الا خيرا وما كان يدخل على اهلي الا
معي فقام سعد بن معاذ وقال انا اعذرك منه يا رسول الله ان كان من الاوس ضربنا عنقه وان كان من اخواننا من الخزرج امرتنا
ففعلنا امرك قالت فقام سعد بن عبادة وهو سيد الخزرج وكان رجلا صالحا ولكن احتملته الحمية فقال لسعد بن معاذ كذبت لعمر الله
لا تقتله ولا تقدر على ذلك فقام اسيد بن الحضير وهو ابن عم سعد بن معاذ فقال لسعد بن عبادة كذبت لعمر الله لنقتلنه فانك
منافق تجادل عن المنافقين فثار الحيان الاوس والخزرج حتى هموا ان يقتتلوا ورسول الله صلى الله عليه وآله وسلم قائم على
المنبر فلم يزل رسول الله صلى الله عليه وآله يخفضهم حتى سكتوا وسكت الحديث ويؤيد هذا ايضا ما [illegible] من حديث خوف النبي [illegible] قريش [illegible]
الكعبة وبنائه على قواعد ابراهيم عليه السلام وكذا ما [illegible] من حديث [illegible]
[illegible]
مع النبي صلى الله عليه وآله وسلم ومع آله اهل بيته عليهم السلام بعده والحديث المشهور من حذيفة [illegible]
[illegible] حذيفة [illegible] واما ما ذكره من ان [illegible] مذهب الامامية [illegible]
[illegible] حكم النبي صلى الله عليه وآله وسلم [illegible] من غير ذنب والامامية يشنعون عليه [illegible]
[illegible] المذهب الامامية [illegible]
[illegible] الامامية واما ما ذكره من ان [illegible] الامامية [illegible]
[illegible] الحديث المذكور وحكم النبي صلى الله عليه وآله وسلم بكفاية الشهادة [illegible]
الامامية [illegible] الاستعداد الذاتي [illegible]
[illegible] الامامية [illegible] عليهم السلام [illegible] واما ما ذكره من ان عمر كان امير [illegible]
رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم لم يعد [illegible] عمر [illegible]

ثم ذلك شنعوا قلبه بكسر وتهديد بناء على ما ذكره الناصب ابقاء من ان الخلفاء لم يكونوا كالملوك الذين يعتنفون في الملك حلم عن ذلك

وقد يشير الى ما

وكذا بناء على ما ذكره اصحاب الناصب في جواب ما قاله الشيعة من انه ينبغي ان يكون الامام

عليه السلام لا يخرج سلطان محمد صلى الله عليه وآله وسلم عن تعريض حيث اجابوا بان هذه سنة تعرقلة لا تجتمع النبوة والامامة

في بيت واحد من الجهة مثل هذا التعريب لم يكن سنة النبي صلى الله عليه وآله وسلم ولا احد من خيار اصحابه بعد ان الناصب

عمر ولعمري انه لو لم يصدر عن ذلك التشبث من عمر لو لم يثبت بالحريق الاجل انه كان مشهورا بالكذب بين الصحابة كما اشتهر من الحجر

فقتله كاذبا لمعتزلة ولئن ذلك عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم لكان اولى بتخفيف حال عمر وتدبر ولما ما ذكره من ان

ما وقع عن عمر من الاعتراض على النبي صلى الله عليه وآله وسلم يوم الحديبية كانت شبهة طرت له فسأل رسول الله صلى الله عليه وآله

وسلم وسأل ابا بكر حتى انقطع الشك فيه الا انه اعاد بعد وقوع الشك له في ذلك كان ينبغي ان يسأل ذلك عن غيره من الصحابة كما سأل

ابا بكر بعد ذلك فلم يقدروا على ان التشكيك لكان معذورا في الرجوع على النبي صلى الله عليه وآله وسلم والسؤال عنه لكن على اسلوب

الرد والانكار الذي لا يخفى شناعته على اهل الاسناد وقوله صلى الله عليه وآله وسلم في جواب عمر انا رسول الله ولست اعصيه وهو ناصري

صريح في تأدب النبي صلى الله عليه وآله وسلم عن ذلك الخطاب الصادر عن ابن الخطاب ويكفي به دليلا على عدم دلالته على عدم الصواب

ومن العجب ان متصوفة الجمهور يقولون ان من شرائط المريد عدم الاعتراض على شيخه في ما يلقيه ويذكرون مع تجويزهم مقابلة

النبي صلى الله عليه وآله وسلم بمثل هذا الهذر ويغتفرونه من عمر وايضا من درجات البصيرين على ما ذكره ابن قيم الحنبلي في

شرح منازل السائرين انه يعلم المستبصر ان ما اخبر به الرسول صلى الله عليه وآله وسلم صادر عن حقيقة صادقة لا ريب فيها

فيما بعد مكروها لا يكون لسنا من عاقبة لسانه ما اذهب حق وتتبع الهوى والخوض عليه انتهى فعلم من اختلال عمر في هذه الدرجة

في الانكار على النبي صلى الله عليه وآله وسلم انه لم يكن من اهل البصيرة والاستبصار ويكفي بذلك سقوطه عن درجة الاعتبار وثانيا

انه لو كان غرضه مجرد دفع الشك والشبهة دون اساءة الادب فلم لم يطمئن قلبه بجواب النبي صلى الله عليه وآله وسلم وطلب تكرير

ابي بكر مع كونه عين ذلك الجواب وبهذا يعلم ان غرضه من السؤال ثانيا عن ابي بكر انما كان بيان التشنيع على رسول الله صلى الله عليه وآله

وسلم وتزايد ورود اعتراضه عليه والاستظهار بموافقة ابي بكر معه في ذلك فلما رأى ان ابا بكر لم يوافقه فيه سكت وثالثا

ما ذكره من ان الانسان يعرضه مثل هذا فمسلم لكن الاولى ان يستبعدون ان شدة بعده عن دواعي الجهالات البشرية والعصبية

الانبياء والملائكة بل الجرم مستبعد مثل هذا عنه ولو اعترف الناصب بان حال احد من امة الاسلامية عن كونه جلف الجاهلية

متوسطا في الجاهلية لما اعترضوا عليه بمثل ذلك ورواه معذورا وقصد ورسالة هو اشد من ذلك عنه واسلم اشهد

بمقتضى الآية الكريمة فلا يدل على جواز اساءة الادب في السؤال سيما عن نبي الله صلى الله عليه وآله وسلم وهو عالم وما نقله الناصب

عليه لا ينكر ذكره في تفسير النيشابوري وقوع الظن من الرسل المذكورين فيها حمله العلماء على خطور ما يشبه الوسوسة وحديث

النفس من عالم البشرية واما الظن الذي هو ترجيح احد الجانبين على الآخر فان الرسل اعرف الناس بالله تعالى وابعد من مثله

مبرؤن من وصمة الاختلاف وقد يقال المراد بظن الرسل انهم ان الرسل كذبوا فيما اوعدوا من الظفر وعلى هذا الادلة في الآية

ما قصده الناصب اصلا فلا ابيان له ان يقول انه اذا وقع الشك للرسل فيجاوز وهو تعالى فلا وقع مثل ذلك لعمر

بطريق اولى على ان الكلام في انه يبعد جدا ممن له ادنى معرفة بحال النبي صلى الله عليه وآله وسلم ان يقع منه فيه شك ونحو

عن عمر من ذلك الشك الملوم المشؤوم الذي لم يزل عنه بالتأمل حتى احتاج الى السؤال على وجه الشغب الخارج عن الادب عن النبي

صلى الله عليه وآله وسلم ثم عن ابي بكر حتى يزول عقله وانما ما ذكره من ان طلب رفع الشك ليس بمعيب كان انما لا يكون بمثل الادب

فكان معا ادعى من بين المكابرة والاعتبار وسوء الادب فالمناظرة فقد تقرر في آداب التعليم والتعلم ان من آداب المتعلم ان لا يتكلم

المعلم ولا يلح عليه ولا يشير عليه بخلاف رأيه فيرى انه اعلم بالصواب بل ينقاد اليه في اموره كلها ويلقي اليه زمام امره ويمشي

ويجري رضاه وان خالف اراء نفسه وان يتجلد في خطابه وجوابه في غيبته وحضوره ولا يخاطبه بما يخاطب به اكفاه ولا ينادي من
بعيد بل يقول يا سيدي يا رسول الله وما اشبه ذلك وغلبه بصيغ الجمع تعظيما له كما يقولون في كذا وما رايكم في كذا لو قلتم رحمكم
الله منكم او يغفر الله منكم الى غير ذلك ولا يخفى ان عمر اهمل اكثر هذه الاداب التي من المعلوم الاتيان بها مع المتعلمين وصوبه ان تابعه
في الاخلال بذلك وقال ان ذلك لا يكون خارجا عن الاداب **قال** المصنف رفع الله درجته وفي الجمع بين الصحيحين في مسند ما
من المتفق على صحته ان رسول الله صلى الله عليه وآله اعتم بالعشاء حتى ناداه عمر الصلوة نام النساء والصبيان فخرج وقال
ما كان لكم ان تنزروا رسول الله على الصلوة وذلك حين صاح عمر بن الخطاب وقد قال الله تعالى لا ترفعوا اصواتكم فوق صوت النبي
ولا تجهروا له بالقول كجهر بعضكم لبعض ان تحبط اعمالكم وانتم لا تشعرون وجعل ذلك محبطا للعمل وقال ان الذين ينادونك من وراء الحجرات
اكثرهم لا يعقلون ولو انهم صبروا حتى تخرج اليهم لكان خيرا لهم انتهى **قال** الناصب خفضه الله اقول ما ذكر من رفع الصوت
فوق صوت النبي صلى الله عليه وآله وسلم فالمراد في غير الصلوة واما الصلوة واعلام النبي صلى الله عليه وآله وسلم برفع الصوت في
الاعلام فلا باس به والا لم يكن يجوز لبلال وسائر المؤذنين ان يرفعوا اصواتهم بالاذان وقد صح ان بلالا كان اذا فرغ من الاذان
ينادي عند حجرة رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم الصلوة الصلوة ثم العجب انه يجعل هذا من باب رفع الصوت فوق صوت
النبي صلى الله عليه وآله وسلم فبلال على هذا التقدير وسائر المؤذنين كان اعمالهم محبطا لانهم ينادون الصلوة الصلوة وهذا
من غرايب الاعتراضات ما يدل على جهله وعناده انتهى **اقول** جميع ما ذكره هنا من الحكايات خارجة عن المبحث فان الكلام انما هو
في رفع الصوت بما كان خارجا عن الاذان سيما لما يتضمن تعريض النبي صلى الله عليه وآله وسلم كما اشتملت عليه في امر التي
صوت عمر صيحة على باب بيت النبي صلى الله عليه وآله وسلم نام النساء والصبيان فان هذه العبارة لما فيه ليس من الاذان
والاقامة ولم يسمع ان كان احد من مؤذني الاسلام مثل هذا الكلام المتضمن للملام في اعلام احد من العوام فضلا عن النبي صلى
الله عليه وآله وسلم المؤيد بان عينه تنام وقلبه لا ينام ولهذا تأذى النبي صلى الله عليه وآله وسلم عن استماع ذلك الكلام
المشتمل على التعريض والملام وقال معترضا ما كان لكم ان تنزروا رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم على الصلوة ثم ايقاظها
كان لكم ان تؤذنوا على ان قيل ان جواب الناصب الغوي من غرايب الاجوبة التي لا تناسب الخطاب بالسؤال ويستدل
من دفع الاشكال او مقصود عن فهم المقال كما لا يخفى على من تامل ادنى تامل في حقيقة الحال والذي يدل على ان الاية نازلة
رواه الشيخ شهاب الدين احمد بن محمد القسطلاني الشافعي ان ابا جعفر منصور الدوانيقي تكلم ما الكلام في مسجد رسول الله صلى
الله عليه وآله وسلم فقال له مالك يا امير المؤمنين لا ترفع صوتك في هذا المسجد فان الله عز وجل ادب قوما فقال
لا ترفعوا اصواتكم فوق صوت النبي الاية وان حرمته ميتا كحرمته حيا فاستكان لها ابو جعفر انتهى ثم اذ كان رفع الصوت
فوق صوته موجب لحبوط الاعمال فما ظنك برفع ايذائه وشايع الانكار على سنته وما جاء به انتهى **قال** المصنف رفع الله درجته
وفي الجمع بين الصحيحين للحميدي في مسند عبد الله بن عمر بن الخطاب انه لما توفي عبد الله بن ابي سلول جاء ابنه عبد الله
الى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فقام رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ليصلي عليه فقام عمر واخذ بثوب رسول الله
صلى الله عليه وآله وسلم فقال يا رسول الله تصلي عليه وقد نهاك ربك ان تصلي عليه فقال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم
انما خيرني الله تعالى فقال استغفر لهم او لا تستغفر لهم ان تستغفر لهم سبعين مرة وسازيد على السبعين قال انه منافق فصلى
عليه رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وهذا رد على النبي صلى الله عليه وآله وسلم انتهى **قال** الناصب خفضه الله اقول
هذا الحديث مغير عن صورته والصواب من رواية الصحاح ان عمر قال لرسول الله صلى الله عليه وآله وسلم اتصلي عليه وهو قال يوم
كذا وكذا وفعل كذا وكذا واطنب بعد ما نسبه وما ظهر عليه من نفاقه فقال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم دعني فاني
خيرت فصلى عليه فانزل الله تعالى تصديقا لفعل عمر ونهيه عن الصلوة عليه قوله تعالى ولا تصل على احد منهم مات ابدا ولا تقم
على قبره الاية وهذا من مناقب عمر حيث وافقه الله تعالى في فعله وانزل على تصديق قوله القران وهذا الرجل يذكره في معرض الطعن

من مثالبه ومطاعنه وهذا ايضا يدل على ما ذكرنا ان عمر كان جريا على الشارع واراد ان يكون رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم لعطا بعد هذا
المقام انتهى **اقول** ان المصنف لم يغير صورة الحديث وانما الذي نقله الناصب صورة حديث آخر في هذا المعنى او سلم فقد جوز الجمهور
نقل الحديث بالمعنى فلا يكون خارجا عن صوب الصواب مع ان فيما رواه الناصب زيادة لفظ يدل على زيادة تحجير النبي صلى الله عليه
وآله وسلم عن مقالة عمر وهو قوله دعوه فانه يدل على ان مبالغة عمر في ذلك المنع انما كان رغما للانصار واراد تعليمهم الاجتراء على
واضلال المنافقين ولما ماذكره من ان الله تعالى وافق عمر في ذلك وانزل على تصديقه القرآن ففيه ان الامر بجواز الصلاة
على المنافقين لم يكن مع انه من عند الله تعالى مختلفا فيه لاجل ان النبي صلى الله عليه وآله وسلم صرح حتى يقال ان الله تعالى
رجح قول عمر وانزل القرآن على تصديقه وموافقته وتكذيب النبي صلى الله عليه وآله وسلم ومخالفته كما يشعر به كلام الناصب خذله الله
تعالى والعجب ان الناصب لا يعد من مطاعن عمر مخالفته الصريحة لامر الله تعالى في منع النبي صلى الله عليه وآله وسلم كما
بهر وبعد موافقة النهي له فليس فيه منقبة مع قيام احتمال ان الله تعالى كان عالما بان مخالفة عمر وسوء ادبه وجرأته على الله تعالى
ورسوله صلى الله عليه وآله والله يؤذي النبي صلى الله عليه وآله بعد ذلك ايضا اذا صلى على منافق آخر اقتضى حكمته نهي منه
الى النبي صلى الله عليه وآله دفع شر عمر واساءته في الادب عنه عليه السلام بنسخ ذلك الحكم ويؤيد هذا ما سبق في تفسير قوله
ان الحبل ليجر من عرافه فهذا المقام مما نقله عنه صاحب جامع الاصول من قوله فعجبت بعد من جرأتي على رسول الله انتهى والله
اعلم **قال** المصنف رفع الله درجته وفي الجمع بين الصحيحين من مسند عائشة قالت كان ازواج رسول الله صلى الله عليه وآله
وسلم يخرجن ليلا الى قبل المناصع فخرجت سودة بنت زمعة فرآها عمر وهو في المجلس فقال عرفتك يا سودة فنزلت آية الحجاب
عقيب ذلك وهو يدل على سوء ادب عمر حيث كشف ستر زوجة النبي صلى الله عليه وآله وسلم ودل عليها اعين الناس واخجلها
وما قصدت ستر زوجها ليلا الا الاستتار عن الناس وصيانة نفسها واي ضرورة له الى تخجيلها حتى اوجب ذلك نزول الحجاب
انتهى **قال** الناصب خفضه الله اقول هذا يدل على كمال غيرة عمر وشدة اهتمامه في حفظ ستر ازواج النبي صلى الله عليه وآله
وسلم ولهذا قال عمر عرفناك يا سودة والمراد ان الخروج بالليل ايضا موجب معرفة الناس وليس هذا كمال الاستتار فينبغي ان
يحترزن عن الخروج بالليل ايضا الا ترى ان الله تعالى انزل عقيب هذا آية الحجاب وهذا موافقته لعمر وهو من مناقبه ولو لم يكن هذا
من عمر مقبولا عند الله تعالى لانزل عقيبه تأنيبا لعمر وتوبيخا له على ما فعل لا انه ينزل ما يكون تصديقا له وموافقة اياه وهذا ظاهر
على غير المتعصب انتهى **اقول** الحديث صريح في ان ازواج النبي صلى الله عليه وآله وسلم انما كانوا يخرجن الى المناصع في الليل و
الغلس الذي لا يعرفن فيه لاختلاط الظلمة وانما عرف عمر سودة في تلك الليلة بعلامات جسمها وراها عليها بالطول وسمنها او تجاوز
جسمها جدا على ما روي في تفسير سورة الاحزاب من جامع الاصول وبالجملة فبسوانه اياها كما يعرف احدا منه او لحقه مثلا
من سماع كلامها او من اسلوب مشيها ولباسها الى غير ذلك ومن البين ان مثل ذلك لا يناسب الغيرة والحياء الا ان يراد بها
وسترت نفسها كما اشرنا اليه فظهر ان غرض عمر من اظهاره لسودة معرفته اياها انما كان ابتهاما وتعليل خروجها بامر خارج
عن الصواب للمنافاة بالحجاب كما يدل عليه سوق الخطاب وما رواه ابن حجر في صواعقه من انه قالت زينب لعمر في ذلك انك لتغار علينا
والوحي ينزل في بيوتنا فالظاهر انه لاجل سد باب مثل تلك الاتهام الصادر عن عمر في ذلك المقام نزلت آية الحجاب لا الاذن الحقيق
في الحجاب اقرب الى الصواب ولو كان عمر صاحب مثل هذه الغيرة لمنع امرأته عاتكة بنت زيد بن عمرو بن نفيل عن شهود الصلاة جماعة
في ضوء النهار وقد روى شهودها الجماعة ابن حزم في كتابه عن الزهري صحيحا وعلى انه طعن وهي في المسجد مع ان الاجماع منعقد
على ان شهود النساء الجماعة ليس واجبا وكان نساء النبي صلى الله عليه وآله وسلم لا يخرجن الى المسجد ولكن يصلين يصلون عليه في بيوتهن
ويكفي في بطلان ما ذكروه من ان غيرة عمر كان اشد من النبي صلى الله عليه وآله وسلم فذلك ما روي في المشهور من قوله صلى الله عليه
وآله وسلم ان سعدا الغيور وانا اغير من سعد والله اغير منا انتهى على ان ما نقله المصنف هنا فيهم ملس من
بعيد فذلك ما وقع على وفق بعض رواياتهم والا ففي رواية اخرى مذكورة في هذا المقام من جامع الاصول انها كانت خرجت بعد ما ضرب الحجاب

مناصع موضعی ... کرد آمدن
... باران ... مصانع جامت مراد

تأنیب سرزنش کردن مراد

غلس تاریکی آخر شب
مراد

ود من عمر في ذلك رضي الله عنه إلى النبي صلى الله عليه وآله وسلم فقال لها إنه قد أذن لكن أن تخرجن لحاجتكن قال هشام يعني
البراز وسلم انتهى **قال** المصنف رفع الله درجته وفي الجمع بين الصحيحين في مسند جابر بن عبد الله في المتفق عليه
قال جابر إن أباه قتل يوم أحد شهيدا وإنه استدرت الغرماء الذي حقوقهم فأتيت رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فكلمهم
أن يقبلوا ثمر حائطي ويحللوا أبي فلم يفعلوا فلم يعطهم رسول الله صلى الله عليه وآله ثمر حائطي ولم يكسره لهم ولكن قال سأغدو
عليك فغدا علينا رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم حين أصبح فطاف في الحائط ودعا في ثمرها بالبركة فجددتها فقضيتهم
حقوقهم وبقي لنا من ثمرها بقية ثم جئت رسول الله صلى الله عليه وآله فأخبرته بذلك فقال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم
لعمر وهو جالس اسمع يا عمر فقال عمر ألا يكون قد علمنا أنك رسول الله والله إنك لرسول الله وهذا يدل على أن النبي صلى الله عليه
وآله وسلم كان سيء الرأي فيه وقد أمره بالسماع وأجاب عمر بأنه لم يكن قد علمنا أنك رسول الله انتهى **قال** الناصب خفضه الله
قد صح في الصحيح هذا الخبر أن عمر لم يكن حاضرا وقال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم لجابر أخبر عمر فأخبر جابر عمر فقال أشهد أنك
رسول الله وسر هذا الأمر بالإخبار أن عمر كان يسر بظهور الآيات فأمر بإخباره وإن كان الرواية كما ذكر فهو أيضا في هذا المعنى
أن عمر كان شاكا في رسالة رسول الله صلى الله عليه وآله ولا أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم كان سيء الرأي فيه نعوذ بالله
من هذه الاعتقادات الفاسدة في حق أصحاب رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم انتهى **أقول** ما حكم بصحته من خبر ليس
في الصحاح والشعاف عين ولا أثر بل هو مما اخترعه الناصب ترويجا لمرامه فلا يلتفت إليه ولما ذكره من أن الرواية
لو كان كما ذكر فهو أيضا في هذا المعنى فهو مكابرة على الموضوعات اللغوية ويلزم منه أن يكون جميع ما في الدنيا من
العبارات المخالفة في اللفظ والمعنى معنى واحدا وينبغي أن يكون المعنى فيه الطعن على عمر كما هو صريح الحديث وقد مر مثله
مرة بعد أخرى **قال** المصنف رفع الله درجته وفي الجمع بين الصحيحين في مسند أنس بن مالك قال إن رسول الله صلى الله
عليه وآله شاور حين بلغه إقبال أبي سفيان قال فتكلم أبو بكر فأعرض عنه ثم تكلم عمر فأعرض عنه وهذا يدل على سوء
منزلتهما عنده وقد ظهر بذلك كذب من اعتذر عنهما في ترك القتال بيده وقال إنهما كانا أو أحدهما مع النبي صلى الله عليه
وآله وسلم في العريش يستشير بهما ومن لم يسمع قولهما في تدبير الحال كيف يستشير بهما حالة الحرب وقد أعرض عن أبي عاشر
الجبان فقال لا يجوز أن يخالف النبي صلى الله عليه وآله وسلم فيما يأمر به ثم أجاب فقال أما ما كان على طريق الوحي فلا يجوز
مخالفته على وجه من الوجوه وأما ما كان على طريق الرأي فسبيله سبيل الاجتهاد في أنه لا يجوز أن يخالف في حال حياته
ويجوز بعد وفاته والدليل على ذلك أنه أمر أسامة بن زيد أن يخرج بأصحابه في الوجه الذي بعثه فيه ولما قام أسامة عليه
وقال لم أكن لأسأل عنك الركب وكان لأبي بكر أن يسترجع عمر وهذا القول يجوّز مخالفة النبي صلى الله عليه وآله وسلم والله تعالى
أمر بطاعته وحرم مخالفته ثم كيف يصح تجويز المخالفة بعد الموت لا حال الحياة ويستدل عليه بفعل أسامة وأبي بكر
وعمر مخالفتهم إنما كانت في حياة الرسول ولهذا قال أسامة لم أكن لأسأل عنك الركب وهذا يدل على المخالفة في الحياة و
بعد الموت معا ومتى يجب القبول منه وكيف يجوز لهؤلاء القوم أن يستندوا إلى جواز مخالفة الرسول عليه الصلوة والسلام
بفعل أسامة وأبي بكر وعمر انتهى **قال** الناصب خفضه الله أقول كان وقعة بدر من غير عزم من رسول الله صلى الله
عليه وآله وسلم على القتال وخرج ليتلقى عير أبي سفيان فلما علم قريش بخروجه خرجوا عازمين على القتال وكان مع
النبي الأنصار وبايعوه على أن يحموه في المدينة ويدفعوا عنه بما يدفعون به عن عيالهم ولم يبايعوه على أن يقاتلوا معه
لدى عدوه فكان فلما خرج قريش وسمع رسول الله صلى الله عليه وآله بخروجهم أراد أن ينظر أن الأنصار يوافقونه
في أن يسار ولا يوافقونه لأنهم لم يبايعوا على الخروج معه إلى العدو فاستشار الأصحاب فقال أيها الناس ما ترون في القتال
فتكلم أبو بكر في الخروج إليهم والمقاتلة معهم فأعرض عنه رسول الله صلى الله عليه وآله وكذا عمر قال برأي الخروج فأعرض عنه رسول
الله صلى الله عليه وآله وسلم لأجل الإعراض أنه يريد أن الأنصار يتكلمون في هذا الأمر ولم يكن من المعلوم أن أبا بكر وعمر

في القتال والغرض استفسار حال الانصار ليعلم ما عندهم من الرأي فلما تكلم مقداد بن الاسود بالكلام الى ان قال لو امرتنا
امرتنا ... قال ايها الناس اشيروا الي فعلم انه سعد بن معاذ فقال كانك تريدنا يا رسول الله قال نعم فقال لو امرتنا
في القتال وقال ما قال وسر بذلك رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وسار الى قريش هذا ... الاعتراض فهذا
جاهل بالاخبار او متجاهل المتعصب نعوذ بالله منه وهذا الاعتراض لهذا الامر لا يمنع ان يستشير رسول الله صلى الله عليه
في امر قريش ابا بكر ومحصل الكلام ان هذا الرجل ما يدعي ان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم لم يكن يستشير ابا بكر وعمر
في الامور فهذا امر باطل ودعوى كاذبة مخالفة للمتواتر المعلوم لان ابا بكر وعمر كانا وزيري رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ولم يبرم
رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم امرا الا بهما ومن خالف هذا فهو مكابر للمعلوم بالتواتر وما هو جار مجرى الضروري في
الدين وما ذكره من ان اهل السنة يجوزون مخالفة رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فهذا مذهب لم يقل به احد من اهل السنة
انهم لم يجوزوا مخالفة رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم في حال حيوته ولا بعد موته نعم يجوز ان يقال له فيما لا يكون فيه وحي
افعل كذا ولا تفعل كذا على سبيل المشاورة لان الله قال وشاورهم في الامر والمشاورة لاجل ان يقال افعل ولا تفعل
كما كان يفعل عمر ... القول ... النبي صلى الله عليه وآله وسلم في ذلك ... الرجوع الى امره وموافقته
امره ونهيه انتهى **اقول** قد زاد الناصب في تفصيل تقرير الواقعة ... الفاسد ... الفاسد
على وجه ذكره تفسير ... من اهل السنة ... نقله علماء الامامية ...
نقول ان ... ابو سفيان ...
... بن هشام ... جبرئيل عليه السلام رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم واخبر المسلمين ...
... اهل مكة ... فنادى ابو جهل فوق الكعبة يا اهل مكة ... كل ...
محمد ... وقد رأت ... العباس بن عبد المطلب ...
... من الجبل ... بيت من بيوت مكة ... تلك الصخرة ... العباس ...
... ابو جهل جميع اهل مكة ... النفير ... في المثل السائر ... العير ... النفير
العير ... على ساحل ... مكة ... والله لا يكون ذلك ابدا حتى ننحر الجزور ونشرب الخمر ...
... ان محمدا لم يصب العير ... الى بدر ونزل جبرئيل عليه السلام ...
احدى الطائفتين اما العير واما قريش واستشار النبي صلى الله عليه وآله وسلم اصحابه وقال ما تقولون ان القوم قد خرجوا من
مكة على كل صعب وذلول ... العير ... النفير ... العير ... لقاء العدو فتغير وجه رسول الله صلى الله عليه
وسلم ثم رد عليهم فقال ان العير قد مضت على ساحل البحر وهذا ابو جهل قد اقبل فقالوا يا رسول الله عليك بالعير ودع العدو
عند غضب رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ابو بكر وعمر واحسنا الكلام ثم قام سعد بن عبادة فقال انظر امرك وامض
... ما تخلف عنك رجل من الانصار ثم قال المقداد بن عمرو يا رسول الله امض لما امرك الله ... معك حيث شئت
لا نقول لك كما قالت بنو اسرائيل لموسى اذهب انت وربك فقاتلا انا ههنا قاعدون ولكن اذهب انت وربك فقاتلا انا معكما مقاتلون
ما دامت منا عين تطرف فضحك رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ثم قال اشيروا علي ايها الناس وهو يريد الانصار
لانهم ... على العقبة انا براء من ذمامك حتى تصل الى ديارنا فاذا وصلت الينا ففي ذمامنا نمنعك مما نمنع منه انفسنا
ونساءنا فكان النبي صلى الله عليه وآله وسلم يتخوف ان يكون الانصار لا ترى عليهم نصرته الا على عدو دهمه بالمدينة فقام سعد بن معاذ
فقال كانك تريدنا يا رسول الله قال اجل قال قد آمنا بك وصدقناك وشهدنا ان ما جئت به هو الحق واعطيناك
عهودنا ومواثيقنا على السمع والطاعة فامض يا رسول الله لما امرك فوالذي بعثك بالحق لو استعرضت بنا هذا البحر فخضته
معك ما تخلف منا رجل واحد وما نكره ان تلقى بنا عدونا انا لصبر عند الحرب صدق عند اللقاء ولعل الله يريك منا ما تقر به عينك

خبر وال مراح

النفير هو الجماعة المتقدمة ...
العير ...
... مراح

علت ... ق

... مراح

... مراح

على بركة الله ففرح رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وبسطه قوله ثم قال سيروا وعلى بركة الله وابشروا فان الله قد وعدني
احدى الطائفتين والله كأني انظر الى مصارع القوم انتهى وقال بعض فضلاء الامامية في تفسير آيات الاحكام روى ان
كرز بن جابر الفهري غار على سرح المدينة حتى بلغ الصفراء فركب النبي صلى الله عليه وآله وسلم وتبعه فسبق منه ورجع
النبي صلى الله عليه وآله وسلم الى المدينة واقام بها سنة واقبل ابو سفيان من الشام في عير من قريش فيها اللطيمة
يحملون ركبانا من اشراف قريش منهم عمرو بن العاص وابن هشام فاخبر جبرئيل عليه السلام النبي صلى الله
عليه وآله وسلم بذلك فخرج صلى الله عليه وآله مع جمع من المهاجرين والانصار واخبرهم بكثرة المال وقلة العدو
فلما سمع ابو سفيان ذلك استأجر ضمضم بن عمرو الغفاري فبعثه الى مكة وصحب الشيطان [illegible] في صورة سراقة
وجعلوا في انباء مكة وقال لهم الشيطان ان محمدا قد عرض لعيركم ولا غالب لكم اليوم من الناس واني جار لكم فغضب اهل مكة واشتد
[illegible] انفسهم ان لا يتخلف على النفير احد الا اهدر دمه [illegible] فخرج ابو جهل بجميع اهل مكة وهم النفير وفي المثل لا في العير ولا في النفير
وقد اخذت طريق الساحل فقيل له ان العير قد نجت فارجع الناس فقال لا والله لا يكون ذلك حتى ننحر الجزور ونشرب الخمور ونقيم
القيان والقينات ببدر فيتسامع العرب بخروجنا وان محمدا صلى الله عليه وآله وسلم لم يصب العير وانا قد اعضضناه فمضى بهم
الى بدر وسبقت العير رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فنزل جبرئيل عليه السلام وقال ان الله وعدكم احدى الطائفتين
فاستشار النبي صلى الله عليه وآله وسلم اصحابه فاختاروا العير فتغير وجه رسول الله صلى الله عليه وآله ثم ردد عليهم
[illegible] واما اختاروا [illegible] ولا ازداد غضب رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فقام سعد بن عبادة فقال امض لما امرك
الله فوالله لو سرت بنا الى عدن ما تخلف عنك رجل منا يعني الانصار وفي رواية لو استعرضت بنا البحر لخضنا
معك ما تخلف منا رجل واحد ولعل الله ان يريك منا ما تقر به عينك فسر بنا على بركة الله ثم قال المقداد بن عمرو امض
لما امرك ان نحن نخوض جمر الغضا وشوك الهراس لخضنا معك ولا نقول كما قال بنو اسرائيل اذهب انت وربك فقاتلا انا
ههنا قاعدون بل نقول امض لما امرك ربك فانا معك مقاتلون ما دامت منا عين تطرف فذهب غيظ رسول الله صلى الله عليه
وآله وسلم فطرب وسر بذلك فقال صلى الله عليه وآله وسلم سيروا وعلى بركة الله وابشروا فان الله وعدني احدى الطائفتين
والله لكأني انظر الى مصارع القوم انتهى ولقد ظهر بذلك ان النبي صلى الله عليه وآله وسلم كان طلب الموافقة من الانصار بطلبها
من المهاجرين وانه لا بد في الستر الذي ذكره الناصب في وجه اعراض النبي صلى الله عليه وآله عن ابي بكر وعمر عند الاستشارة من
الروايتين صريحتان في انه صلى الله عليه وآله وسلم استشار اولا من جميع اصحابه وانه لما تغير وجهه ورد عليهم [illegible]
اكابرهم [illegible] المقداد انه صلى الله عليه وآله وسلم لا ان السؤال ولا كان على الانصار فقط وانه صلى الله عليه وآله وسلم
ابي بكر وعمر عند مبادرتهما بالجواب بعدم تفطنهما بغرضه صلى الله عليه وآله وسلم كما توهمه الناصب وكذا ظهر فساد ما اسنده
الناصب الى دعواه الكاذبة بقوله ولهذا تكلم مقداد بن الاسود بالكلام الدال على الموافقة اذ عرفت ان الروايتين صريحتان
في انه انما تكلم مقداد بذلك فضحك رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وفي البخاري عن ابي وائل انه قال مقداد ذلك فرأيت النبي صلى الله
عليه وآله وسلم اشرق وجهه وسره وايضا لما اشتمل عليه الروايتان من اظهار سعد بن عبادة سيد الانصار موافقة
سيد الانبياء صلى الله عليه وآله وسلم قبل اظهار مقداد ذلك وقبل ان يستبشر صلى الله عليه وآله وسلم عن كلام المقداد
[illegible] ودل ايضا الناصب دليل على كذب ما ذكره من الستر فانه اجابه سيد الانصار قبل ذلك باظهار الموافقة فلم
يبق حاجة بعد ذلك الى الاستشارة من الانصار وهو ظاهر ويستنتج من هذا ان مراده صلى الله عليه وآله وسلم هو الحث على
ذلك على عموم الناس من المهاجرين [illegible] لا خصوص الانصار كما زعم [illegible]
[illegible] والنزاع المتفق عليه بين الطائفتين [illegible] وانما ما ذكره من حاصل الكلام فلا اصل له انما
[illegible]

الله صلى الله عليه وآله وسلم كان يشاور ابا بكر وعمر ويفيدهما من الصائب ما لم يكن المصنف لكن يمنع انهما كانا وزيري رسول الله صلى الله عليه وآله
وسلم وقد لا يصدر رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم عن امر الا برايهما فالمستند ما صرح به في الرواية من امر النبي صلى الله عليه وآله وسلم
عنهما عن المشاورة وقيل نعتقد ان من ظن ان النبي صلى الله عليه وآله وسلم لم يكن يصدر عن امر الا برايهما كان على حد الكفر نعوذ بالله منه
وكيف لا يكون كذلك مع ما تواتر من صدور الخبط والخطاء منهما واعترافهما بان عمر الشيطان ... لهما او في الناس لاتباع النبي صلى الله
عليه وآله وسلم من تيسيره عند الله تعالى لا يصح من الكذب عليه بذلك ولم يتنبه الناصب على بطلانه والجهل على ابداء
من تعليم ما ابتلوا به من المجاهرة بالباطل الذميم ومعارضته للحق بالكلام السخيف الوخيم **قال** المصنف رفع الله درجته
في الجمع بين الصحيحين قال قال النبي صلى الله عليه وآله وسلم رايتني دخلت الجنة فاذا انا بالرميصاء امراة ابي طلحة وسمعت خشفة
فقلت من هذا فقال هذا بلال ورايت قصرا بفنائه جارية فقلت لمن هذا فقالوا لعمر بن الخطاب فاردت ان ادخله فانظر اليه فذكرت
غيرتك فوليت مدبرا فبكى عمر وقال عليك اغار يا رسول الله وكيف يجوز ان يروى مثل هذا الخبر واي عقل يدل على ان الرميصاء او
بلالا يدخلان الجنة قبل النبي صلى الله عليه وآله وسلم ثم قوله عليه السلام ذكرت غيرتك يعطي ان عمر كان يعتقد جواز وقوع
الفاحشة من النبي صلى الله عليه وآله وسلم في الجنة انتهى **قال** الناصب خفضه الله اقول في هذا الفصل اشياء
ينبغي ان يضحك عليه اهل الحكمة ويبكي عليه اولو الديانة قال واي عقل يدل على ان الرميصاء وبلالا يدخلان
الجنة قبل النبي صلى الله عليه وآله وسلم وهذا يدل على انه لم يفرق بين النوم واليقظة ورؤيا النبي صلى الله عليه وآله وسلم
انه دخل الجنة وكان فيه الرميصاء وبلال لا يوجب انهما دخلا قبله صلى الله عليه وآله الجنة يوم القيمة في الفعل يجوز
الجهل وما ينبغي ان يتخذه العقلاء ضحكة ثم قال ان ما ذكر رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم انه ذكر غيرة عمر يدل على اعتقاد عمر
جواز وقوع الفاحشة من النبي صلى الله عليه وآله وسلم في الجنة وهو يعلم ان الجنة لا يكون فيه الفاحشة وهذا امر يحكم
الرؤيا وهل يثبت به شيء وقد اتفق ان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ذكر غيرة عمر في الرؤيا لو حكاه احد من كل من له ادنى
علم انه يتعلق لا راء والخيالات المرئية مما شاهده وعاينه في اليقظة ثم ان عمر اجابه بان اعار عليك يا رسول الله ولم يجعل ذلك
جوابا الدفع اعتقاد جواز الفاحشة وبالجملة ذهب المتعصب لهذا الرجل مذهبا عجيبا حتى لحق بالجهال واهل التعنت
نعوذ بالله من سوء التعصب والجدال في الباطل انتهى **اقول** هذا الحديث مما رواه الحميدي وغير كابن حجر في صواعقه في فضائل
عمر فلو لم يكن ما تضمنه من المنام مطابقا للوجود لم يكن فيه فضيلة ثم ان منامات الانبياء كلها صادقة كما اخبر به احسن
القصص وروى في المشكوة من المتفق عليه عن عائشة قالت اول ما بدئ به رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم من الوحي
الصادقة في النوم وكان لا يرى رؤيا الا جاءت مثل فلق الصبح انتهى وهل من كان دابه الرؤيا ... والنبوة صادقة لكن ان يكون
معنى ثبوت نبوته كان فيها المعهود وروى مسلم في صحيحه من عدة طرق ان الرؤيا جزء من ستة واربعين جزءا من النبوة وفي صحيح
صغير عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم انه قال من رآني في المنام فقد رآني فان الشيطان لا يتمثل بي فاذا اثبت الحديث ان
النبي صلى الله عليه وآله وسلم راى نفسه في المنام على الوجه المذكور لزم صدقه واذا صدق لزم صدق ما رواه ان ...
لذلك من دخول الرميصاء وبلال قبله في الجنة واعتقاد عمر في شانه صلى الله عليه وآله وسلم بمعنى وقوع الفاحشة
المذكورة لا يليق بجنابه الا ان يقرر ان تشهيرات النوم لا يكون بعضها صادقا وبعضها كاذبا كما ذكر ان الحسب ...
بالمنام من اضغاث الاحلام فليضحك قليلا وليبك كثيرا **قال** المصنف رفع الله درجته وفي الجمع بين الصحيحين عن ...
قال يوم مات رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم والله ما مات محمد ولا يموت حتى يكون آخرنا وفيه عن عائشة ...
ان رسول الله صلى الله عليه وآله مات وابو بكر بالسنح يعني بالعالية فقام عمر يقول والله ما مات رسول الله صلى الله عليه
وآله وسلم قالت وقال عمر ما كان يقع في نفسي الا ذاك وليبعثنه الله فليقطعن ايدي قوم وارجلهم فجاء ابو بكر فكشف عن
رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وعرفه انه قد مات وقد روى الحميدي في الجمع بين الصحيحين ان عمر عن ... حين ... عن

غيرة بفتح غ رشك خوردن وغار الرجل
على اهله يغار غيرة

خطبة عمر بن الخطاب الاخيرة حين جلس على منبر رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وذلك في الغد من يوم توفي رسول
الله صلى الله عليه وآله فتشهد وابو بكر صامت لا يتكلم وقال عمر اما بعد فاني قلت لكم امس مقالة ما كانت في كتاب انزله
الله ولا في عهد عهده الي رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ولكني رجوت ان يعيش حتى يدبرنا وهذا اقرار منه بصريح
تعمد قول ما ليس في الكتاب ولا سنة النبي صلى الله عليه وآله وسلم وانه كان مخطئا فيه ثم اعتذر بانه رجا ان
يعيش النبي صلى الله عليه وآله وسلم في زمانه ويدبر وكل هذا اضطراب انتهى **قال** الناصب خفضه الله وقد سبق
الجواب عن هذا الاعتراض وان عمر لشدة محبته صار مدهوشا لموت رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فغفل عن جواز الموت فان
المحب المفرط المتألم لا يجوز موت حبيبه ويضطرب وينكر موته وهذا باب من تجاهل العارف لفرط الدهشة ثم لما سكن اضطرابه
اعتذر بما اعتذر واعترف بانه اخطأ في عدم جواز الموت والاعتذار عن الخطأ صواب عند اولي الالباب انتهى **اقول**
قد سبق بيان ما في جوابه من الخلل وبينا ان نسبة المحبة المفرطة المدهشة الى عمر الداعية له الى ان لا يجوز الموت على النبي
صلى الله عليه وآله وسلم ينافي ما سبق من تجويزه الهذيان عليه صلوات الله عليه وآله بل تجويزه الموت عليه بعده منا كتاب
بقوله حسبنا كتاب الله لظهور ان معناه ان كتاب الله يكفي بعد موت النبي صلى الله عليه وآله بل قوله حسبنا كتاب
الله بين في اظهاره ههنا الاحتياج الى النبي صلى الله عليه وآله وسلم لتدبير الامة كما لا يخفى واما ما ذكره الناصب ههنا
من جعله ما صدر من عمر في ذلك من باب تجاهل العارف فهو اما من تجاهل العارف او من جهله بتجاهل العارف اذ المعروف في معنى
تجاهل العارف الاقتصار على مجرد اظهار الجهل بالمعلوم لا تهديد العالم القائل بذلك المعلوم بالقتل وقطع الايدي والارجل
والتحكم بذلك فيهم كما فعله عمر ولهذا ترى من تكلم في اسلوب هذا الباب انشد قوله **شعر** ايا شجر الخابور ما لك مورقا :
كأنك لم تجزع على ابن طريف : تجاهل مع علمه بان الشجر لم يجزع على ابن طريف ولم يأخذ فاسا او منشارا ليقطع به ذلك
الشجر بتلك الجناية واما ما ذكره من ان الاعتذار عن الخطأ صواب فصواب لكن الكلام في ان من صدر عنه مثل هذا الجهل والخطأ
في نفسه لا يصلح لخلافة النبي صلى الله عليه وآله وسلم ليس بصواب **قال** المصنف رفع الله درجته وفي الجمع بين الصحيحين في
مسند ابي هريرة قال كان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يرغب في قيام رمضان من غير ان يأمرهم فيه بعزيمة فيقول من
قام رمضان ايمانا واحتسابا غفر له ما تقدم من ذنبه فتوفي رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم والامر على ذلك في خلافة
ابي بكر وصدرا من خلافة عمر ثم روى الحميدي في الجمع بين الصحيحين عن ابي هريرة من المتفق على صحته عن عبد الرحمن بن عبد
القاري قال خرجت مع عمر ليلة في رمضان الى المسجد فاذا الناس اوزاع متفرقون يصلي الرجل لنفسه ويصلي الرجل فيصلي
بصلاته الرهط فقال عمر اني لو جمعت هؤلاء على قارئ واحد لكان امثل ثم عزم فجمعهم على ابي بن كعب قال ثم خرجت معه ليلة
اخرى والناس يصلون بصلاة قارئهم فقال عمر نعم البدعة هذه والتي ينامون عنها افضل من التي يقومون يريد
آخر الليل وكان الناس يقومون اوله فلينظر العاقل المنصف هل يحل لاحد ان يبتدع بدعة ويستحسنها وقد روى الحميدي
في الجمع بين الصحيحين في مسند جابر بن عبد الله قال قال النبي صلى الله عليه وآله وسلم كل بدعة ضلالة ويقول عمر انها
بدعة ونعمت البدعة ويأمر بها ويحث عليها وكيف استجاز لنفسه ان يأمر بما لم يأمر الله تعالى ولا نبيه اتراه اعلم منهما
بمصالح العباد معاذ الله تعالى وان النبي صلى الله عليه وآله وسلم كتمه نعوذ بالله منه وان المسلمين في زمان النبي صلى الله عليه
وآله وسلم وابي بكر اهملوا وقد قال النبي صلى الله عليه وآله وسلم من احدث في ديننا ما ليس منه فهو رد ورواه الحميدي في
الجمع بين الصحيحين في مسند انس بن مالك قال كان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يصلي في رمضان فجئت فقمت الى
جنبه وجاء رجل آخر فقام ايضا حتى كنا رهطا فلما احس النبي صلى الله عليه وآله وسلم بنا خلفه جعل يتجوز في الصلاة ثم
دخل رحله فصلى صلاة لا يصليها عندنا قال فقلنا له حين اصبحنا افطنت لنا الليلة فقال نعم وذلك الذي حملني على الذي
صنعت فاذا كان النبي صلى الله عليه وآله وسلم امتنع ان يكون اماما في نافلة رمضان ومنع من الاجتماع فيها فكيف جاز

لعمر بن الخطاب مع هذا انه بدعة على نفسه انه بدعة قد ابتدعه ومع ذلك يسمى اكثر المسلمين عليه يتهاونون بما فعله النبي صلى الله
عليه وآله وسلم وابو بكر انتهى **قال** الناصب خفضه الله اقول قد سبق هذا المطلب الحسنة وذكرنا من روايات الصحيح ان رسول الله
صلى الله عليه وآله وسلم صرح بانه يخشى ان يفترض عليهم الجماعة في قيام رمضان فلا يطيقونه ولهذا ترك الجماعة
او لا يصلي الجماعة فلما كان زمن عمر ارتفع ذلك المحذور لانقطاع الوحي فجمع عمر في القيام وجمع الناس لئلا يفوت عنهم فضيلة
القيام ووقع الاجماع على الجماعة وايضا ذكرنا ان البدعة لفظ مشترك قد يقال ويراد به ما يخالف اصول الشرع ومنه البدعة
وقد يقال ويراد به ما ابتدع في الشرع ويكون موافقا للاصول الصحيحة الدينية وبهذا المعنى قد يكون مندوبا وقد يكون مباحا
ذكر عمر انها بدعة ونعمت البدعة هذه بهذا المعنى انتهى **اقول** قد ثبت فيما سبقنا ان روايات صحيحهم لا تدل على انهم انكر وما
منهم على ان النبي صلى الله عليه وآله وسلم صلى التراويح جماعة وذكرنا انه لو كفى انتفاء مخافة افتراض صلوة نافلة
جماعة احيانا لجاز في كل صلوة نافلة لانتفاء الخوف بعد انقطاع الوحي عن وجوب سائر النوافل من صحة الاجتماع فيها
ولما كان الخوف عن الايجاب حاصلا في النافلتين بناء على ما سيجي منه قريبا في مسئلة المتعة من اصل التشريع
لعمر ان يجتهد فيما مر ونهى للمصلحة رآها ولو كان مخالفا لنص القرآن والسنة فتذكر ما مر وانظر ما سيجي [illegible]
فهنا ليس ان عمر جمعهم لئلا يفوت فضيلة القيام في الجماعة موقوف على اثبات كون الجماعة مشروعة فيه وهل النزاع
الا فيه **قال** المصنف رفع الله درجته وروى في الجمع بين الصحيحين عن ابن سلمة وجابر قالا كنا في جيش فاتانا رسول رسول الله
صلى الله عليه وآله وسلم قال انه قد اذن لكم ان تستمتعوا فاستمتعنا يعني متعة النساء وفيه في مسند عبد الله بن
مسعود قال كنا نغزو مع رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ليس معنا النساء فقلنا الا نستخصي فنهانا عن ذلك ثم رخص
لنا ان ننكح المرأة بالثوب الى اجل ثم قرأ عبد الله يا ايها الذين آمنوا لا تحرموا طيبات ما احل الله لكم وروى الحميدي في الجمع
بين الصحيحين في مسند ابي موسى الاشعري عن ابراهيم بن ابي موسى ان اباه كان يفتي بالمتعة فقال له رجل رويدك بعض فتياك فانك
لا تدري ما احدث امير المؤمنين في النسك فلقيه بعد ذلك فسأله فقال عمر قد علمت ان النبي صلى الله عليه وآله وسلم فعله
ولكن كرهت ان يظلوا معرسين بهن في الاراك ثم يروحوا في الحج تقطر رؤوسهم وفي الجمع بين الصحيحين للحميدي في مسند عمران بن
الحصين في متعة الحج وقد تقدم لعمران بن الحصين حديث في متعة النساء ايضا قال انزلت آية المتعة في كتاب الله
وفعلناها مع رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ولم ينزل قرآن بحرمتها ولم ينه عنها حتى مات قال رجل برأيه ما شاء قال
البخاري ومسلم في صحيحهما انه عمر وهذا تصريح بان عمر قد غير شرع الله تعالى وشرع تعنيفا للمتمتعين مع [illegible] قال الله
تعالى ولا تحرموا ما انزل الله [illegible] ولو كانت هذه الروايات صحيحة عندهم فقد ارتكب عمر كبيرة وان كانت كاذبة فكيف
يجعلونها من الصحاح انتهى **قال** الناصب خفضه الله اقول قد سبق ان متعة النساء كانت على عهد رسول الله صلى الله
عليه وآله وسلم ثم نسخت واختلف في انه تقرر الامر على الحرمة او الاباحة والنص يقتضي الحرمة كما ذكرنا واكثر العلماء على انه
وبعض الصحابة كانوا يقولون بالاباحة ولكن الاكثرون تابعوا رأي عمر واليه ذهب الائمة الاربعة وسائر اهل الحديث ومن
من الصحابة على عمر انه لم يبلغه ان الامر تقرر على الحرمة فاي ذنب يتصور فيه لعمر حتى يقول انه فعل كبيرة نعوذ بالله من هذا
ثم ما ذكره في متعة الحج فقد ذكرنا ان عمر نهى عنه وانه نوع من المتعة لان الامام المجتهد ان يختار طريقا من طرق المتعددة التي
جوزها الشرع فان الحج ينعقد بثلاثة طرق بالافراد والقران والتمتع فكان لعمر ان يختار القران والافراد وينهى عن المتعة
رأيا منه [illegible] كونه جائزا فان المباح قد يصير منهيا عنه لتضمنه امرا مكروها واما الامام الذي نهى عنه وبعض
عمر سمع من رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم النهي عن المتعة فعل بما سمع هو بنفسه لان الدليل عنده يقتضي [illegible]
نعده من الكبائر هذا الرجل [illegible] وما اساء الادب انتهى **اقول** قد مر انه اضطرب كلام الجمهور ورواياتهم في نسخ متعة
ان الاصل عدم النسخ سيما [illegible] نقل من [illegible] سابقا وقد بينا ذلك سابقا بما لا مزيد عليه فليراجعه [illegible]

[illegible]

الذي يتعلق بالمولى عمر فنبيه ان هذه التابعية انما كان على حذو تابعيتهم له في بدعة التراويح والاذان والطلاق والعول ونظائرها
مما ابتدعه ولاجل انه كان فظا غليظا مهيبا اتفقوا او سكتوا عن مخالفته في القول كما روي عن ابن عباس في العول واما ما ذكره
من ان من اعترض من الصحابة على عمر فانه لم يبلغه ان الامر تقرر على الحرمة مردود بانه لا يمكن عادة ان يخفى مثل هذا الامر
المهم العام البلوى على جماعة من اكابر الصحابة في برهة من زمان النبي صلى الله عليه وآله وسلم وسنين من زمن خلافة
ابي بكر وعمر ولو كان منع عمر عن ذلك لاجل انه بلغ اليه ان امر النبي صلى الله عليه وآله وسلم تقرر على الحرمة لكان ينبغي
ان يعبر عن ذلك بعبارة مصرحة في انه هو الناقل لا المعاقب بل قال نهى عنهما النبي صلى الله عليه وآله وسلم في آخر عهده او
نحو ذلك مما يدل على ان الناهي هو النبي صلى الله عليه وآله وسلم مع ان هذه الاساليب اقوى في المنع والزجر كما لا يخفى فظهر ان
الريب العظيم قد وقع في ذلك عن عمر وان ما ذكره الناصب في توجيه ذلك عذر اشد من الذنب واما ما ذكره في الاعتذار
عن منع عمر عن متعة الحج من ان للامام المجتهد ان يختار طريقة من الطرق المتعددة التي جوزها الشريعة انما يتقدر بتسليم
اجتهاده مع وجود النص ولو سلم انما يسلم له ان يختار طريقة من الطرق المتعددة في الشريعة لاجل العمل والفتوى بانه احب وافضل
واما المنع والنهي عن بعض تلك الطرق الثابتة في الشريعة تحاشيا وكلا ان يكون له ذلك وكيف يسوغ ذو عقل ودين ان يجوز
لغير الله تعالى التشريع بمثل ذلك وان يصير المجتهد محرما لما احله الله تعالى ومن دون نص عنده من نبيه صلى الله
عليه وآله واما ما ذكره من ان المباح قد يصير منهيا عنه لمصلحة لكن بنص من الله ورسوله لا بمجرد راي المجتهد واستحسانه
عن هوى نفسه واما ما ذكره من احتمال ان عمر سمع عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم شيئا في المتعة اراد العمل به
ثم جعل المتعة فسلم لكن انكره عمر وان اراد احتمال انه سمع حرمتهما فهو مناف لنسبة التحريم الى نفسه دون النبي صلى الله
عليه وآله كما عرفت فلا سبيل الى هذا الاحتمال العليل ونعم التاويل ليل البليل كما قيل والله الهادي الى سواء السبيل **قال**
المصنف رفع الله درجته وروى مسلم في صحيحه باسناده الى ابي موسى الاشعري قال دخل عمر بن الخطاب على حفصة واسماء عندها
فقال حين راى اسماء من هذه قالت اسماء بنت عميس قال عمر الحبشية هذه البحرية قالت اسماء نعم فقال عمر سبقناكم بالهجرة فنحن احق
برسول الله صلى الله عليه وآله وسلم منكم فغضبت وقالت كذبت يا عمر كلا والله كنتم مع رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم
يطعم جائعكم ويعظ جاهلكم وكنا في دار او ارض البعداء البغضاء في الحبشة وذلك في الله وفي رسوله وايم الله لا اطعم طعاما
ولا اشرب شرابا حتى اذكر ما قلت لرسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ونحن كنا نؤذى ونخاف وسأذكر ذلك لرسول الله
صلى الله عليه وآله واسأله فوالله ما اكذب ولا ازيغ ولا ازيد على ذلك قالت فلما جاء رسول الله صلى الله عليه وآله قالت
يا نبي الله ان عمر قال كذا وكذا فقال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ليس باحق بي منكم وله ولاصحابه هجرة ولكم انتم اهل السفينة
هجرتان وهذا نص من النبي صلى الله عليه وآله في تفضيلها وتفضيل الهجرة على المهاجرين وان الاحق برسول الله صلى الله عليه وآله وسلم منه
ليس اهلا للخلافة فلا يكون اماما انتهى **قال** الناصب خفضه الله اقول هذا الفضل انما ذكر فيه امور الحبشية بدرا عليهم
وهو مطلق الاخبار وان المراد بقول النبي صلى الله عليه وآله ليس باحق بي منكم تفضيل اهل الهجرتين على اهل الهجرة الواحدة لا تفضيل
بعضهم على كل من له الهجرة معرفة ثم الاستدلال بان المراة كانت احق برسول الله صلى الله عليه وآله ولم يكن له الخلافة فلا
يكون له من الخلافة شيء فان الاحقية بمعنى الاكثرية للتقرب لاجل رسول الله صلى الله عليه وآله بالهجرتين لا نسبة لها بالخلافة
اقول اثبات الاحقية ونفيها امر وقع في هذا الحديث على وجه العموم والتخصيص خلاف الاصل والاحقية بالنبي صلى الله
عليه وآله من ثمرات تفضيل اهل الهجرتين لا نفس تفضيل الهجرتين كما توهمه الناصب تبعا لامثاله فيلزم منه تفضيل اسماء وامثالها
في القرب برسول الله صلى الله عليه وآله وسلم عنه لزوما مستمرا كما ادعاه المصنف وكذا الكلام في قوله ان الاحقية بمعنى الاكثرية
لاجل رسول الله صلى الله عليه وآله اذ كون الاحقية المذكورة في الحديث من جهة الاكثرية التقرب ونحوه لا ينافي
ما فهمه الناصب وكل ذلك ظاهر لا يخفى **قال** المصنف رفع الله درجته وروى ابن عبد ربه في كتاب العقد في حديث

استعمل عمر بن الخطاب لعمرو بن العاص في بعض ولاياته فقال عمرو بن العاص قبح الله زمانا عمل فيه عمرو بن العاص لعمر بن الخطاب و
الله انّي لاعرف الخطاب يحمل على راسه حزمة من حطب وعلى ابنه مثلها وما منهما الا في نمرة لا تبلغ رسغيه وهذا يدل على انحطاط مرتبته
ومنزلة ابيه عند عمرو بن العاص فكيف استجاز وترك بنو هاشم وهم ملوك الجاهلية والاسلام انتهى **قال** الناصب خفضه الله
اقول قد علم الناس ان عمر كان من اشراف قريش من اولاد عدي بن لوي وكانت امه مخزومية من بنات اكابر قريش ولو صح هذا
كان كما تفتري على علي بن ابي طالب عليه السلام فهو بعد مشاهدة الطعن على الخلفاء ثم ان العرب كانوا يعيبون ويذكرون ما فيهم من
على دعائم وان عمر وان فرضنا صحته فهي من الدلائل على انه اخذ الخلافة من جهة استحقاق الاسلام والتفضيل فيه لا من جهة النسب
والحسب وهذا هو المدح انتهى **اقول** لو كفى في شرف الرجل على الاطلاق انتهاء النسب الى الشريف فبعيد من ان يكون
كل واحد من احاد الناس في زماننا سيما اولاد اليهود المنتمين الى بني اسرائيل من الاشراف ومما يشرف كل احد وان لم
عقبهم ونساؤهم عن ان تكلّب رذيل الاكتساب ولا شرف للجد لولد الخطاب وانما ما ذكره من ان امه كانت مخزومية فهو
كلام ابن شهر اشوب ذكرناه في المجلس الحادي عشر من كتاب مجالس المؤمنين وانما ما ذكره من ان طعن عمرو بن العاص على عمر
على علي بن ابي طالب عليه السلام كذب وافتراء لان عمرو بن العاص مع عصيانه لعلي وموافقته لمعوية في لعن علي عليه السلام لم يتعرض
في حسب علي عليه السلام وجلالة قدره بل مدحه باشعار مشهورة من جملتها قوله **شعر** هو النبأ العظيم وفلك نوح وباب
الله وانقطع الخطاب ⁂ واما قوله وان فرضنا صحته فهو من الدلائل على انه اخذ الخلافة من جهة الاسلام لا من جهة النسب والحسب ففيه
انه يدل على ذلك لو لم يقع ما اشتهر من قول ابي بكر ان قريشا اجمعوا على اخذ الخلافة فلا ينبغي لعلي عليه السلام ما لم يجمعوا ولا على نصيب [illegible]
من اذل قريش واذلهم قبيلة كما نطق به ابو سفيان واعترف به الناصب ايضا سابقا فتذكر **قال** المصنف رفع الله درجته و
خرج عمر بن الخطاب يده على العلاء بن الجارود فلقيته امراة من قريش فقالت يا عمر قف فوقف لها فقالت كنا نعرفك مرة عميرا ثم صرت
من بعد عمير عمر ثم صرت من بعد عمر امير المؤمنين فاتق الله يا ابن الخطاب وانظر في امور الناس فانه من خاف الوعيد قرب عليه البعيد و
من خاف الموت خشي من الفوت انتهى **قال** الناصب خفضه الله اقول ان صح هذا دل على فضيلة من فضائل عمر وانه كان يقبل نصح
الضعفاء ويحتمل اذاهم ويسمع منهم النصيحة ولا طعن فيه انتهى **اقول** قد صح هذا وقد دل على ما دل عليه ما روي عن ابن العاص
قبل ذلك من اشتهار عمر بالدناءة وعدم اشتغاله في امور الجاهلية الا على حمل حزمة حطب للاذخر ولو كان من تنعم ابيه المعظم لاجاب عمر بن
جميل الخطاب ولا نجح لاحد من معه من الاصحاب وحيث لم ينقل منه شيء فهذا الباب على انه خلا من جميل الكلام [illegible]
والله اعلم بالصواب **قال** المصنف رفع الله درجته وقد روى ابو المنذر هشام بن محمد بن السائب الكلبي وهو من رجال السنة
في كتاب المثالب قال كانت صهاك امة حبشية لهاشم بن عبد مناف فوقع عليها نفيل بن هاشم ثم وقع عليها عبد العزى
بن رياح فجاءت بنفيل جد عمر بن الخطاب [illegible] الشيعة [illegible]
[illegible] وهذا من جملة [illegible] الانصاف فان الشيعة [illegible] يقولون انه اخذ الامامة من حق امير المؤمنين وغصبه
[illegible] قد تكلم منه ما ترى [illegible] ذم الشيعة انتهى **قال** الناصب خفضه الله اقول الكلبي كتب كتاب المثالب
فيه مثالب العرب [illegible] بعضهم بعضا من القدح في الانساب ولا صحة له ولا دليل عليه [illegible]
الشيعة بل رووا من مثالب العرب [illegible] انكحة الجاهلية على ما ذكره ارباب التواريخ على اربعة [illegible] منها ان يقع جماعة على امرأة
[illegible] فاذا ولد منها [illegible] القائف [illegible] وربما كان هذا من انكحة الجاهلية وما ذكره الشيعة [illegible]
ولا يقدحون فيه بشيء اخر فكل هذا الكتاب يدل على كذبه فهذا الكلام [illegible] رسول الله صلى الله عليه و
[illegible] اصحابه [illegible] انتهى **اقول** ما ذكره [illegible]
[illegible]
[illegible]

حزمه [illegible]

عقبهم

عمر ابکون صح

دلائل عنادهم وانها من مناقب الخيار ومثالب الاشرار ثم من اين علم ان المصنف نقل جميع المثالب لغرض الطعن على الصحابة انه ورد في كتبهم
مع ان كلامه مشعر بخلاف ذلك ثم لا يجوز ان يكون غرضه من ايراد ذلك الطعن على اهل السنة بانهم يروون ويثبتون في كتبهم للخلفاء ثم
ما يلزم منه الطعن عليهم وبهذا يندفع ايضا ما ذكره من ان ذكر هذا الكتاب يدل على كذب المصنف في دعوى براءة الشيعة عن سب
وان يقولوا في شان الخلفاء الثلثة مثل هذه المثالب واما ما ذكره من انه وقع جماعة على امر يمكن ان يكون من الحمية الجاهلية فوقع في سب
اهل الجاهلية ناش عن غاية الجهل والعصبية اذ لو صح ما ذكره لما [illegible] في ايام الجاهلية وما سمي مثل ذلك بالمثالب وكيف
كلاهما وقع على امر [illegible] منه عليهم [illegible] من الحمية الجاهلية كون امرا واحدا [illegible] احد اشعر [illegible]
في نكاح جماعة من الناس [illegible] ما ذكره من ان الموعد [illegible] عند رسول الله صلى الله عليه وآله [illegible] من دار ابن الحسن عليه
[illegible] المواعدة ما دام [illegible] في الذنب [illegible] وبعد وفاته جعل الله مكانه [illegible] امير المؤمنين
عليه السلام ومن دلائل سوء عاقبته [illegible] اعراض عن [illegible] الى [illegible] وجعل [illegible] عدو
[illegible] الشيطان والذين [illegible] بغض امير المؤمنين في صحة الايمان [illegible] قوله عليه السلام المرء مع من احب
ان يحشر مع النبي والآل واحبابهم [illegible] عهد النبي صلى الله عليه وآله وسلم [illegible] على اعقابهم [illegible]
ما قيل **نظم** حشر [illegible] على [illegible] حشر [illegible] **قال** المصنف رفع الله درجته روى الحميدي في الجمع
بين الصحيحين قال ان عمر بن الخطاب [illegible] على المنبر [illegible] على [illegible] ذكر [illegible] الله تعالى
[illegible] فقال كل احد اعلم من عمر حتى [illegible] فلينظر العاقل المنصف هل يجوز لمن يصف
[illegible] الجهل وقلة المعرفة ان يجعل رئيسا على الجميع [illegible] على [illegible] انتهى **قال** الناصب خفضه الله
قد سبق ذكر هذا الكلام وجوابه [illegible] هذا الكلام المتواضع والعجب من هذا [illegible] الكلام انتهى **اقول** لا نكر [illegible]
[illegible] على الخصوص كونه [illegible] علي عليه السلام [illegible] في [illegible] هذه الاحكام الى الاستفادة منه عليه السلام
[illegible] الخلافة [illegible] **قال** المصنف رفع الله درجته [illegible] في الجمع بين الصحيحين [illegible]
ان عمر امر برجم امرأة ولدت لستة اشهر فذكر علي قوله تعالى وحمله وفصاله ثلثون شهرا مع قوله تعالى والوالدات يرضعن اولادهن
حولين كاملين فرجع عمر عن الامر برجمها [illegible] النفوس المحرمة [illegible] انتهى **قال**
الناصب خفضه الله اقول اما [illegible] وما [illegible] تكرار [illegible] ذكر [illegible] حكم [illegible] الكتاب [illegible] تعالى
[illegible] الحكم كيف [illegible] على [illegible] النفس المحرمة نعوذ بالله من [illegible] انتهى **اقول** لا نكر [illegible]
[illegible] على [illegible] بالاحكام [illegible] على [illegible] في النفوس المحرمة [illegible]
[illegible] على [illegible] لا يصلح للخلافة [illegible]
[illegible] كما [illegible] الناصب [illegible] الامامة والخلافة [illegible] كتاب الله [illegible]
[illegible] **قال** المصنف رفع الله درجته وروى احمد
بن حنبل في مسنده ان عمر بن الخطاب [illegible] برجم مجنونة فقال له علي عليه السلام [illegible] رسول الله صلى الله عليه
وآله يقول رفع القلم عن ثلثة عن النائم حتى يستيقظ وعن المجنون حتى يبرأ [illegible] وعن الطفل حتى يحتلم [illegible]
وذكر احمد بن حنبل عن سعيد بن المسيب قال كان عمر يتعوذ من معضلة ليس لها ابو الحسن يعني عليا عليه السلام انتهى **قال**
الناصب خفضه الله اقول قد سبق جواب هذا [illegible] من الاحكام [illegible] بالسنة [illegible]
[illegible] الخلفاء [illegible] من [illegible] على عليه السلام انتهى **اقول** قد مر [illegible] الجواب [illegible]
[illegible] الصواب واما قوله ان الخلفاء [illegible] من [illegible] خلفاء [illegible]
عند الله [illegible] النبي صلى الله عليه وآله وسلم من عترته المعصومين واهل بيته الطاهرين [illegible]

كما اعترف به ابن حجر في شرح البخاري ثم ابن ... وتوقع الاستمداد في ذلك عن عمر في هذه المسئلة مع ان الرواية صحيحة في انه استن بهما
برأيه السقيم تكلفه عمر الى الصراط المستقيم **قال** المصنف رفع الله درجته وفي الجمع بين الصحيحين للحميدي من عدة طرق
منها في مسند ابن عباس قال كان الطلاق على عهد رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وابي بكر وسنتين من خلافة عمر الثلث واحدة
فقال عمر بن الخطاب ان الناس قد استعجلوا في امر كانت لهم فيه اناة فلو امضيناه عليهم فامضاه عليهم ... المستقل العاقل هل يجوز
لعمر مخالفة الله ورسوله حيث جعلا الثلث واحدة فيجعلها هو ثلثا انتهى **قال** الناصب خفضه الله قول ابن عباس ...
غير واحدة قيل المراد بهم الطلاق السني والطلاق السني ان لا يوقع الثلث مرة واحدة وقد صدر عن عمر عن هذا ان الناس يستعجلون
في امر الطلاق ويطلقون الثلث دفعة واحدة وهذا هو الطلاق البدعي ولم يحكم بان الثلث لا يقع دفعة واحدة وان ...
حكم الواحدة ولا يفهم هذا من الحديث والحاصل انه يجعل الواحد في الحديث صفة الطلقة ونحن نجعلها صفة الدفعة ...
وكان الطلاق في عهد رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يقع الثلث دفعة واحدة وهو الطلاق البدعي وان الناس لم يكونوا يستعجلون
من هذه البدعة ويوقعون الثلث دفعة فنهى عمر عن هذه البدعة انتهى **أقول** لا اختفاء في انه اذا قال عمر ان الناس قد
استعجلوا وكان معناه على ما ذكره الناصب انهم يطلقون الثلث دفعة ثم قال امضيناه عليهم كان معناه بالضرورة رجع الضمير
المنفصل الى ما استعجلوا فيه امضاء الطلقات الثلثة دفعة واحدة عليهم بثلث طلقات لا امضاء الثلث واحدة ...
الطلاق السني كما لا وجه لقوله بل المراد بهم بالطلاق السني وهو ان لا يوقع الثلث مرة وكذا قوله لم يحكم بان الثلث لا يقع دفعة ...
ان قوله والطلاق السني ان لا يوقع الثلث مرة واحدة مخالف لما ذكره النووي في اول كتاب الطلاق من كتاب الروضة حيث قال
لم يزل العلماء يصفون الطلاق بالبدعة والسنة وفي معناهما اصطلاحان احدهما السني ما لا يحرم ايقاعه والبدعي ما يحرم وعلى
هذا فلا قسم سواهما والثاني وهو المشهور ان السني طلاق مدخول بها ليست بحامل ولا صغيرة ولا آيسة والبدعي طلاق ...
بها في حيض او نفاس او طهر جامعها فيه ولم يبين حملها ... في المذهب ...
وكذا من فسر معناهما من ان هذا الطلاق سني وبدعي وغيرهما انتهى وصرح بعد ذلك بتفصيل انه لا بدعة في جمع الطلقات الثلث
لكن الافضل تفريقهن على الاقراء او الاشهر ان لم يكن ذات اقراء ليتمكن من الرجعة او التجديد ان ندم انتهى فكيف يقول الناصب ان الطلاق
البدعي هو الطلاق الثلث دفعة واحدة وثالثا انه اراد بقوله وكان الطلاق في عهد رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يقع الثلث
دفعة واحدة وهذا هو الطلاق البدعي انهم كانوا يأتون بها دفعة واحدة وان لم يكونوا يعتبرونها الا واحدة فقد اعتبر ...
ولا منافاة بين الطلاق السني وبين ان يكون اثنان منها لغوا ... عن ذلك يقول بل المراد بهم بالطلاق السني
ان اراد انهم كانوا يطلقون الثلث دفعة واحدة ويعتبرونها ثلثا فلا نسلم ان هذا بدعة بل هو حرام صريح وان لم يكن ...
كما عرفت لكن يتوجه انه كيف جاز جريان هذا الحرام بين الامة في زمن النبي صلى الله عليه وآله وسلم وزمان ابي بكر ...
يمنعهم النبي صلى الله عليه وآله وسلم وزمان ابي بكر من غير ان يمنعهم النبي صلى الله عليه وآله وسلم وابو بكر ومن غير ان يشعروا
بالمنع وينتهوا واي حاجة ... بمنع عمر وهل هذه الا التخليط والتناقض ... الله تعالى لطلب السلامة فيها
وهل يحصل في كلامه من التخليط والتكليف الا الكلفة **قال** المصنف رفع الله درجته وروى الحميدي في الجمع بين
الصحيحين في مسند عمار بن ياسر قال ان رجلا اتى عمر فقال اني اجنبت فلم اجد ماء فقال لا تصل فقال عمار اما تذكر يا امير المؤمنين
اذ انا وانت في سرية فاجنبنا فلم نجد ماء فاما انت فلم تصل واما انا فتمعكت بالتراب وصليت فقال رسول الله صلى الله عليه
وآله وسلم انما يكفيك ان تضرب بيديك الارض ثم تنفخ ثم تمسح بهما وجهك وكفيك فقال عمر اتق الله يا عمار فقال ان شئت لم
احدث به فقال عمر نوليك ما توليت وهذا يدل على عدم معرفة عمر بظاهر الاحكام وقد ورد به القرآن في قوله تعالى فلم تجدوا
ماء فتيمموا في موضعين ومع ذلك فانه عاشر النبي صلى الله عليه وآله وسلم والصحابة مدة حيوة النبي صلى الله عليه وآله
ومدة ابي بكر ايضا وخفي عنه هذا الحكم الظاهر للعوام ولا يفرق العاقل بين هذا وبين من قال ... رسول الله صلى الله عليه

وسلم فتيمّما كما علّمك وقال الله تعالى ومن عنده علم الكتاب وغيرهما ... وقال سلوني عن طرق السماء فاني اخبر بها من
طرق الارض سلوني قبل ان تفقدوني والله لو ثنيت لي الوسادة لحكمت بين اهل التورية بتوريتهم وبين اهل الانجيل بانجيلهم وبين اهل
الزبور بزبورهم وبين اهل الفرقان بفرقانهم انتهى **قال** الناصب خفضه الله اقول ظاهر ان القرآن ليس فيه نص في كيفية تيمم الجنب
وهذا امر يعلم من السنة لان كيفية تيمم الجنب لا يفهم من النص وهذا يتعلق بما في الترتيب ويمكن ان النص يدل اجمالا على كيفية تيمم
الجنب لم يقع ... المتعلقة بالترتيب ويمكن ان يكون عمر قد فهم من الكتاب والسنة ما يدل على ترك الصلوة للجنب لعدم صريح
النص على هذا كما يعلم من التفاسير ويمكن ان يعرض نسيان الحكم ولا ندعي عصمته من الخطاء وما ذكر من علم امير المؤمنين
عليه السلام فلا نزاع لاحد فيه وكمال علمه لا يدل على جهل غيره انتهى **اقول** اكثر نصوص القرآن الواردة في تكليف الانام مهملة فيها
الكيفيات وبعض الكيفيات والشرائط والاحكام فان من ضروريات الدين الصلوات الخمس اليومية ولم يبين في القرآن عدد ركعاتها
وكيفية ادائها اصلا وانما تبين ذلك بالسنة المطهرة قولا وفعلا وهكذا الحال في التيمم الذي هو من ضروريات الدين لكونه بدلا
عن الوضوء والغسل اللذين هما من شرائط الصلوة فيتوجه الملامة على عمر بانه مع دعوى خلافته عن النبي صلى الله عليه
وآله وسلم لم يعلم في مدة عشرين سنة او اكثر هذا الحكم الذي عم به البلوى للانام وصار من ضروريات دين الاسلام مع كونه
بانه مسكه النبي صلى الله عليه وآله ... وفعله عند غيره من الصحابة الكرام في السفر والمقام ومن جملة ذلك ما سبق من النبي صلى الله
عليه وآله وسلم ... وما ذكره من انه يمكن ان عمر قد فهم من الكتاب والسنة ما يدل على ترك الصلوة
للجنب فغير مسموع لانه منكر ... نقول ان من امكن منه فهم مثل هذا المعنى الظاهر الفساد من الكتاب والسنة فو ... على
ذلك الجهل المركب المورث للملام عدة من السنين والعوام الذين هم كالانعام ... عليه في فتوى الاحكام والحلال والحرام وقمص
خلافة النبي صلى الله عليه وآله وسلم ويجوز مثل هذا الاجتهاد والاستنباط ... بعد ... الاجتهاد ...
عذرا ... واهل الجاهلية ... ان يقولوا ... من القرآن والسنة خلافا لما ظهر من النبي صلى الله عليه وآله
وسلم وقرره الصحابة الكرام ... القرآن ... على الجاهلين ... [illegible]
القرآن والسنة ترك الصلوة للجنب ... المذكورين ... [illegible]
وما ذكره من انه يمكن ان يعرض على عمر نسيان الحكم فمردود بان نسيان حكم ما هو في مرتبة ضروريات الدين بعد تكرره في مدة
عشرين من السنين لا يتصور الا من اختل ... وغلب عليه ... وتسلط عليه الاهواس فجعله سكنة المارستان
ومعالجته نفسه ... وما ذكره من علم امير المؤمنين ... [illegible]
انما ... لتذكر الجاهل ... بقوله تعالى هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون **قال** المصنف رفع الله
درجته وروى مسلم في صحيحه باسناده الى ... بن ربيعة قال عمر بن الخطاب ... رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم
... والله يا رسول الله ... احق به منهم ... [illegible]
... وهذه معارضة لرسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وهو العالم بمصالح العباد ومن ينسبه الى الخطاء انتهى **قال**
الناصب خفضه الله اقول قد عرفت شأن عمر عند رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم في الاحاديث ... [illegible]
... هذه الاشياء عند رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ... [illegible]
... جواب رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ... تصديق قول عمر حيث ... [illegible]
... هذا من ... [illegible]
من ... انتهى **اقول** ... [illegible]
... رسول الله صلى الله عليه ... [illegible]
... النبي صلى الله عليه وآله ... [illegible]

ملحق بالانعام
عليه الصلوة والسلام
... المارستان صح
... صح

الناصب فانه كان متوجها بسوء ادبه الى ذو الخويصرة الخارج عن استحقاق الذم والعقاب في خطابه للنبي صلى الله عليه وآله عند
قسمة اخرى بقوله اعدل فانك لا تعدل وكان يخشى النبي صلى الله عليه وآله وسلم عليه لما له الخطاب جرى وجاهر بسوء عند
النصاب **قال** المصنف رفع الله درجته وروى الحميدي في الجمع بين الصحيحين ان عمر لم يدر ما يصنع بشارب الخمر وروى انه بغير
سنة بينه فيه انتهى **قال** الناصب خفضه الله اقول ذكر العلماء ان حد الشارب للخمر لم يتعين في زمن رسول الله صلى الله
عليه وآله وكانوا اذا اتوا بشارب الخمر يضربونه بالنعال والجريد واطراف الثوب ثم بعد وفات رسول الله صلى الله عليه وآله
جمع ابو بكر من حضر ضرب شارب الخمر فقدروا باربعين جلدة فعملوا على ذلك وهذا كان بالاجتهاد وقد يجب على الامام فيه الحكم
لا بمحل الاجتهاد انتهى **اقول** ما ذكره من عدم تعيين حد الشارب في زمن رسول الله صلى الله عليه وآله مردود بما رواه ابن
حزم عن البخاري باسناده الى عمر بن الخطاب انه قال ان رجلا على عهد رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم كان اسمه عبد الله
وكان يلقب حمارا وكان يضحك رسول الله صلى الله عليه وآله وكان رسول الله صلى الله عليه وآله قد جلده في الشراب فاتي به
يوما فامر به فجلد فقال رجل من القوم اللهم العنه ما اكثر ما يؤتى به فقال النبي صلى الله عليه وآله [illegible] الحديث و
روى باسناده الى معوية عن رسول الله صلى الله عليه وآله انه قال من شرب الخمر فاجلدوه ثم اذا شرب فاجلدوه ثم
اذا شرب فاجلدوه ثم اذا شرب في الرابعة فذكر كلمة معناها فاقتلوه الحديث وروى في معناه حديث آخر باسناده الى
معوية وحكم بصحتهما ايضا فاي شيء يبقى بعد ذلك مجال ان يعتذر من جانب عمر مع حضوره لجلد النبي صلى الله عليه وآله شارب
الخمر بالجلد وروايته ذلك بانه لم يتعين حد الشرب في زمن رسول الله صلى الله عليه وآله فكان يريد عمر ان يعين ذلك
ثم كيف يعقل ان يقول النبي صلى الله عليه وآله في عدة من الاحاديث اجلدوه فاجلدوه ثم اجلدوه ومع هذا لا يسأل احد من الصحابة
عن كمية الجلد وتعيين الحد فظهر ان هذا العذر وامثاله مما اخترعها الناصب واصحابه صيانة لما اوجه عمر ودفعا للطعن عنه
لما تحمله من بعض العلماء ما افسد الدهر **قال** المصنف رفع الله درجته وفيه انه سأل ابا واقد ما كان يقرأ رسول الله صلى الله عليه وآله
في صلوة العيد وسأل ابو واقد الليثي ما كان يقرأ رسول الله صلى الله عليه وآله في الاضحى والفطر وهذا من قلة معرفته بالقرآن
التي هي في الصلوة الجهرية انتهى **قال** الناصب خفضه الله اقول قد كان عمر يسأل امثال هذا عن ابي واقد ليرى انه هل يوافقه فيما قرأ رسول الله
صلى الله عليه وآله ويمكن ان يكون نسي السورة فاراد ان يذكره ولا شك ان عمر حضر في الاعياد عند رسول الله صلى الله عليه وآله
في الصلوة والانسان يعرض النسيان او يريد زيادة التحقيق وامثال هذا لا يعد من المطاعن انتهى **اقول** ان استفهام عمر لما قرأه
ابو واقد في ذلك لا اقل من ان يدل على شكه وتردده فيه ولهذا لم يقل المصنف انه يدل على جهله بل قال يدل على قلة معرفته
من نوافل ولا يجاوز معرفة الامور بحيث يصدر عنه مثل هذا السؤال المذموم المدحور واما ما اعتذر به من انه يمكن ان يكون نسيا
لما فيه ان غاية ما يجوز عن الرجل الذي قام نفسه مقام الخلافة عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم نسيانه بعض آيات
السور الطويلة المقروة في مثل هاتين الصلوتين الواجبتين لا نسيان اسامي السور المقروة فيهما لم يسمع ذلك من عبد عربي
معيد ومن نشأ في جزيرة او مرتاد مسكين من الجبل **قال** المصنف رفع الله درجته وفي الجمع بين الصحيحين ان ابا موسى
استاذن على عمر بن الخطاب ثلثا ولم يؤذن له فانصرف فقال عمر ما حملك على ما صنعت قال كنا نؤمر بهذا فقال لتقيمن على هذا
بينة او لافعلن بك فشهد له ابو سعيد الخدري بذلك عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم فقال عمر خفي علي هذا من امر رسول
صلى الله عليه وآله الهاني عنه الصفق في الاسواق وهذا امر ظاهر يدري عند سكيت الخفي انتهى **قال** الناصب خفضه الله اقول
ان سنة رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم تفرق على سائر الاصحاب وكان كل عالم من الصحابة يستفيد دون بعض سنته واحواله
ابو موسى علم هذه السنة وعمر لم يعلم وكثير من هذه الاحكام كان يعلم بها بعض دون بعض وكانوا يذكرونه ويعلمونه من الجهل
ثم احكام الشرع فعدم علم عمر ببعض السنن لا يقدح في علمه بالكلية انتهى **اقول** الكلام في ان الناصب واصحابه يقولون ان عمر كان
وزير رسول الله صلى الله عليه وآله ملازما له لا يفارقه ويجالسه الاحيان وان النبي صلى الله عليه وآله وسلم كان يستشيره ويرجع

وتقليده وكثير فكيف يكن مع ذلك أن يخفى عليه استحباب طلب الإذن للدخول على الناس فضلاً عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم
كان أحق وأولى برعاية الآداب بالحضرة لأدب النسبة إليه واستمرارهم على ذلك عند الدخول عليه ومع الجهل بالسنن الذي يجوز تفرّق
عليه الأصحاب إنما هي ما يسأل عنها آحاد الجمهور دون السنن والآداب المتكررة في الأيام والشهور لكن ليس ذلك بعجيب من
عمر فقد علم من قصته مع أويس القرني رضي الله عنه على ما نقل شارح الجامع من كتاب تذكرة الأولياء وغيره أنه أنكر على عمر دعوى رؤية
النبي صلى الله عليه وآله وسلم وقال للملعون أرأيت جبهة النبي صلى الله عليه وآله وسلم ولئن رأيته صلى الله عليه وآله فقل
أن حاجبيه كانا متصلتين أو منفصلتين فعجز عمر عن الجواب **قال** المصنف رفع الله درجته وروى في الجمع بين الصحيحين
في مسند عمر بن الخطاب قال قال النبي صلى الله عليه وآله وسلم إذا قال المؤذن الله أكبر فقال أحدكم الله أكبر ثم قال
أشهد أن لا إله إلا الله قال أشهد أن لا إله إلا الله ثم قال أشهد أن محمداً رسول الله قال أشهد أن محمداً رسول الله ثم قال
حي على الصلوة قال حي على الصلوة ولا حول ولا قوة إلا بالله ثم قال حي على الفلاح قال حي على الفلاح لا حول ولا قوة إلا بالله
ثم قال الله أكبر قال الله أكبر ثم قال لا إله إلا الله قال لا إله إلا الله من قلبه دخل الجنة فهذه رواية عمر وزاد بعد موت النبي
صلى الله عليه وآله الصلوة خير من النوم وروى الحميدي في الجمع بين الصحيحين في حديث أبي محذورة سمرة بن معير أن النبي
علمه الأذان الله أكبر الله أكبر أشهد أن لا إله إلا الله أشهد أن لا إله إلا الله أشهد أن محمداً رسول الله أشهد أن محمداً رسول
الله حي على الصلوة مرتين حي على الفلاح مرتين الله أكبر لا إله إلا الله وقال الشافعي في كتاب الأم أكره في الأذان الصلوة خير
من النوم لأن أبا محذورة لم يذكره انتهى **قال** الناصب خفضه الله أقول روى مسلم في صحيحه وكذا النسائي والترمذي في
صحيحهما عن أبي محذورة قال قلت يا رسول الله علمني سنة الأذان فذكر الأذان وقال بعد قوله حي على الفلاح فإن كان صلوة الصبح
قلت الصلوة خير من النوم الصلوة خير من النوم الله أكبر الله أكبر لا إله إلا الله وعن بلال قال قال رسول الله صلى الله عليه
لا تثويب في شيء من الصلوة إلا في صلوة الفجر هكذا في المصابيح وهو يقول إن التثويب من زيادة عمر ثم يفتري على الشافعي أنه ذكر
في الأم أن أبا محذورة لم يذكر التثويب والحال أن مذهب الشافعي أن التثويب في صلوة الصبح سنة عن رسول الله صلى الله عليه
وسلم لا اختلاف لأحد فيه من أصحابه وهو أعلم من أصحاب الشافعي بمذهبه وهذا أجهل من جهالاته انتهى **أقول** ظاهر أنه لا يخفى
عند الناصب وغيره من أصحاب الشافعي توقف على رواية تطعن فيها الشافعي فلا يبعد أنهم لا يكونوا تلك الرواية ويعتمدوها
مع ما علم من حال تلك الصحاح وما أنكره على المصنف في نقله عن الشافعي في الأم كراهة التثويب فمردود بما في كتب أبي حنيفة من
الدلالة على صحة ذلك النقل حيث قال والتثويب أن يقول في أذان الصبح بعد الحيعلتين الصلوة خير من النوم مرتين وهو
سنة على المذهب الذي قطع به الأكثرون وقيل القولان أن القديم الذي يطرق به أنه سنة والجديد ليس بسنة انتهى كلامه
ولو وجد كتاب الأم في عصرنا بالهند لصدقنا ما نقل مطابقاً بلا زيادة ونقصان وبهذا ظهر أن الأم قد وجد
على الشافعي وأن الناصب كذب في نفي الخلاف بين الشافعية في ذلك وأنه جاهل بمذهب إمامه ومذهب أصحابه أيضاً
قال المصنف رفع الله درجته روى الحميدي في مسند أبي موسى الأشعري قال قال أبو عامر بن أبي موسى قال لي عبد الله
بن عمر أتدري ما قال أبي لأبيك قال قلت لا قال أبي قال لأبيك يا أبا موسى هل يسرك أن إسلامنا مع رسول الله صلى الله
عليه وآله وهجرتنا معه وجهادنا معه وعملنا كله معه برد لنا وكل عمل عملنا بعده نجونا منه كفافاً رأساً برأس فقال أبي لا
والله لقد جاهدنا بعد رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وصلينا وصمنا وعملنا خيراً كثيراً وأسلم على أيدينا بشر كثير
وإنا لنرجو ذلك قال أبي لكني والذي نفس عمر بيده لوددت أن ذلك برد لنا وكل شيء عملناه بعد نجونا منه كفافاً رأساً برأس وفي
كتاب الجمع بين الصحيحين من مسند عبد الله بن عباس أنه لما طعن عمر بن الخطاب كان يتألم فقال ابن عباس ولا كل ذلك
فقال بعد كلام أما ما ترى من جزعي فهو من أجلك وأجل أصحابك والله لو أن لي طلاع الأرض ذهباً لافتديت به من عذاب الله
قبل أن أراه وهذا العمر في نهاية الاحتضار لم يتوقع منه ما يستوجب المؤاخذة في حق بعض الشيوخ ولئن ...

بدعة التثويب

الارض ذهبًا من عذاب الله لاجل ما جرى منه في حقهم انتهى **قال** الناصب خفضه الله اقول الشيخ على كل من يفهم الكلام ان هذا
من اعمال الصديقين حال الموت وانهم لا يرون اعمالهم في ذلك الوقت ويتواضعون عند الله تعالى ويعترفون بذنوبهم فان القدوم على
الله تعالى امر صعب ولا يجزم المؤمن بقبول اعماله سيما من يتصدى الخلافة والزعامة الكبرى فان امره صعب والخوف عليه زائد
من باب الاعتراف بالذنب عند الناس بل هو من باب التواضع عند الله تعالى ولا يعرف هذا الا الصديقون الخائفون انتهى
اقول فيه ان مكالمته مع ابي موسى لم يكن عند الموت وانما جرى جزعه عند ابن عباس وان كان عند الموت لكن لم يكن جزعه
عن خوف المؤاخذة على الاطلاق كما هو عادة الصديقين بل كان جزعه عما فعله من الجور والظلم والغصب بالنسبة الى بضعة الرسول وما
على وفاطمة عليهما السلام فلا يدل على انه اعتراف بذنب منجر بسجل سد رمقه بالنسبة الى اهل بيت رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم
قال المصنف رفع الله درجته وفي الجمع بين الصحيحين عن ابن عمر في رواية سالم عنه قال دخلت على حفصة ونوساتها تنطف فقالت
اعلمت ان اباك غير مستخلف قلت ما كان ليفعل قالت انه فاعل قال فحلفت ان اكلمه في ذلك فسكت حتى غدوت ولم اكلمه وكنت كانما
احمل بيميني جبلا حتى رجعت فدخلت عليه فسألني عن حال الناس وانا اخبره قال ثم قلت سمعت الناس يقولون مقالة فآليت
ان اقولها لك زعموا انك غير مستخلف انه لو كان لك راعي غنم او راعي ابل ثم جاءك وتركها لرأيت ان قد ضيع فرعاية الناس اشد قال
فوافقه قولي فوضع رأسه ساعة ثم رفعه الي فقال ان الله يحفظ دينه واني ان لا استخلف فان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم
لم يستخلف وان استخلف فان ابا بكر قد استخلف فقال فوالله ما هو الا ان ذكر رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وابا بكر علمت انه
وهذا يدل على اعتراف عبد الله بن عمر شاهد بهذا القول من ان المتولي لامور الناس اذا تركهم بغير وصية يكون قد ضيع امورهم وقد
شهد وعلى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم انه قبض ولم يستخلف وضيع الناس وان عمر وافق ابنه ثم عدل عنه **قال** الناصب
خفضه الله اقول هذه الاخبار تدل على ان ابن عمر كان يزعم ان ترك الاستخلاف تضييع وهذا من اجتهاده ونبهه عمر ان هذا الترك
ليس بالتضييع لان الله تعالى يتكفل حفظ دينه وليس امر الدين كامر الملك يحتاج الى حافظ الحوزة والتوصية بالخلافة الا ترى ان رسول
الله صلى الله عليه وآله وسلم لم يستخلف فهل ضيع امر امته وهل ظهر خلل وفساد في اصول الشرائع فالاستخلاف وعدم الاستخلاف
بالنسبة الى اهل الاسلام سيان ولان استخلف الخليفة السابق فذلك حسن لانه دل على اهل الاسلام بالتكفيل من الخليفة الذي
وان لم يستخلف فان اجماع المسلمين يقوم مقام الاستخلاف وهذا معنى قول عمر فان لم استخلف فان رسول الله صلى الله عليه وآله
لم يستخلف وان استخلف فابو بكر استخلف والمراد ان الاستخلاف وعدم الاستخلاف سيان بالنسبة الى حفظ اهل الاسلام فلا يجوز ان يكون
تركه الذكور دالا على التضييع انتهى **اقول** كفى للامامية موافقة ابن عمر معهم في ان ابيه فان ترك الاستخلاف تضييع لامر الامة سيما
الناصب لاصلاح ذلك التمحلات لا يلتفت اليها الا كودن اهل السنة فما ذكره الناصب من ان الله تعالى يتكفل بحفظ دينه فسلم لكن كفالته
على وجه يقتضيه عالم الاسباب ودار التكليف بشرائط واسباب منها تعيين النبي صلى الله عليه وآله والامام المنصوص ومعرفة الامام عند
من يصلح للنيابة فلم يكن ليستبعد لانهم لعلمهم يصلح لذلك وانما اختيار النبي صلى الله عليه وآله للشيء بسبب حسن الظن من غير
الوحي والاعلام من الله تعالى فقد يقع فيه ما يقع فضلا عن اختيار الامة الذين لا اطلاع لهم على بواطن الامور ويؤيد هذا ما نقل
عن نوادر الطبقة اللغوية انه شكى الى الوزير عبيد الله بن سليمان من الحال فقال ابن ... فلاستوى امرك ثم كتبت المرسول اليه
طول الفقر وذل الاسر ومعاداة الدهر واخفق سعيي وخابت طلبتي فقال عبيد الله انت اخترته فقال وما علي انما الوزير وقد اختار
وقد اختار موسى قومه سبعين رجلا فما كان فيهم رشيد واختار النبي صلى الله عليه وآله عبد الله بن ابي سرح كاتبا فرجع الى مكة
مرتدا واختار علي بن ابي طالب ابا موسى الاشعري حاكما له فحكم عليه ونظائر ذلك كثيرة واما ما ذكره من ان امر الدين ليس كامر الملك
يحتاج الى حافظ الحوزة فمردود بان امر الامة والخلافة ليست رياسة في امور الدين فقط كما يشعر به كلامه بل في امور الدنيا ايضا
لكونها نيابة عن النبي صلى الله عليه وآله كما صرح به شارح التجريد الجديد وغيره وايضا ما ذكره من الموافق وشرحه من ان الغرض
الاهم في الامامة اقامة الدين وحفظ حوزة الملة واما ما ذكره من ان النبي صلى الله عليه وآله وسلم لم يستخلف وما ضاع امر امته ...

يجوز ... سد رمق
صراح

الا بكر ... لم يكن ليعدل برسول الله صلى
عليه وآله وسلم صح

الحوزة ...

اخفق الحاجة ... كذا في ق
اسر ...
صراح
معاداة ...
صراح

بالخلف في اصول الشرايع ففيه بعد تسليم ان النبي صلى الله عليه وآله لم يستخلف ان امر اصل وقع فيه الخلل والفساد ولم لا
ذلك من وجوه منها انهم احتالوا البعض لاغراض في اخراجه من الاصول فنازعهم وابطالهم وصرحوا بانه من الفروع وتبعهم
بعض الجهال ومحبيهم بانه اشبه بالفروع من الاصول وكيف لا يكون رياسة الدين والدنيا خلافة عن الرسول صلى الله عليه وآله
من الاصول مع ما صح عن النبي صلى الله عليه وآله من انه قال من مات ولم يعرف امام زمانه مات ميتة جاهلية ومن
البين ان الجاهل بشيء من الفروع اذا مات لا يكون موته على الكفر والجاهلية وقد اشار الى ذلك القاضي البيضاوي في الحي
حيث قال في بحث الاخبار من كتاب المنهاج بان مسئلة الامامة من اعظم مسائل اصول الدين ويدل عليه ايضا ما قاله
الاشتروشني من الحنفية في كتابه المشهور بمنهج الفصول من تكفير من لا يقول بامامة ابي بكر وبالجملة فلو كان هذه المسئلة من
الفروع لكفى فيها ظن المجتهد او تقليد الغير فلا يكون سبيل الى تخطئة المجتهد الذي ظن بطلان خلافة ابي بكر فضلا عن تكفيره
والحال انهم قد فعلوا بل فعلهم بخلاف ذلك كما عرفت ومنها انهم جوزوا تفضيل المفضول فيها مع ما سبق من مخالفته العقل والنقل ومنها
انهم لم يشترطوا النص في الامامة بل الى اختيار الواحد والاثنين منهم وقد عرفت ما فيه على ان الخلل المحترز عنه في الدين لا يتيسر الا
بالخلل في الفروع المهمة ونظم امور الامة ايضا من جملة الخلل المحترز عنه في الدين وقد وقع بسبب الاختلاف في اصل الامامة لا
ذلك كله اما في الاصول فظاهر واما في الفروع فلما عرفت من جهل الخلفاء الثلاثة وخبطهم في الاحكام ولما استوضحت مباحث
الفقه من فضايح الفقهاء الاربعة السالكين سبيلهم وقد روى عن ابي ذر رضي الله عنه في جملة حديث طويل انه قال ايها الامة
قال ايتها الامة المتحيرة بعد نبيها اما لو قدمتم من قدم الله ورسوله واخرتم من اخره الله ورسوله لما عال ولي الله ولا طاش
سهم في سبيل الله ولا اختلفت الامة بعد نبيها الا كان علمها عند اهل بيت نبيه فذوقوا بما كسبتم وسيعلم الذين ظلموا اي منقلب
ينقلبون انتهى واما ما ذكره من ان اجماع المسلمين يقوم مقام الاستخلاف ففيه انه لا دليل من القرآن والسنة على ان الاجماع
يقوم مقام ذلك مع ان الاجماع لم ينعقد قط على احد من الخلفاء الثلثة كما مر بل ولا على الرابع لتخلف معوية ومن تابعه عن علي
عليه السلام ايضا كما لا يخفى **قال** المصنف رفع الله درجته ونقل ابن عبد ربه في كتاب العقد ان معوية قال لابن الحصين
اخبرني ما الذي شتت امر المسلمين وجماعتهم وفرق ملأهم وخالف بينهم فقال قتل عثمان قال ما صنعت شيئا قال فمسير علي
اليك قال ما صنعت شيئا قال ما عندي غير هذا يا امير المؤمنين فقال فانا اخبرك انه لم يشتت بين المسلمين ولا فرق اهواءهم
الا الشورى التي جعلها عمر في ستة نفر ثم فسر معوية ذلك في آخر الحديث فقال لم يكن من الستة رجل الا رجاها لنفسه
ورجاها له قومه وتطلعت الى ذلك انفسهم ولو ان عمر استخلف كما استخلف ابو بكر ما كان في ذلك اختلاف انتهى **قال**
الناصب خفضه الله اقول قد كان عمر يقول لا احمل امر الخلافة حيا وميتا وكان هذا من اتقائه لله تعالى وكان يخاف ان يستخلف
غير اهل فيكون وزر فعله في رقبته وايضا لم يجعل عمر الشورى لم يكن موجبا للفتنة لان الامر تقرر على عثمان ومضوا الى الدين
ولو صح قول معوية انهم كانوا يريدون الامر لانفسهم لم يخرجوا على عثمان حتى يكون موقع الفتنة من قبلهم بل نقول انما تشتت امر المسلمين
خروج الفئة الباغية بالاجتماع والقتال على علي عليه السلام وهو كان سلطان الحق ثم حدث ما حدث انتهى **اقول** وكان عمر رضا
وهذا التشويش البارد بالغ ولم يرض بتقرير الخلافة على ابي بكر حتى قال صاحب المواقف ان خلافة ابي بكر كانت بالاختيار
مع ان الشورى ايضا كانت شبه الخلافة خصوصا على ما اعتبر في ذلك من القيود اللازم منها عدم تصدي امر الخلافة عن
كما مر في كلام المصنف سابقا ولما لم تجعله شورى مشتركا بحسب الظاهر بين ستة لم يبق تعيين عثمان ان علية لبعض
العيان جملة كانوا يستغربون اختيار غير علي عليه السلام في الخلافة والعلماء الفتنة كما يرد بعد ذلك من بعض
وايضا قد مر انه لم يقبل بعض اهل الشورى على بعض الوجوه فان الشورى والحذر الى التشويش والنقصا وان استدلاله
على عدم كون الشورى موجبا للفتنة بان الامر تقرر على عثمان فمردود بان هذا لا يدفع احتمال كون الخروج على عثمان بعد ان
لاجل قضية الشورى وايضا ان طلحة والزبير انما بغوا لانفسهم وسعوا في نيل الخلافة والامارة على ما حسب

خلاف ل

عول اوز بما شئت وكره
مراد

الناس يوم [illegible] فلما هموا ان يخرجوا على عثمان ... ما كان بارداً بل اخرجوا عليه وحرضوا الناس في قتله ومنعوا الماء منه كما ذكره ابن قتيبة
في كتاب السياسة والامامة حيث قال وكان طلحة يحرض الفريقين جميعا على عثمان يعني اهل مصر واهل الكوفة وقال بعد
الحمل [illegible] انه منع من الماء وسيعثث به فبعث اليه بثلث قرب من الماء فكادت ان تصل اليه فقال طلحة ما انت وذا
بينهما وذلك كلام شديد وقول [illegible] لطلحة لعائشة قد بويع على فقال ما علي يستولي على [illegible] ليتنا لم ندخل المدينة ولعل [illegible]
سلطان ورجعت [illegible] عمرو بن العاص الى سعد بن ابي وقاص يسال عن قتل عثمان ومن قتله ومن تولى كبره فكتب سعد الى عمرو
عن قتل عثمان ومن قتله ومن تولى كبره واني اخبرك ان عثمان قتل بسيف سلته عائشة وصقله طلحة وسمه ابن ابي طالب [illegible]
فظهر ان الشورى [illegible] قتل عثمان وما بعده من البغي والعدوان فيكون وزر ذلك في رقبة عمر ومن [illegible]
امر **قال** المصنف رفع الله درجته وروى الحميدي في الجمع بين الصحيحين في مسند عمر بن الخطاب ان ابا بكر قال ذلك اليوم يعني
السقيفة ولم يعرف العرب هذا الامر الا لهذا الحي من قريش ثم قال عمر يوم الشورى بعد ذم كل واحد منهم لو كان سالم مولى
ابي حذيفة حيا لما تخالجني فيه الشكوك وبالاجماع ان سالما لم يكن قرشيا وقد ذكر الجاحظ في كتاب الفتيا هذه المناقضة
انتهى **قال** الناصب خفضه الله اقول الصحيح من الخبر ان عمر قال لو كان ابو عبيدة الجراح حيا لو [illegible] الشورى لانه رسول الله
سماه امين هذه الامة ما [illegible] من الرواية وان صح فقد [illegible] مذهبه ان القرشية ليست بشرط في الخلافة [illegible]
كثير من العلماء وايضا كلام عمر لا يدل على تولية الخلافة لانه قال لما تخالجني فيه شك لاستحقاقه لكن لا يكون التولية لعدم قرشيته
فلا مناقضة انتهى **اقول** قوله الصحيح سقيم لانه رد على الجمع بين الصحيحين والظاهر [illegible] فيه الصحيحين مع عدم [illegible]
من [illegible] انه لا اصل له [illegible] من جملة موضوعات الشورى [illegible] واما [illegible] من كون [illegible] عدم اشتراط
القرشية في الخلافة [illegible] من [illegible] عمر [illegible] الانصار [illegible]
في صلاحية الامارة [illegible] منا امير ومنكم امير [illegible] ابو بكر بدليل اشتراط القرشية
الخلافة فلم يكن ذلك [illegible] عمر [illegible] تفضيل ابي بكر [illegible] واختيار [illegible] قبل الجميع [illegible]
[illegible] الانصار [illegible] من قريش [illegible] ابو بكر [illegible] لا اصل له في كتاب ولا سنة [illegible]
[illegible] يوم الشورى عند تذكر سالم [illegible] وايضا كلام عمر لا يدل على تولية الخلافة [illegible]
[illegible] يوم الشورى [illegible] الخلافة وبعد [illegible] كل منهم ان سالما لو كان
حيا لما تخالجني فيه الشكوك والعيوب [illegible] انه كان مستحقا لتفويض الخلافة اليه بلا شورى ومن [illegible]
[illegible] تلك الرواية [illegible] الواحد بلا شورى حيث قال لو كان ابو عبيدة الجراح
[illegible] الشورى [illegible] **قال** المصنف رفع الله درجته وقد ذكر ابو المنذر هشام بن محمد بن السائب الكلبي من علماء
[illegible] من جملة [illegible] صعبة بنت الحضرمي كانت [illegible] ابي سفيان [illegible]
سفيان [illegible] عبيد الله بن عثمان بن عمرو بن كعب بن سعد بن تيم فجاءت بطلحة بن عبيد الله [illegible]
سفيان [illegible] عبيد الله [illegible] بعبيد الله [illegible] ابي سفيان [illegible] عبيد
[illegible] ابي سفيان [illegible] وقال ايضا ومن كان يلعب [illegible] عبيد الله ابو طلحة [illegible] مع [illegible]
[illegible] يلعب [illegible] عثمان فكان يضرب بالدف انتهى **قال** الناصب خفضه الله اقول [illegible]
في كتاب الموضوعات وكان من كبار الكذابين وهب بن وهب القاضي ومحمد بن السائب الكلبي ومحمد بن سعيد [illegible]
[illegible] واسحق بن نجيح الملطي وغياث بن ابرهيم النخعي و[illegible] بن سعيد الكوفي [illegible] محمد بن السائب [illegible]
وضاعين [illegible] هشام بن محمد وهذا [illegible] على اهل [illegible] ما ذكره ليس [illegible]
ولا اعتماد على [illegible] من صنف [illegible] وذكر فيه معايب الناس وليس فيه

ابن الجوزية وكلامنا في الدلايل العقلية والشرعية وهو ينقل الكلام من كتاب الصلحات والمثالب وهو يتضمن نسبة الفاحشة
الى اكابر الصحابة وجماعة الخلفاء والذين شهد رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم لهم بالجنة وقد صح هذا الحديث
ابن بابويه فيه وقد صحت ان ولد الزنا لا يدخل الجنة فيجب الحكم ببطلان ما رواه من كتاب المثالب وايضا ان هذا
الخبر تلبيس فيه قدح لان هذا الذي ذكره ان انكحة الجاهلية معتبرة ولا ينتفي به النسب فلا مثلبة انتهى اقول
قد صرح محققو اهل السنة بان ابن الجوزي قد تجاوز في طعنه كابن حبان وغيره حد الاعتدال حتى قال بعض من الف في هذا
الباب من الحنفية نعم انه فرط في الحكم بالوضع حتى تعقبه الفضلاء الكاملين فهو ضرر عظيم على القاصرين وقال
جلال الدين السيوطي قد اكثر ابن الجوزي في الموضوعات من اخراج الضعيف بل من الحسان ومن الصحاح كما نبه عليه الحفاظ
منهم ابن الصلاح انتهى وايضا من عادة اهل السنة انهم اذا راوا واحدا من علماء الشيعة قد اظهر وامر ورد روايات اهل
السنة ما يوجب خلاف اصولهم ولا يمكنهم التفصي عنه بادروا الى الحكم باخراجه من اهل السنة ان كان منهم والا الى الحكم
على انفسهم بالضعف والوضع وان كان كتبهم ومؤلفاتهم مشحونة بالنقل عنه وهكذا حال الكلبي فان كتب القوم سيما التفاسير
مملوة من رواياته واذا راوا ان الله انطق لسانه في بعض المواضع بما يصير حجة لاهل الحق من الشيعة طعنوه بالكذب في
الكلام ذلك ينفيرهم في موضع آخر وبالجملة يكفي للامامية هيهنا اعتماد اسلاف اهل السنة على روايات الكلبي والثنا
عليها في التفاسير والسير وطعن متاخريهم عليه محمول على ما ذكرنا مثل خبير وكم من ثقة منهم مامون عندهم قد
تركوه ونسبوه الى الوضع او الضعف لاستدلال الخصم بروايته وكم من كتاب انكروا نسبته اليهم او غلطوه وحرفوه
اذا احتجت الشيعة عليهم بما فيه وما ذكره من ان الكلبي لا يعرف اسم الكلبي وحسب ان اسمه هشام مردود بان هذا الكلبي
هو النسابة الذي له اسماء مختلفة ونعوت متعددة وقد ذكره السخاوي في شرح الرسالة المنظومة للجزري في اصول الحديث
حيث قال في باب من له اسماء مختلفة ونعوت متعددة ان من امثلته محمد بن السائب الكلبي المفسر هو ابو النضر الذي روى
عنه ابن اسحق وهو حماد بن السائب الذي روى عنه ابو اسامة وهو ابو سعيد الذي روى عنه عطية العوفي موهما انه الخدري
وهو ابو هشام الذي روى عنه القاسم بن الوليد انتهى فمع هذا الاختلاف الواقع عند اهل السنة جاز ان يكون الناصب
عند الفضل اسمه وتحته ما ذكره ولقد علم من السخاوي ان الكلبي مفسر ثقة عندهم حيث ذكر ان جمعا كثيرا من ائمتهم
رووا عنه فتامل واما ما ذكره من ان ذلك نشر للفاحشة فقد مر ان ليس مرادهم من ذلك نشر الفاحشة بل تشهير
الفساق والفواحش مع امثالهم وتحذير الناس عن اذعانهم وطعنهم فضائحهم كما هو شان علماء الرجال في ذكر كل من تشهر
بالجرح وعين على احوالهم واما ما ذكره من انه لا اعتماد على نقل صاحب المثالب ان اراد به عدم الاعتماد عليه من حيث نقله الكتاب
فقد علمت ان هذا لعمل احد اعيان من كتب الرجال وان اراد عدم الاعتماد عليه نظرا الى قدح ابن الجوزي فيه فقد مر
ما فيه وان اراد به ما يدل عليه كلامه من اشتمال كل تصنيف على الغث والسمين فهو مشترك بين الكل ولا يدل على
تمام الكلبي مع انتقاله ما عنده بكتابي الصحاح اللذين لا يوجد عنده فيهما معنى سوى السمين وسلم فان ابن علمان
النقل المذكور بخصوصه غث ضعيف ولم لا يجوز ان يكون سمينا وغيره غثا منهيا واما ما ذكره من انه لا دليل
ولا حجة في اخبار كتب المثالب فغير مسلم بل انها من اخبار الآحاد اذا كانت حجة بحجية سائر اخبار الآحاد الخوارج والمغازي والسير
الا اذا علم خلافه بدليل اصح فلا يلتفت حينئذ اليه واما ما ذكره من ان كلامنا في الدلايل العقلية والشرعية فمردود بان
العلوم الشرعية قد يستمد من اخبار الناس وعاداتهم ومتعارفاتهم وهي من هذه الجهة يكون شرعيا اذ لا نعني من الشرعي الا
المنسوب الى الشرع ويكفي في حصول هذه النسبة اعتبار الشرع اياه ولعلك تقول المراد به انه ليس دليلا عقليا ولا شرعيا
يثبت به الزنا شرعا لانه خبر واحد واثبات الزنا يحتاج الى شهود اربعة كما تقرر في اصول الفقه فنقول قد مر ان لم يرد
ان يثبت به الزنا الحقيقي بكيفية احضار الشهود الاربعة على وجه الرمي عند القاضي بل قصد به مجرد الطعن والطعن والذكر

من الانكحة الجاهلية وقدح م

ادغال فساد و تباهی در آوردن در کاری هراه

فعد عیال ... هراه

مهانه ... هراه

يحصل خبر الآحاد كون مواضع الجرح والتعديل واما ما ذكره من قبح نسبة الفاحشة الى الصحابة احد واشنع من
فهذا انما هو بسبب حسن ظنه بهم والا فهم ليسوا كما يزعم الناصب ويرى طايفة من انهم لم يكونوا معهد بعبد او نفى
اعقابهم فهو غير بسبب المولد او الخرى واما ما ذكره من شهادة رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم لهم بالجنة
فاشهر الروايات عندهم في ذلك واعمها حديث بشارة العشرة الى الجنة وهو مردود من وجوه عديدة اما اولا
فلانه قد رواه الترمذي عن عبد الرحمن بن عوف ورواه ابن ماجة عن سعيد بن زيد كما صرح به في المشكوة وكل منهما
يزعم نفسه احدا من العشرة فلا بد لدفع التهمة عنهما من دليل واما ثانيا فلان عثمان في زعمهم ايضا من العشرة ويوم ورد
الحديث لما اشترك في دمه طلحة والزبير واكثر المهاجرين والانصار كما مر وبالجملة بعيد منهم ان يستحلوا قتل من بشر
او يرضوا بقتلهم واما ثالثا فلانه لو صح لاحتج به عثمان على الصحابة غير مرة يوم الدار ولقال ان رسول الله صلى الله عليه
وآله قال اني من اهل الجنة واهل الجنة لا يفعلون شيئا من الظلم فيكون حربكم علي والزامكم لي بخلع نفسي عن
الخلافة واما رابعا فلانه يلزم ان يكون كلا من علي والخارجين عليه من طلحة والزبير في الجنة مع ما علم قطعا ان احد
من الطرفين يخطئ خصمه ويقتله واما خامسا فلان امير المؤمنين علي عليه السلام كذب الزبير في هذا الخبر فانه لما احتج الزبير يوم
الجمل انه من العشرة المبشرة بالجنة قال له امير المؤمنين علي عليه السلام من هؤلاء العشرة فعد الزبير تسعة وهم ابو بكر وعمر وعثمان
وطلحة والزبير وسعد بن وقاص وسعيد بن زيد وعبد الرحمن بن عوف وابو عبيدة الجراح فقال له علي عليه السلام عددت
تسعة فعد مرة ثانية ولم يتجاوز التسعة ثم اعاد علي عليه السلام عليه فقال ما عددت الا تسعة فعد مرة ثالثة عشرة
بكمالها وعد فيهم عليا عليه السلام فقال له علي عليه السلام انك سمعت عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم اني من اهل الجنة
فقال الزبير بلى فقال له علي عليه السلام ها انا اشهد اني سمعت من رسول الله صلى الله عليه وآله انك من اهل النار و
اما سادسا فلما مر في فضايح الاول من تردد عمر وسؤاله عن حذيفة بقوله هل ذكرني رسول الله صلى الله عليه وآله
في المنافقين فانه لو كان هذا الحديث صحيحا لاطمأن به قلب عمر ولما احتاج الى تفضيح نفسه بذلك السؤال واما سابعا
فلان ابا بكر ندم حال النزع على حال احراق فجاءة السلمي ولا وجه لندامة اهل الجنة عما فعلوه في الدنيا او نقول ان كان
ابو بكر على الحق فلا وجه لندامة اهل الجنة عن فعل الحق وان كان على الباطل لزم ان لا يكون من اهل الجنة ولا اقل من
واما ثامنا فلندامته ايضا على كشف بيت فاطمة عليها السلام كما مر والتقرير ايضا ما مر واما تاسعا فلما روي من
اظهار عمر ايضا الندامة عن الخلافة وقدم لزوم سد الاقالة فهذه وجوه تسعة ضلالة مستبشرة لعشرة اهل
روح تسعة من العشرة المبشرة فليقسموها بينهم على تفاوت درجاتهم في الجنة ويتمنوا ان يكونوا قدما
الجنة ... وليضحكوا قليلا وليبكوا كثيرا واما ما ذكره آخرا من ان ولد الزنا لا يدخل الجنة فلا يبعد حتى
يزيد الناصب بدخوله في الجنة لانه قد صحح انكحة الجاهلية كلها ونفى وجود الزنا عن الدنيا فلا بد مما ذكره
ان القبلين انكحة اهل الاسلام انما هي ... وزنا ولا ... على هؤلاء الصحابة في نفس الامر فليلهم الناصب ...
اليه فانه قد صحح انساب خلفائه مما لا مزيد عليه **قال** المصنف رفع الله درجته وروى البلاذري انه لما قتل الحسين
عليه السلام كتب عبد الله بن عمر الى يزيد بن معوية اما بعد فقد عظمت الرزية وجلت المصيبة وحدث في الاسلام حدث
عظيم ولا يوم كيوم الحسين عليه السلام فكتب اليه يزيد اما بعد يا احمق فاننا جئنا الى بيوت منجدة وفرش ممهدة ووسائد
منضدة فقاتلنا عنها فان يكن الحق لنا فعن حقنا قاتلنا وان كان الحق لغيرنا فابوك اول من سن هذا وابتز واستاثر بالحق على اهله
انتهى **قال** الناصب خفضه الله اقول انظر الى هذا الرجل بلغ حدا استدل بكلام يزيد حين عزى عليه في قتل الحسين
واستحسن كلامه واستشهد به لانه تكلم بما يوافق مذهبه ولو انه شتم ابا بكر وعمر كان ابن المطهر يحتج به
وقت دليل في كلام ... المنكوس ... وفي هذا المقام ينبغي ان ... على ابن عمر حيث ... السلام

أقول كلام يزيد عليه اللعنة صادر عن يزيد وجهه على عمر وشهادته عليه مسموعة لا تتمشى إلا ممن... ومن جملة ما كان بعدهم عليهم السلام وصحت الأخبار والآثار المروية في هذا الباب بأنه لا ينقض ولا يزيد ما ذكره يزيد فهل أدل دليل من ذلك وهل من يزيد بما قاله ولولا أنه شتم أبا بكر وعمر كان ابن المطهر يحمل عليه دم الحسين عليه السلام بمنعه إياه الناصب قد نقل عن ابن ... شنقيد ذلك القول أبا بكر وعمر وعثمان جميعا بل جعلهم مثل ... من خلق الله تعالى وأما دم الحسين عليه السلام فلا يوجب عند ابن المطهر قتل أفضل الناس جميعا ... وقتل الناس من أجلاف العرب العادمين ... بشتمهم وطلاهم وخروج من بيعة ... حين بعث هذه الرزية ... في ... والشام ... من أهل ... الشام في دار قتل ابن عمر ... المتأخرين ... ذلك عليه لعنة الله ... إن ... بذلك خوفا على نفسه لا أمية ... وجعل الحسين عليهم يزيد كان يبعد قتل كل من الحسين عليه السلام وابن عمر فأراد ابن عمر أن يخوف ... الناس حتى لا يجترئ بعد ذلك ... فاعله يزيد بما ذكره وقد علم الخصم مقصود ابن عمر ... وأشعر من عداوته لأمير المؤمنين عليه السلام ... غير ذلك فضلا أن يكون معذورا عند الناصب وأصحابه **قال** المصنف رفع الله درجته وروى الواقدي وغيره من نقلة الأخبار عندهم وذكروه في أخبارهم الصحيحة أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم لما فتح خيبر اصطفى لنفسه قرى من قرى اليهود فنزل جبرئيل عليه السلام بهذه الآية وآت ذا القربى حقه فقال محمد صلى الله عليه وآله وسلم ومن ذو القربى وما حقه قال فاطمة تدفع إليها فدك والعوالي فاستغلتهما حتى توفي أبوها عليه السلام فلما بويع أبو بكر منعها فكلمته في ردها عليها وقالت إنها لي وإن أبي دفعها إلي فقال أبو بكر فلا أمنعك ما دفع إليك أبوك فأراد أن يكتب لها كتابا فاستوقفه عمر بن الخطاب وقال إنها امرأة فطالبها بالبينة على ما ادعت فأمرها أبو بكر فجاءت بأم أيمن وأسماء بنت عميس مع علي عليه السلام فشهدوا بذلك فكتب لها أبو بكر فبلغ ذلك عمر فأخذ الصحيفة فمحاها فحلفت أن لا تكلمهما وماتت ساخطة عليهما ... ولم يزل ... الفقهاء ... حتى ردها على العلويين من ولدها وردها عليهم وذكر أبو هلال العسكري في كتاب أخبار الأوائل أن أول من رد فدك على ورثة فاطمة عليها السلام عمر بن عبد العزيز وكان معاوية أقطعها مروان بن الحكم وعمرو بن عثمان ويزيد ابنه أثلاثا ثم غصبت فردها عليهم السفاح ثم غصبت فردها عليهم المهدي ثم غصبت فردها عليهم المأمون ثم ... عن ... ثم غصبت فردها عليهم ... ثم غصبت فردها عليهم المستنصر ثم غصبت فردها المعتضد ثم غصبت فردها ... ومع أن أبا بكر أعطى جابر بن عبد الله لما ادعى أن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وعده من غير بينة ... جابر بن عبد الله وذكر أن النبي صلى الله عليه وآله وعده أن يحثو له ثلاث حثيات من مال البحرين فأعطاه ذلك ولم يطلب البينة ... العدول ... مع ... في تفسير الثعلبي ... كان عمر ... وقد روى ... الحافظ ابن مردويه بإسناده إلى أبي سعيد قال لما نزلت وآت ذا القربى حقه دعا رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فاطمة عليها السلام فأعطاها فدك وقد روى صدر الأئمة أخطب خوارزم موفق بن أحمد المكي قال ... في المعارف بإسناده عن ابن عباس قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله ... فاطمة ... **قال** الناصب خفضه الله ... أن أبا بكر عمل فيه ما عمل رسول الله صلى الله عليه وآله وكان رسول الله صلى الله عليه وآله ... ما يفضل ... السلام ... أبو بكر سنة رسول الله صلى الله عليه وآله ... ما عمل به أبو بكر ... رسول الله صلى الله عليه وآله ... العباس وعلي ... صحيح البخاري ... وكان عمر ... فدك ... كيف لم يرد علي عليه السلام ... بالمدينة ... فاطمة عليها السلام ... في الصحاح ... من أبواب التواريخ ... **أقول** ... غير مستقيم ... ما ذكره ... رسول الله صلى الله عليه وآله ...

[illegible]

[illegible]

حيوة بمخالصة لانفسهما او لمنا بوئه وقد كان عمر ما انعاس لعطاء فدك لفاطمة عليها السلام كيف لم يردها علي عليه السلام في زمان
خلافته فلعله يعني بما قدمت الاشارة اليه من انه عليه السلام لما رأى اعتقاد الجمهور لحسن سيرة الشيخين وانهما كانا على الحق
لم يتمكن من الاقدام على ما يدل على فساد امامتهما او ما في ذلك من الشناعة بالظلم والجور منهما وانهما كانا غير مستحقين لمقامهما وكيف
يتمكن من نقض احكامهم وتغيير سنتهم واظهار خلافهم على الجماعة التي يظنون انهم كانوا مصيبين في جميع ما فعلوه من كون ولايته
عليه السلام مبنية على امامتهم وان فسدت فسدت امامته وقد روي انه نهاهم عن صلوة التراويح التي ابدعها عمر فلم يسمعوا
ورفعوا اصواتهم قائلين واعمراه واعمراه حتى تركهم في خوضهم يلعبون والحاصل ان امر الخلافة ما وصل اليه الا بالاسم دون المعنى
وقد كان عليه السلام معارضا لمنازعا معتضا لطول الايام ولايته وكيف يأمن في ولايته الخلاف على المتقدمين عليه وكل من بايعه
شيعة اطاعته ومن بين شيعته من هم مبتنوا على اعتقاد الامور وافضلها وان غاية امر من بعدهم ان يتبع آثارهم ويقتفي طرائقهم والجواب عن
الحجوبة اخر لا نطول الكلام بذكرها واما دعوى فاطمة عليها السلام فدكا فاشهر من ان يطلب صحتها من كتب الصحاح لتقدم
خبرها العلماء والجهال والسادة والاتباع والرؤس والاذناب وقد تمثل بعض فضلاء العجم في ذلك بعض حكمائهم [illegible]
ملك عجاب ندرد حرمان ميمون خدمتت ❊ چون خلافت بعلي بود واست بابو بکر ❊ واما ذكر من ان
عمر نقل التواريخ ليس بحجة وسبب القدح في الخلفاء بعيد ان ما اشتمل عليه كتب التواريخ من جملة العلوم النقلية يثبت
بخبر من الامور النقلية وقد تقرر في الاصول ان خبر العدل الواحد حجة في النقليات فيثبت به واذا بلغ الى حد التواتر
المعنوي لستغني عن التعديل والتصحيح يتمسك ههنا بمجرد رواية او فردي بل صرح بعض من صار الى كثرة الاخبار الحكم عليها
بالصحة عند الخصم وايده بما روي من مسلم عن الفقهاء ان الكم المسلمون في ذلك وكذا المحدثين المرتبين من
اهل السنة وصدر ائمتهم والمعول عليه الا انه لا يخص المنقول ان انكر الناصب وجوده الا في كتب شيعته وجوده **قال** المصنف رفع الله درجته
وقال صاحب الخوارزمي في الفائق قد ثبت ان فاطمة صادقة وانها من اهل الجنة فكيف يجوز الشك في دعواها فدك والعوالي وكيف
يجوز ان يقال انها ارادت ظلم جميع الخلق واصرت على ذلك الى الوفاة فاجاب بان كون فاطمة صادقة في دعواها لا يمنع من
لاسيما بحال ما يدعيه الا ببينة قال واصحابنا يقولون لا يكون حال فاطمة اعلى من حال خاتم النبيين محمد صلى الله عليه وآله ولو ادعى محمد
على ذمي وحكم حاكم كما كان للحاكم ان يحكم له الا بالبينة وان كان نبيا ومن اهل الجنة وهذا من اعزب الاشياء لانه ليس سبيل
حيث جوزوا الكذب على نبيهم نعوذ بالله من امثال هذه الاقوال انتهى **قال** الناصب خفضه الله اقول قد تقرر في الشرع انه
لابد من مستند في حكمه وذلك المستندات البينة العادلة او اليمين او علم الحاكم ثم ان الحاكم ليس له ان يحكم بغير مستند
هذه الامور تقرر في الشرع والاختلاف في هذا للحاكم في حكمه شرعه وعليه وجود المستند والحكم مشروط به فاذا فقد الشرط فقد
الا ان الحاكم اذا تيقن صدق المدعي فله الحكم الا ترى انه في الحدود لا يجوز للحاكم ان يعمل بعلمه فاذا رأى الحاكم ان فلانا زنى
بغير ان الشرائط المعتبرة في الشهادة على الزنا فانه لا يجوز له الحكم مع وجود العلم اليقيني بالزنا فعلم انه ليس بصدق المدعي من
مستند الحكم فلا يوجب الحكم بل لا يجوز والشيعة اتفقوا في هذا فليس لهم الاعتراض على ابي بكر في عدم حكمه لفاطمة عليها السلام
البينة عنها وان خالفوا في هذا الحكم فالبحث بينهم وبين اهل السنة في ذلك الاصل الذي يتفرع عليه هذا الحكم انتهى **اقول**
لا نسلم حصر المستند فيما ذكره بل العصمة وتعيين الصدق ايضا من جملة المستندات ولو لا ما ذكرنا لما عد عليه الخصمية لو شهد
الشاهد الواحد مع النبي صلى الله عليه وآله وسلم مستندا بعصمته فاجاز النبي صلى الله عليه وآله شهادته شهادتين وحكم
بها فعلم ان العصمة دليل الصدق وتغني عن الشهادة فالحكم النبوي صلى الله عليه وآله بجواز خزيمة بن ثابت وحده
الشهادة على ما لم يره ولم يحضره بل استدلالا عليه بدليل نبوته وصدقه عن الله عز وجل فيما اداه الى البرية [illegible]
في ما تنصرت فيه صلى الله عليه وآله وسلم وفي علي وفاطمة والحسنين عليهم السلام وفي صدور الدعاوي منهم ثم يشهد في المستند
بهم من سائر الخلق وبهذا ظهر كذب ما ذكره اصحاب صاحب الفائق من انه لو ادعى محمد [illegible] وبالجملة [illegible]

ثبت فعل النبي صلى الله عليه وآله وتقريره بين هذا المعلوم من عصمتهم وصدقهم وإذا وجب قبول قول فاطمة عليها السلام بلا بينة
صدقا واستغنت عن الشهود لعلمنا ثبت أن الذي منعها مستحقها وأوجب عليها الشهود ظالم [illegible] متعد جائر في حكمه
بفعله وأذى الله ورسوله بأذى فاطمة عليها السلام لقوله عليه السلام فاطمة بضعة مني يؤذيني ما آذاها كما قال الله
تعالى إن الذين يؤذون الله ورسوله لعنهم الله في الدنيا والآخرة وأعد لهم عذابا مهينا وأما ثانيا فنقول قد عرفت [illegible] أعلم
بأنكم من جملة المستندات فعلى تقدير صدق المدعي يلزم العلم للحاكم بصدق ما يدعيه لزوما [illegible] ضروريا بين وعلى قدر
تسليم جميع ما [illegible] المناسب من المقدمات الواهية كما لا يخفى [illegible] فقد مر أنها عليها السلام ادعت أن عليا عليه السلام ومن
شهدا على ذلك ومعها عليها السلام ظاهر اليد فإن المروي [illegible] كانت في تصرفها عليها السلام فلم يحكم
بها لأن البينة غير كاملة ولعل أبا بكر لا يرى تكميل البينة باليمين قلت هذا باطل مردود إذ هو شيء اختلقه بعض الخصوم
[illegible] هذه القاعدة [illegible] سيما وأكثر الخصوم يقول [illegible] بتكميل البينة [illegible] في كتبهم قال ابن حزم [illegible]
باليمين مع الشاهد [illegible] عن عمر بن الخطاب أنه قضى باليمين والشاهد الواحد ومن طريق ابن وهب عن [illegible]
[illegible] أن جعفر بن محمد أخبرهم قال سمعت [illegible] الحكم بن عتيبة قضى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم باليمين
مع الشاهد وقضى بها علي بن أبي طالب [illegible] ومن طريق هشيم عن حصين بن عبد الرحمن أن عبد الله بن عتبة بن مسعود قضى في
[illegible] شاهدا واحدا وأحلفه مع شاهده وصح عن عمر بن عبد العزيز وعبد الرحمن بن عبد الحميد [illegible] شريح
[illegible] عن جماعة منهم سليمان بن يسار وأبو سلمة بن عبد الرحمن بن عوف وربيعة ويحيى بن سعيد الأنصاري [illegible]
[illegible] والفقهاء السبعة وغيرهم وهو قول مالك [illegible] إنما [illegible] الحقوق الأموال [illegible]
عبد العزيز أنه قضى بذلك في جراح العمد والخطأ ويقضي به مالك في القصاص في النفس ولا يقضي به في [illegible]
[illegible] في العتق انتهى قال المصنف رفع الله درجته وروى الحميدي في الجمع بين الصحيحين أن [illegible] صهيب [illegible]
[illegible] أن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم أعطى ذلك صهيبا فقال مروان من يشهد لكما على ذلك [illegible]
[illegible] فقضى لهم مروان بشهادته وفي صحيح البخاري أن فاطمة عليها السلام أرسلت إلى أبي بكر وسألته ميراثها من رسول
الله صلى الله عليه وآله مما أفاء الله عليه بالمدينة من فدك وما بقي من خمس خيبر فقال أبو بكر إن رسول الله صلى
الله عليه وآله قال لا نورث ما تركنا صدقة وإنما يأكل آل محمد من هذا المال وإني والله لا أغير شيئا من صدقة رسول
الله صلى الله عليه وآله عن حالها التي كانت عليه وأبى أن يدفع إلى فاطمة منها شيئا فوجدت فاطمة على أبي بكر في ذلك فهجرته فلم
تكلمه حتى توفيت وعاشت بعد النبي صلى الله عليه وآله ستة أشهر فلما توفيت دفنها زوجها علي عليه السلام ليلا
ولم يؤذن بها أبا بكر وصلى عليها [illegible] علي عليه السلام وذكر أيضا في موضع آخر بعينه انتهى قال الناصب خفضه الله
ما ذكره من حكم مروان لبني صهيب بشهادة عبد الله بن عمر وحده فربما يكون خطأ من مروان أو رأي [illegible] أهل الحكام
[illegible] من [illegible] وليس فعل مروان دليلا فإنه [illegible] من سنن رسول الله صلى الله عليه وآله في [illegible] وأحكامه [illegible]
البخاري فهو صحيح وهو يدل على أن فاطمة عليها السلام طلبت فدك على وجه الميراث وهذا يخالف روايته أنها سألت على وجه النحلة
والهبة ويبطل ما ذكر من دعوى فاطمة هبتها لأن الحديث الصحيح دل على أنها سألت ميراثها حيث قال أرسلت فاطمة إلى أبي بكر
تسأله ميراثها من رسول الله صلى الله عليه وآله ولا يعارض هذا الخبر الصحيح أخبار المؤرخين وأما ما ذكر من موجدة فاطمة على
أبي بكر فقد ذكرنا وجهه ونرجو من الله تعالى أن فاطمة لما قدمت على رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم استرضاها رسول الله
[illegible] لأبي بكر [illegible] بأن أبا بكر عمل بالسنة انتهى أقول احتمال الخطأ في حكم مروان [illegible] من [illegible]
[illegible] الجهل بأحكام القرآن والسنة وتزيين الخلافة [illegible] مروان [illegible] ومملكته [illegible]
[illegible] بأن له شيئا [illegible] في الخطأ [illegible] من مروان [illegible] أن [illegible]

اختلاق دروغ بافتن
صراح

[illegible] رسول الله [illegible] جامع [illegible] رسول الله [illegible] بشاهد واحد واليمين

موجده خشم گرفتن بر کسی
صراح

حكم مروان بالشهادة ابن عمر وحده فيه ورضاهم به من غير ان يقول ان شهادة منفرد ليس بمعتبر شرعا او الحق ومعنى
الامر حتى نشهد على الوجه المعتبر واما ما ذكره من ان الذي يؤيد تصويب اهل الصلاح الفقيه ان المعترض المصالح وعن الشريعة
يصلح للمجاهدين من السلاح والمراكب ونحوهما او لم يسمع انهم عدوا فدك والدار والعقار والحجرات من جملة المصالح واما ما ذكره من ان ما
[illegible] يدل على ان فاطمة عليها السلام طلبت فدك على وجه الميراث والنحلة في روايته لهم سابقا من الواقدي وابن مردويه
الائمة انه سأل ذلك على وجه النحلة والهبة الخ ففيه انه ليس فيما رواه المعترض هنا ما يدل على ان فاطمة عليها السلام سألت فدك على وجه
النحلة والهبة وانما تضمنت تلك الروايات ان النبي صلى الله عليه وآله دفع فدك الى فاطمة عليها السلام اعلاما من الله تعالى بحق كونها
من ذوي القربى مع ان ذلك لا ينافي ان يكون دعواها اولا بالنحلة وثانيا دعواها بالميراث [illegible]
فطلبت عليها السلام بالميراث لنص قوله تعالى يوصيكم الله في اولادكم الاية وطلبها بالنحلة لحصول البينة بالمعصوم
عليه السلام وام ايمن زوجة زيد بن حارثة رضي [illegible] ويوضح ذلك ان النبي صلى الله عليه وآله وسلم قد نحل فدكا والعوالي كما
دل عليه الروايات السابقة وغيرها كانت لفاطمة عليها السلام الى وفات النبي صلى الله عليه وآله وسلم فلما تقمص ابو بكر الخلافة
ارسل الى فدك واخرج وكيل فاطمة عليها السلام منها فجعلها [illegible] لنفسه فنازعته فاطمة عليها السلام
في ذلك وقالت انها [illegible] رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم لي وان ابيت فهو ميراث لي فطلب ابو بكر منها البينة على
النحلة وفي بعضها سؤال الميراث [illegible] كما عرفت وقد صرح بذلك عالم الاشاعرة محمد بن عبد الكريم الشهرستاني في كتاب
الملل والنحل في اول الكتاب عند تعداد الاختلافات الواقعة بعد النبي صلى الله عليه وآله حيث قال الخلاف السادس في امر فدك
والتوارث عن النبي صلى الله عليه وآله ودعوى فاطمة عليها السلام وراثة تارة وتمليكا اخرى حتى دفعت عن ذلك بالرواية المشهورة عن النبي
صلى الله عليه وآله وسلم نحن معاشر الانبياء لا نورث ما تركناه صدقة انتهى واما رجاء المرضاة رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم
بإيذاء ابي بكر لفاطمة عليها السلام واسترضائها معاقبته فهو من قبيل رجاء شفاعته صلوات الله عليه لقتلة ابنه الحسين عليه السلام
[illegible] قبل زمان الاسلام [illegible] شعر أترجو أمة قتلت حسينا * شفاعة جده يوم الحساب قال المصنف رفع الله درجته
وهذا الحديث قد اشتمل على اشياء ردية منها ان النبي صلى الله عليه وآله امر الله تعالى [illegible] وانذر عشيرتك الاقربين [illegible]
بذلك فاطمة وعليا [illegible] العباس والحسن والحسين وهذا الحكم وقد سمعه واحد من بني هاشم ولا من ازواجه [illegible]
تعالى وروى في الجمع بين الصحيحين ان فاطمة والعباس اتيا ابا بكر يلتمسان ميراثهما من رسول الله صلى الله عليه وآله وهما حينئذ يطلبان
من فدك وسهمهما من خيبر وفيه ان ازواج النبي صلى الله عليه وآله حين توفي رسول الله صلى الله عليه وآله اردن ان يبعثن عثمان
الى ابي بكر يسألنه ميراثهن انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول من عجائب هذا الكلام وهذا الاستدلال ان الانذار [illegible]
الشرائع فلو لم يبلغ رسول الله صلى الله عليه وآله كل فرع من فروع الشريعة الى كل واحد من الامة لزم عدم الانذار وهذا من
كلمات هذا الرجل [illegible] الاسلام [illegible]
جميع الاحكام يجب ان يروي عن رسول الله صلى الله عليه وآله جميع الانام ولا يحصل الانذار [illegible] ان جميع احكام
جزئيات الفروع يجب ان يكون معلوما لجميع الصحابة [illegible] ابا بكر ليس من اهل الرواية حتى [illegible]
هذا [illegible] فان هذا الحديث رواه ابو بكر وانه سمع من رسول الله صلى الله عليه وآله [illegible]
به انتهى اقول [illegible] العجائب شدة جهله المركب الذي حمله على التعجب من ذلك [illegible]
الانذار بتبليغ اصول الشرائع من جملة مخترعات جهله وقد صرح بتعميم المفسرين [illegible] القاضي البيضاوي [illegible]
انوار [illegible] قال في اوائل تفسير سورة البقرة ان الانذار التخويف من عقاب الله [illegible] عن المعاصي [illegible]
[illegible] الكلام في الانذار الخاص المتعلق بالاية بذوي القربى [illegible]
صلى الله عليه وآله [illegible] بما امر به من انذار ذوي القربى مع [illegible]

عليها السلام

[illegible] الرواية [illegible] دعوى [illegible] منه رحمه الله

او

والحسين عليهما السلام

العلامة

يكن فى ذلك اخلال بالامانة بوجه بل هو حسبما امر به من الانذار وهذا الظاهر جدا على من نشأ من شاهق الجبال ومع هذا نخرج الناصب
الجهال الذى ربط الفضل بنفسه بالفرجال ولعمرى انه لو سمع الناصب الذى كفر هذا الدفع الذى ابيل عنه
من انهار دمع لذاته صخرة وثبت كلمة النقم الحجر ولعل سنده ما حجر ولو تامل المنصف فيما تضمنته مقدمة رسالته
من الهذيانات والهذر لجعل دمه هدرا وحجبه بكل حجر ومدر قال المصنف رفع الله درجته وصنفا
نسبته هؤلاء الى الجهل وقلة المعرفة بالاحكام مع ملازمتهم لرسول الله صلى الله عليه وآله ونزول الوحى فيما بينهم
ويعلمون سنته وقد روى الحافظ ابن مردويه باسناده الى عائشة وذكرت كلام فاطمة عليها السلام لابى بكر
وان فيه وانتم تزعمون ان لا ارث لنا افحكم الجاهلية تبغون انى لا ارث ابى يا ابن ابى قحافة أفى كتاب الله ان ترث
اباك ولا ارث ابى لقد جئت شيئا فريا فدونكها مرحولة مخطومة تلقاك يوم حشرك فنعم الحكم الله والزعيم محمد و
الموعد القيامة وعند الساعة يخسر المبطلون انتهى قال الناصب خفضه الله تعالى لا يلزم من عدم علم خليفة
حكم من احكام الدين جهله وقلة معرفته فان اكثر الاحكام ما تقرر بعد رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم مع ان
ابا بكر ما روى هذا الحديث بل التصديقه من الصحابة فصدقوه وربما لم يسمعوا تلك الطائفة هذا الحديث لعدم
تكل الاحاديث سمعه خواص رسول الله صلى الله عليه وآله والاجماع على ان ابا بكر كان من اكثر الناس ملازمة
ومصاحبة لرسول الله صلى الله عليه وآله ولا يمكن ان يدعى فيه بانه سمع من رسول الله صلى الله عليه وآله كل الاحكام
بل كثير من الاحكام كان يسأل عن غيره واما ما ذكر من حديث ابن مردويه من كلام فاطمة عليها السلام فلم يصح فى
الصحاح انتهى اقول ما ذكره ههنا كلمات من قبيل ذلك كلها تخيلات وتوهمات ظاهرة قد عدل فيها عن جانب
المقصود الواضح الى ناحية اخرى تفاديا عن قبول الالزام وذلك لما ذكرنا ان الكلام فى حكم ميراث النبى صلى الله عليه وآله
لا فى ذلك متعلقا بورثته وهم يحتاجون الى معرفته فلا جهلهم بالاحكام الضرورية المتعلقة بهم المختصة بشأنهم
مع علم الاجنبى عنهم به يلزم جهلهم بغيره من الاحكام بطريق اولى او لم يدر الناصب ههنا انه يجب علم ورثته من اهل البيت عليهم
السلام بكل احاديث النبى صلى الله عليه وآله واحكامه حتى يتوجه ما ذكره انا نصب شان الحق المطابق للواقع هو انهم
عليهم السلام عالمون بجميع احكام الشريعة مطلعون على اللوح المحفوظ كما اعترف به ابن حجر العسقلانى فى شرح صحيح البخارى
ونقل السيد الشريف الجرجانى فى شرح المواقف ان الجفر والجامعة كتابان لعلى عليه السلام قد ذكر فيهما على طريقة علم الحروف
الحوادث التى تحدث الى انقراض العالم وكانت الائمة المعروفون من اولاده يعرفونهما ويحكمون بهما وفى كتاب قبول العهد الذى
كتبه على بن موسى الرضا عليهما السلام الى المأمون انك قد عرفت من حقوقنا ما لم يعرفه آباؤك فقبلت منك عهدك الا ان الجفر والجامعة
يدلان على انه لا يتم انتهى وروى ثقة الاسلام الطبرسى فى كتاب الاحتجاج عن الصادق عليه السلام انه قال علمنا غابر ومزبور
ونكت فى القلوب ونقر فى الاسماع وان عندنا الجفر الاحمر والجفر الابيض ومصحف فاطمة عليها السلام ففيه ما يكون
من حادث وعندنا الجامعة فيها جميع ما يحتاج الناس اليه فسئل عن تفسير هذا الكلام فقال عليه السلام
اما الغابر فالعلم بما يكون واما المزبور فالعلم بما كان واما النكت فى القلوب فهو الالهام واما النقر فى الاسماع فحديث
الملائكة نسمع كلامهم ولا نرى اشخاصهم واما الجفر الاحمر فوعاء فيه سلاح رسول الله صلى الله عليه وآله ولن يخرج حتى
يقوم قائمنا اهل البيت واما الجفر الابيض فوعاء فيه توراة موسى وانجيل عيسى وزبور داود وكتب الله الاولى واما مصحف فاطمة
عليها السلام ففيه ما يكون من حادث واسماء من يملك الى ان تقوم الساعة واما الجامعة فهو كتاب طوله سبعون
ذراعا املاء رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وخط على بن ابى طالب عليه السلام فيه والله جميع ما يحتاج الناس
اليه الى يوم القيامة حتى ان فيه ارش الخدش ونصف الجلدة انتهى واما ما ذكره من ان حديث ابن مردويه لم يصح فى الصحاح
فمردود بما مر من ان الصحيح لا ينحصر فيما صح فى كتب الصحاح المشهورة كيف وقد ذكرنا ان ابن الصلاح قال فى مقدمته كتابه الحديث

ان جملة ما في كتاب الجمع للبخاري باسقاط المكرر اربعة آلاف حديث مع انه روي عنه انه كان يقول احفظ مائة الف حديث صحيح ومائتي
الف حديث غير صحيح وكذا صحيح مسلم مع تداخل اكثر ما فيهما فكيف الحكم بسند الباقي مردود فلنه من اعاظم حفاظ اهل السنة ممن
اثنوا عليه واشاروا ابيان التعظيم اليه **قال** المصنف رفع الله درجته ومنها انه الاولى من عدم شفقة النبي صلى الله عليه و
وسلم على اهله واقاربه وخواصه فلا يعلمهم انهم لا يستحقون ميراثه ويعرف ابا بكر وحده من الاباعد حتى يطلبوا ما لا يستحقون
ويظلمون حقوق جميع المسلمين مع انه عليه السلام عظيم الشفقة على الاباعد حتى قال الله تعالى في حقه فلعلك باخع نفسك
على آثارهم ان لم يؤمنوا ولا تذهب نفسك عليهم حسرات انتهى **قال** الناصب خفضه الله اقول احكام الشرع يعلم بكتاب
الله وسنة نبيه صلى الله عليه وآله وسلم واجماع المسلمين والقياس الجلي فهذه الاصول الاربعة تعطي الاحكام والسنة تعلم
من روايات الصحابة ولا كل من الصحابة يروون جميع الاحكام بل كل واحد منهم [illegible] من الاحكام رواها بعض الاصحاب من الشفقة
يقتضي تمهيد احكام الشرع كما مهد رسول الله صلى الله عليه وآله لامته ولا فرق في الشفقة بتبليغ الاحكام بالنسبة الى رسول
الله صلى الله عليه وآله بين القريب والبعيد فلا يلزم من عدم ذكر حكم من الاحكام لاقاربه عدم شفقته عليهم سيما ما يتعلق
بمال بعد موته لانه ذكر للخليفة بعده وهو كان يعلم ان الخليفة سيبلغهم فما ترك شيئا من الشفقة والرحمة انتهى **اقول**
كلامه هذا ايضا مشتمل على نظير ما سبقه من التمحل والتمويه والانحراف عن المقصود لان عدم الفرق في الشفقة انما هو
في تبليغ الاحكام الشاملة لسائر الانام لا بالنسبة الى الحكم الخاص المختص بطائفة مخصوصة منهم ورثته لا شفقة في
بقول النبي صلى الله عليه وآله وسلم حكم الجنين مثلا للشيخ الذي لا يحتاج الى معرفته احين الخطاب ولا يعود [illegible]
اليه ويحضر مجلسه الشريف في مدة [illegible] موضع الوضوء او الغسل واما ما ذكره من انه صلى الله عليه وآله ذكر للخليفة بعده وهو
كان يعلم ان الخليفة سيبلغهم مردود بانه كيف يكون النبي صلى الله عليه وآله وسلم معذورا بذلك ولا يكون تركا للشفقة
على ورثته واهل بيته بل على ابي بكر وعمر ايضا مع علمه بما يقع بينهم في ذلك من الفتنة العظيمة والفساد الكبير الذي [illegible]
المقربين منها رد شهادة علي عليه السلام مع تقدمه ومنها ايذاء فاطمة عليها السلام وغضبها على ابي بكر وعمر بحيث لم تكلمهما
الى ان ماتت ساخطة عليهما او وصيته الى علي عليه السلام ان يدفنها ليلا لئلا يحضر ابو بكر وعمر جنازتها الى غير ذلك من المفاسد
الشديدة المتعلقة المستندة الى رواية فعل كان النبي صلى الله عليه وآله وسلم يعلم ان ابا بكر سيبلغ ذلك الحكم الى ورثته ولم
لا يستدلون بابي بكر في ذلك الخبر الواحد المتهم ويتأذون ويتسلطون ويقع بينهم السوء والبغض [illegible] بعدم الشفقة في
شأنهم ايضا [illegible] ذلك الحكم وهل مثل ذلك على تقدير [illegible] صلوات الله عليه الا تلبيس وتعمية [illegible]
لو كان ذلك لبينه لهم رسول الله صلى الله عليه وآله المأمور بالبيان من ربه وما كان ربك نسيا وبالله التوفيق **قال** المصنف رفع الله
درجته ومنها ان ابا بكر حلف ان لا يغير ما كان على عهد رسول الله صلى الله عليه وآله وقد روى الحميدي في الجمع بين الصحيحين
وكان ابو بكر يقسم الخمس نحو قسم النبي صلى الله عليه وآله وسلم غير انه لم يكن يعطي قرابة رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم كما كان رسول
صلى الله عليه وآله يعطيهم وهذا تغيير مع انه حلف ان لا يغير [illegible] مع [illegible] حقوق [illegible] عليهم السلام
الحميدي في الجمع بين الصحيحين في ذكر عبد الله بن العباس [illegible] الخدري [illegible] كتب [illegible] يسألونه عن الخمس
[illegible] انتهى **قال** الناصب خفضه الله اقول [illegible] في الصحاح ان ابا بكر غير الخمس [illegible]
رسول الله صلى الله عليه وآله كما رواه البخاري في صحيحه وان ذكر في الصحاح انه غير الخمس فيعارضه هذا الحديث [illegible]
الذي حلف فيه ابو بكر [illegible] لانه ذكر بالحلف وهو من قوله [illegible] الحديث [illegible] من اسباب الترجيح [illegible]
كان [illegible] من رواية الفعل كما ذكر في الترجيح انتهى **اقول** الجمع بين الصحيحين ايضا من الصحاح [illegible] بين اثنين من الصحاح
[illegible] من [illegible] الكتب [illegible] وان ما ذكره من ترجيح [illegible]
فيه [illegible] حلف [illegible] ان القول يرجح ذلك [illegible] كتب الاصول [illegible] رواية الفعل [illegible]

[illegible] صراح

[illegible] صراح

[illegible] صراح

[illegible] صراح

النقول والوعد والمثبت مقدم على النافي كما تقرر في الاصول على ان ذكر المرجحات في كتب الاصول انما هو ان يرجح بها المجتهد العمل باحد
الحديثين المتعارضين لان الترجيح في صحة مدلول احد الحديثين كما يشعر به كلام الناصب مع انه لا تعارض ههنا اذ يمكن
الجمع بان حلف ابو بكر اولا لمصلحة دفع فاطمة عليها السلام عن مرامها ثم حنث واعطى كفارة ثم خلص بزعمه عن الاثم على انه لا مرية
في ان مخالفة فاطمة عليها السلام موجبة للكفر ومخالفة الحلف موجبة للكفارة فليكن هذا من جملة الادلة الطويلة الاذناب
المشهورة في روايات هذا الكتاب قال المصنف رفع الله درجته وروى ان ابا بكر لما غضبت فاطمة عليها السلام و[illegible]
[illegible] حتى ماتت واوصت ان لا يصلي عليها وقد روى مسلم في صحيحه قال قال رسول الله صلى الله عليه
وآله وسلم ان فاطمة بضعة مني يؤذيني ما آذاها في موضعين وروى البخاري في صحيحه ان رسول الله صلى الله عليه وآله قال فاطمة
بضعة مني فمن اغضبها فقد اغضبني وروى الحميدي في الجمع بين الصحيحين هذين الحديثين وروى صاحب الجمع بين الصحاح
الستة ان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم قال فاطمة بضعة مني من اغضبها فقد اغضبني وقال فاطمة سيدة نساء
العالمين وفيه ان رسول الله صلى الله عليه وآله سار فاطمة فقال الا ترضين ان تكوني سيدة نساء المؤمنين او سيدة
نساء هذه الامة فقالت وابن مريم بنت عمران وآسية امرأة فرعون فقال مريم سيدة نساء عالمها وآسية سيدة نساء عالمها
وفي صحيح البخاري عن عائشة ان محمدا صلى الله عليه وآله وسلم قال يا فاطمة الا ترضين ان تكوني سيدة نساء المؤمنين وسيدة نساء
هذه الامة وروى الثعلبي ان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم قال من آذى فاطمة او اغضبها فقد آذى اباها او اغضبه ومعنى الاخبار
الصحاح تدل على ان من آذى فاطمة او اغضبها فقد آذى اباها واغضبه وقد قال الله تعالى ان الذين يؤذون الله ورسوله لعنهم
الله في الدنيا والآخرة ثم تراهم يشهدون ويصححون ان ابا بكر اغضبها وآذاها وهجرته الى ان ماتت [illegible] يكون [illegible]
يلزم تكذيبهم في شهادتهم بصحيحها او يطعنوا في القرآن وهو كفر او ينسبوا ابا بكر الى [illegible] ولا يجوز انتهى
اقول قد ذكرنا فيما سبق ان الغضب قد يكون في حقوق الله تعالى وهذا الغضب يتبعه غضب الله [illegible] في الحقوق المتعلقة
بالشخص وهذا لا يوجب غضب الله الا ان يكون الغضب بسبب الاخلال [illegible] حق الغاضب وغضب فاطمة عليها السلام على ابي بكر فبحث شرعي
عمل فيه ابو بكر بمقتضى علمه في الحكم الشرعي فغضبت عليه فاطمة وهذا لا يوجب غضب الله الا ان يكون ابو بكر [illegible]
ولم يثبت هذا فان قيل هذا عام في حق الامة فان كل من غضب الله [illegible] يغضب لغضبه [illegible] فاطمة واي منقبة
لفاطمة على هذا التقدير قلنا فيه منقبة عظيمة لفاطمة وهو انها لم تغضب لنفسها بل انما تغضب لحقوق الله تعالى [illegible]
[illegible] الغضب لما كان رسول الله صلى الله عليه وآله يغضب لغضبها ولكن الغضب غضبان غضب يحصل من [illegible]
والعادة وغضب يحصل من عدم مراعاة المغضوب عليه حق الغاضب وعدم ايفاء [illegible] وهذا في الحقيقة ليس بغضب [illegible]
[illegible] القلب ولهذا اتبعه بالجرح وكثيرا ما كان يغضب رسول الله على اصحابه مثل هذا الغضب [illegible] وهذا الغضب
المستدعي ايذاء الغاضب حتى يدخل في وعيد قوله تعالى ان الذين يؤذون الله ورسوله لعنهم الله في الدنيا والآخرة [illegible]
[illegible] غضب فاطمة لابي بكر كان [illegible] وهذا لا يستدعي ان تتأذى منه [illegible] ان تغضب على [illegible]
[illegible] بينهم [illegible] بفضله ورحمته والاولى الاعراض عن هذه الحكايات الموحشة [illegible]
عن [illegible] انتهى واقول وبالله التوفيق لا يخفى ان التقسيم الذي ذكره الناصب سقيم [illegible]
[illegible] كلامه السقيم [illegible] عن السؤال [illegible] المتكلم عليه [illegible]
[illegible] رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم في شان فاطمة عليها السلام [illegible] الناصب قد
[illegible] عليها السلام لنفسها وكيف يصدق ما ذكره [illegible]
فاطمة عليها السلام في قضية فدك [illegible] غضب الله تعالى [illegible] عليها السلام كانت [illegible]
[illegible] من الحديث الدال على انها عليها السلام انما تغضب لحقوق الله تعالى [illegible]

هذا الآن اخص وغليظ صرح الجاه اليه ضيق الخناق وتواتر الفواق وتحقق من ذلك انه قد عرفت فيما مر ان غضبها عليها السلام
على ابي بكر وما ادى اليه وتبعاته ولو سلم نظر الى الالة ربما يفهم في العرف الطارئ من الغضب نحو استيلاء من جانبه وهو الحق
المعصومة المظلومة عليها السلام بعد وفاة النبي صلى الله عليه وآله استيلاء على ابي بكر وعمر فقد وقع فيما مر حديث
البخاري ان ايذاءها عليها السلام ايذاء للنبي صلى الله عليه وآله ولا ريب في ان التاذي وتالم القلب غضبا اوضحه كما رجح
في رجح غضب الله تعالى وسخطه وعقابه الى ابي بكر من هذه الجهة وتسمية الفرق المذكور لغوا اقتصار عن دافع لغضب الله تعالى منه
واما ما ذكره من ان تكثير الامثال لغضب رسول الله صلى الله عليه وآله على اصحابه مثل هذا الغضب ثم رضي منهم بعد الغضب
لا يستدعي ايذاء الغاضب فمردود بان الاستدعاء والاقتصار في تلك الصور ايضا كان ثابتا لكن الملائم وجود الرضا بعد
اخال وجوده ضرورة ان وجود المعلول كما يتوقف على العلة المقتضية يتوقف على رفع الموانع وتحقق الشرائط ولو فرض غضبه
صلوات الله عليه وآله على بعض اصحابه من غير ان يعقبه رضاه لكان ذلك الصحابي مخلدا في الوعيد ايضا
فقد المماثلة بين غضب فاطمة عليها السلام على ابي بكر وبين ما مثل به ان اصحب من غضب النبي صلى الله عليه وآله على بعض
من اصحابه معرضا برضاه عنه لما عرفت من الحكم لو تحصيل رضاه وفاطمة عليها السلام على ابي بكر
سلمته عليه وحسبك في ذلك ما روي عن مولانا الرضا عليه السلام من ان رجلا من اولاد البرامكة عرض عليه وقال له ما تقول
في ابي بكر وعمر قال سبحان الله والحمد لله ولا اله الا الله والله اكبر فالح السائل عليه في كشف الجواب فقال عليه السلام كانت لنا ام
صالحة ماتت وهي عليهما ساخطة ولم يأتنا بعد موتها انها رضيت عنهما انتهى قال المصنف رفع الله درجته وطعن عمر ذكر
والعباس ذلك ما رواه البخاري ومسلم في صحيحيهما قال عمر للعباس وعلي فلما توفي رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم قال ابو بكر
انا ولي رسول الله الخليفة بعده فجئت تطلب ميراثك من ابن اخيك ويطلب هذا ميراث امرأته من ابيها فقال ابو بكر قال رسول الله صلى الله عليه
وآله لا نورث ما تركنا صدقة فرأيتماه كاذبا آثما غادرا خائنا والله يعلم انه لصادق بار راشد تابع للحق ثم توفي ابو بكر
انا ولي رسول الله وولي ابي بكر فرأيتماني كاذبا آثما غادرا خائنا والله يعلم اني لصادق بار تابع للحق فوليتها ثم جئتني انت
وهذا جميع وامركما واحد فقلتما ادفعها الينا فلينظر العاقل الى هذا الحديث الذي في كتبهم الصحيحة كيف يجوز لابي بكر ان يقول
انا ولي رسول الله وكذا لعمر مع ان رسول الله صلى الله عليه وآله مات وقد جعلهم من جملة رعايا اسامة بن زيد وكيف استجاز
عمر ان يخبر عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم بقوله للعباس تطلب ميراثك من ابن اخيك مع ان الله تعالى كان يخاطبه
مثل يا ايها النبي يا ايها الرسول يا ايها المزمل يا ايها المدثر ونادى غيره من الانبياء باسمائهم ولم يذكر باسمه الا في اربعة مواضع
شهد له فيها بالرسالة ضرورة تخصيصه وتعظيمه بالاسم كقوله تعالى وما محمد الا رسول قد خلت من قبله الرسل وما كان محمد
ابا احد من رجالكم ولكن رسول الله وخاتم النبيين ومبشرا برسول يأتي من بعدي اسمه احمد محمد رسول الله والذين معه ونهى
تعالى فقال لا تجعلوا دعاء الرسول بينكم كدعاء بعضكم بعضا ثم عبر عمر عن ابنته مع عظم شأنها وشرفها بقوله
امير المؤمنين عليه السلام ويطلب هذا ميراث امرأته ثم انه وصف اعتقاد علي والعباس في حقه وحق ابي بكر بانهما كاذبان آثمان غادران
خائنان فان كان اعتقادهما فيهما حقا وكان قولهما صدقا لزم تطرق الذم الى ابي بكر وعمر وانهما لا يصلحان للخلافة وان لم يكن كذلك
لزم ان يكون قد قال عنهما بهتانا وزورا ان كان اعتقادهما مخطئا وان كان مصيبا لزم تطرق الذنب الى علي عليه السلام والعباس
حيث اعتقدا في ابي بكر وعمر ما ليس فيهما فكيف استصلحه للامامة مع ان الله قد نزهه عن الكذب وقول الزور مع ان البخاري
ومسلما ذكرا في صحيحيهما ان قول عمر هذا لعلي والعباس كان بحضرة مالك بن اوس وعثمان وعبد الرحمن بن عوف والزبير وسعد
عند امير المؤمنين والعباس عن هذا الاعتقاد الذي ذكره عمر ولا احد من الحاضرين اعتقد لابي بكر وعمر انتهى قال الناصب
خفضه الله نقول انما قال عمر قال ابو بكر انا ولي رسول الله فكل من تولى الخلافة فهو ولي رسول الله صلى الله عليه وآله وعمر ولي
هيهنا التشريف امور بعد هذا وصف الخليفة ولا يراد ان يجعله رسول الله وليه كما قدمنا في معنى الخلافة وكذا يجوز ان يتبع

ان ابا بكر وعمر غيرا سنة النبي صلى الله عليه وآله
في خمس اهل البيت ومنعوهم خمسهم

النبي صلى الله عليه وآله وسلم امر عسكر اسامة لا يقتضي ان يجعله رعيته فمن امره صلى الله عليه وآله وسلم ان يكون
في عسكره تحت رايته لا يصير رعية لذلك الامير الذي هو صاحب الراية وكان اصحاب رسول الله صلى الله عليه وآله
وسلم يذهبون تحت الرايات في زمانه وبعده وذلك بامره فكانوا رعية لرسول الله صلى الله عليه وآله وسلم لا لصاحب
الراية فان صاحب الراية ايضا من الرعايا وهذا الطعن في غاية السماجة واما قول عمر لعباس تطلب ميراثك من ابن اخيك هذا
على طريق محاورات العرب وهو يتضمن ذكر علة طلب الميراث فان علة الارث كونه ابن اخيه وليس فيه اساءة الادب قطعا
الا ترى ان عمر في صدر الحديث قال فلما توفي رسول الله صلى الله عليه وآله فذكر ملقبه الشريف ثم ذكره في عين هذا الكلام
بلقبه لعلة طلب الميراث وليس فيه اساءة الادب كما تعلمه ارباب المحاورات وعمر ما ذكره باسمه فلم يقل توفي محمد فطلب
ميراث محمد صلى الله عليه وآله وسلم حتى يرد ما يقول ويستدل به من ترك الادب وكذا قوله لعلي وجاء هذا يطلب ميراث امرأته
لو ذكر علة الارث والاولى ترك ذكر النساء باسمائهن في محضر الرجال فاستعمل الادب في ترك ذكر فاطمة عليها السلام لا انه
اساء الادب ثم ما ذكره من اعتقاد علي وعباس فيهما انه كان حقا لزم تطرق الذم الى ابي بكر وعمر وان كان باطلا لزم تطرق الذم
الى علي وعباس فنقول هذا الكلام دخله هذا الكاذب في الحديث الصحيح من رواية البخاري فان الصحيح من الرواية ما ذكره البخاري في
صحيحه عن عمر بن الخطاب قال ثم توفي النبي صلى الله عليه وآله فقال ابو بكر انا ولي رسول الله وانتما حينئذ تقبل على علي وعباس
تذكران ان ابا بكر فيها كما تقولان والله يعلم انه فيه لصادق بار راشد تابع للحق ثم توفى الله ابا بكر فقلت انا ولي رسول الله
وابي بكر فقبضته سنتين من امارتي واعمل فيه بما عمل فيه رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وابو بكر والله يعلم اني فيه
صادق بار راشد تابع للحق ثم جئتماني كلاكما الحديث هذا لفظ الحديث على ما نقله البخاري وليس فيه ما قال ابن تيمية كاذبا اثما
غادرا خائنا حتى يحتاج الى الاعتذار ولو سلم انه مروي فهذا الكلام يرشد الحاكم ويقوله على حسب الفرض والتقدير والزعم وهذا
كثير في المحاورات ان الحاكم اذا حكم بما لا يرضى به الخصم يقول لعلك تحسبني ظالما ولست كذلك والمراد ان حكمي يقتضي ان يكون
ظلما فهذا لان الحكم لم يكن برضاك فهذا هو الظاهر المناسب لحالك ولم يرد حقيقة هذه النسبة ولهذا لم يعتذر علي ولا
عباس ولا احد من الحاضرين وامثال هذه يعرفها ارباب المحاورات ولا يحملون هذا الكلام البتة على ارادة اثبات هذا
الاعتقاد لهم ومن توغل في البغضاء والتعصب يجعل من كل ذرة جبلا انتهى **وأقول** قد مر منا على ما قرره الناصب في معنى
الخليفة سابقا وتبين ان استعمال الخليفة بالمعنى الذي ذكره خلاف الظاهر وانما يستعمل لغة وعرفا فيمن جعله غيره مقامه في
امر كما يرشد اليه قوله تعالى اني جاعل في الارض خليفة وقد جعلناك للناس اماما هارون اخلفني في قومي واشتقاق الخليفة
من مجيء واحد خلف الاخر لا ينافي اعتبار الخصوصية المذكورة في تمام معناها وهذا كالكتاب فانه ماخوذ من الكتب بمعنى الجمع
لو معناه لغة وعرفا ما يجمع نقوش الخصوصية على وجه مخصوص على ان كلام المصنف قدس سره ليس في ان من لم يجعله الله ورسوله
خليفة ليس خليفة فان هذا الكلام تسلمه المصنف ههنا للخصم بما شاء معه وانما كلامه في ان من كان قبل جعله النبي صلى الله عليه
وآله مرة ومرتين رعية وتبعا للعبيد من عبيده كيف يحصل له اللياقة للخلافة وكيف جاز للقوم اختياره بالخلافة لولا انهم
شيم المكابرة والمعاندة مع اهل البيت عليهم السلام واما ما ذكره من ان جعل رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ابا بكر
من عسكر اسامة لا يقتضي جعله رعية له اذ لا يفيد ان الرعية من يجري عليه حكم غيره ممن فوقه وحكم صاحب العسكر جار
على الخادم ولا ينافي هذا ان يكون صاحب العسكر تابعا لمن فوقه الا ترى ان السلطان اذا جعل بعض البلاد اقطاعا لبعض
امرائه يقال لاهاليها انهم رعاياه وان صح ان يقال ايضا انهم رعايا السلطان بالواسطة او بلا واسطة لانه يكفيه مشرفيتهم بلا
امر حاكم عليها ذلك وهو الفيصل ههنا فان لم يرجع اليه يعرف سماجة الكلام ويؤيد ذلك الحديث المشهور الذي استدل به
الحنفية على انه لا قطع في سرقة احد الزوجين من الاخر وهو قوله صلى الله عليه وآله الا كلكم راع وكلكم مسؤول عن رعيته
فالامير الذي على الناس راع وهو مسؤول عن رعيته والرجل راع على اهل بيته وهو مسؤول عنهم والمرأة راعية على بيت بعلها وولدها

ظالم

وفي مسنده عنهم انهم واما قوله ان قول عمر لعباس تطلب ميراثك من ابن اخيك على طريق محاورات العرب [illegible] فانه
ان يقول انه على طريق محاورات اهل الجاهلية والاعجم ومن اسلم من العرب سيما اكابر الصحابة الكرام الذين [illegible]
عليه السلام بآداب الله وحسن التعلم لم يكونوا لجارين هذا المجرى خصوصا في الاحوال التي كان بلاغتهم داعية فيها
الى تشنيه تقتضي الجلال وتعظيم الله تعالى ونبيه عليه السلام في المقال كما دل عليه رد النبي عليه السلام على الذي خطب [illegible]
تعظيم الافراد بذكر الله تعالى في قوله من الكلام حيث قال من اطاع الله ورسوله فقد اهتدى ومن عصاهما فقد غوى
لقوله عليه السلام بئس خطيب القوم انت قل ومن عصى الله ورسوله فاذا كان رعاية الادب بهذه المرتبة كيف يصح من عمر [illegible]
ترك الادب والاتيان باسلوب محاورات اجلاف العرب وهل كان في كون عباس عم رسول الله [illegible]
عليه وآله وسلم ابن اخيه خفاء اوكان في وجه مطالبة علي عليه السلام الميراث في ذلك المقام التباس حتى احتاج [illegible]
الكلام الموروث المقام وعلى تقدير تسليم الاحتياج اليه ما كان يضره لو كان كلامه مقرونا بالصلوة والسلام ولعمري كفى [illegible]
مكابرة الناصب في اصلاح كلام عمر الذي افسد الدهر ما نقله ياقوت الحموي في باب الصنعاء من كتاب معجم البلدان عن عبد الرزاق
بن همام الصنعاني شيخ احمد بن حنبل وغيره من اكابر المحدثين حيث قال حدثنا علي بن عبد الله بن المبارك الصنعاني [illegible]
ابن المبارك انه قال كنا عند عبد الرزاق فحدثنا بحديث معمر عن الزهري عن مالك بن اوس بن الحدثان الطويل الذي فيه قول عمر
لعلي والعباس فجئت انت تطلب ميراثك من ابن اخيك وجاء هذا يطلب ميراث امرأته من ابيها قال الا يقول الانوك رسول الله صلى الله عليه
وآله وسلم انتهى ولا يخفى ان معنى الانوك الاحمق فتأمل واما ما ذكره من ان عمر عبر عن رسول الله صلى الله عليه وآله [illegible]
قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ففيه ان [illegible] ان عمر غلط لو تكلم في غير ما فيه تعظيم رسول الله صلى الله عليه وآله
من ذلك عدم تكلمه عند [illegible] بشهادة ان محمدا رسول الله صلى الله عليه وآله [illegible] عند خطاب علي وعباس [illegible]
واستخفافهم استخف بذكر رسول الله صلى الله عليه وآله ايضا انما الاستخفاف بهم والتعظيم السابق لا يوجب اصلاح الاستخفاف
اللاحق كما مر [illegible] صلى الله عليه وآله وسلم على الخطيب [illegible] الذي منعه من [illegible] الصلوة والسلام [illegible]
في بقية الكلام او لعدم مبالاته بتعظيم النبي صلى الله عليه وآله مع وجوب الاكثار منها وعدم الغفلة عنها [illegible]
واستحبابها عند آخرين واما قوله ان عمر ما ذكره باسمه حتى يرد ما يقول [illegible] فقيل ان المصنف [illegible] ذكر النبي [illegible]
باسمه حتى يطالب بالذكر وذلك بل قال ما حاصله ان الله تعالى [illegible] تعظيم النبي صلى الله عليه وآله وسلم الى غاية لم يذكر [illegible]
باسمه بل ذكره بالقلب تعظيما له [illegible] ذكر عمر في كلامه من غير ان يعبر عنه باللقب ولا بشيء آخر يدل على تعظيمه [illegible]
انما يحصل بترك الاسم وايراد اللقب كما وقع في القرآن الكريم لا بتركهما جميعا كما فعله عمر وايضا قد مر ان من محاسن الادب [illegible]
احد من آحاد المؤمنين سيما اكابرهم بالخطاب [illegible] وان يخاطب الواحد منهم بصيغة الجمع [illegible]
يقول له انت كذا او فعلت كذا او فعلت كذا بل يقول انتم [illegible] وفعلتم ولا يسميه [illegible] لا يعرفون [illegible]
جميع هذه الآداب بالنسبة الى النبي صلى الله عليه وآله وسلم اولى [illegible] وسيدة النساء كما لا يخفى [illegible] التعبير عن علي [illegible]
صرح في ارادة الاستخفاف والاستبعاد كما بيناه [illegible] واما ما ذكره من ان المصنف ادخل في حديث البخاري [illegible]
غلط ففيه ان المصنف [illegible] لزيادة الاعتماد [illegible] رواه البخاري ومسلم كما صرح به وتلك الزيادة وان لم تكن في حديث البخاري
[illegible] موجودة فيه [illegible] في حديث مسلم متصلا [illegible] فان ما نقله الناصب من قول البخاري [illegible] تقولان [illegible]
تقول كذا [illegible] غاية الامر ان البخاري [illegible] التفصيل [illegible] بقوله [illegible]
[illegible] بالغ في الاختصار والاحتراز وذكر بدل قوله ان ابا بكر فيها [illegible] ان ابا بكر فيها كذا [illegible]
الناصب [illegible] بقوله تذكران [illegible] مرتبة الوضع كما لا يخفى ثم لولا ان الناصب [illegible]
رواية مسلم [illegible] نسبة [illegible] الى الجهل لكان [illegible] ان يطلق في نسبة الادخال [illegible]

ومسلم الا ان يقتصر في نسبة ادخالها في رواية البخاري فقط فانه لم يجمع ولكن الناصب لما صحح مسلم ومعلم الاصول حتى تبين من صدق
المقال عليه وانما ذكره من ان الحاكم كثيرا ما يفرض ويقول في كلامه على سبيل التقدير مثل ذلك من غير ارادة ثبوت ذلك
الامر انما هو على الحكام اذ المذكور في كتب الفقه من آداب الحكام والقضاء مع من يحضرهم من المدعي والمدعى عليه والشاهد
شاهد على خلاف ذلك فانهم كما منعوا الحاكم عن التلقين الذي لا يؤمن معه من جرأة الخصوم كذلك منعوه من الجلوس في
القياس الذي يمنعهم عن طلاقة اللسان والتمكن بالحجة فكيف يكون الحال مع تلك الاتهامات والتقديرات الشنيعة وايضا
ثم انه لم يرد حقيقة النسبة فلا يحصل التسوية بين عمر [illegible] بينهما بذلك وبعده [illegible] والا فلا معنى لالقاء الكلام لا يراد
بمعناه الحقيقي ولا لازمه وحينئذ كان لكل منهما ان يعتذر عن الآخر ثم كيف لا يتوقع من عمر ارادة حقيقة هذه النسبة مع
سلامة من عداوته لاهل البيت عليهم السلام وسوء خلقه معهم وهو الذي منع ابا بكر عن دخوله محضر علي عليه السلام عند
استكراه علي عليه السلام وجوه الناس بوفاة فاطمة عليها السلام وطلبه ابا بكر في بيته محضر المصالحة كراهة محضر عمر فقد روى
مسلم انه قال عمر لابي بكر حينئذ والله لا تدخل عليهم وحدك الحديث قال المصنف رفع الله درجته وقد روى الحميدي في
الجمع بين الصحيحين ان النبي صلى الله عليه وآله وسلم اراد ان يشتري موضع المسجد من بني النجار فوهبوه له وكان فيه نخل
وقبور المشركين فقطع النخل وخرب القبور وقد قال الله تعالى لا تدخلوا بيوت النبي الا ان يؤذن لكم ومن المعلوم ان عايشة لم
تكن لها ولا لابيها دار بالمدينة ولا اثرها ولا ابيت واحد من اقاربها وادعت حجرة سكنها فيها رسول الله صلى الله عليه وآله
وسلم فسلمها ابوها اليها ولم يفعل كما فعل بفاطمة عليها السلام انتهى وقال الناصب خفضه الله قول قد ثبت ان رسول
الله صلى الله عليه وآله وسلم قد جعل كل حجرة ملكا لصاحبتها الساكنة فيها من ازواجها وهذا امر كان معروفا في زمن رسول
الله صلى الله عليه وآله وسلم شائعا في حياته فلا يحتاج الى طلب البينة بعد الوفاة بخلاف فدك فانها كانت في يدي رسول
الله صلى الله عليه وآله وسلم كسائر اموال الفيء ولم يكن في تصرف فاطمة فكان الواجب على ابي بكر طلب البينة على ان تثبت قبل ذلك
حصول فاطمة النحلة واقامة البينة لو صح ذلك انه صح في البخاري ان فاطمة طلبتها من ابي بكر ميراثا فلو كان لها لم يطلبها بطريق الميراث
مع انه يستحق بالشان لانه غير مذكور في الصحاح والله اعلم وقد صدرت في كتاب اعلام الحديث في شرح البخاري لابي سليمان الخطابي
نقلا عن سفيان بن عيينة انه كان يقول ازواج النبي صلى الله عليه وآله في معنى المعتدات اذ كن لا يجوز لهن ان ينكحن
ابدا فجرت لهن النفقة وتركت حجرهن لهن يسكنها انتهى فعلم من هذا حكم الملك انتهى واقول كون كل حجرة جعل ملكا
من اشنا دعوى مجردة لم يدل عليه سنة ولا خبر صحيح عن الصحابة الكرام ويدل على خلافه ان الحجرة لو كانت ملكا لعايشة لما كانت
[illegible] قول ابن عباس رضي الله عنه لعايشة في شعره المشهور حين توهمت انه يدفن الامام الحسن عليه السلام عند جده صلى الله عليه وآله
منعت من ان يدفن عند جده صلى الله عليه وآله محمد وجاءت راكبة على البغلة لذلك شعر تجملت تبغلت ولو عشت تفيلت
لك التسع من الثمن وبالكل تطمعت. فلو كانت البيت ملكا لعايشة لم يقع قول ابن عباس لك التسع من الثمن نعم ولما ادعت
فاطمة عليها السلام نحلة فدك فقد بينا صحته [illegible] ثم لما انها بين دعوى الميراث بعد دعوى النحلة استظهارا وتوطئة للمطلوب وكذا
[illegible] المعاند [illegible] ما ذكره من ان دعوى النحلة ليس مذكورا في الصحاح وقد مر ان الحصر ليس بحصر في المذكور فيها لحصر من الصحاح
الصحاح يزيد على ما في تلك الصحاح بعدد الكثير والصحاح حتى نقل ابن كثير الشامي واليافعي في تاريخهما ان الحافظ الكبير
ابن عقدة كان يروي ثلثمائة الف حديث في مناقب اهل البيت عليهم السلام غير ما كان يرويه في الابواب الاخر من اضعاف ذلك
وكل من البخاري ومسلم كان يروي ثلثمائة الف حديث صحيح او ما يقرب منه مع ان ما في كتابيهما [illegible]
[illegible] عند التكرار لا يبلغ سبعة آلاف حديث واما ما نقله عن شرح البخاري من ان ازواج النبي صلى الله عليه وآله في معنى
المعتدات ففيه انه لو كن كذلك لما اعتدت عايشة بعدته فخرجت عن عدة النبي صلى الله عليه وآله بما فعلته من الخروج والعيان
[illegible] مع ان بقاء المعتدة في بيوت الازواج انما يجب في عدة الطلاق الرجعي دون غيره وان المعتدة غير الرجعية كالمتوفى عنها

وعند فقهاء اهل السنة سكوتي ولا نعقد ايضا وايضا الاشكال انما هو في حكم الشيء حكم ذلك الشيء بل الحكم بذلك حكم قال
المصنف رفع الله درجته وخرجت عايشة الى قتال امير المؤمنين عليه السلام ومعلوم انها عاصية بذلك اما اولا فلان الله
تعالى قد نهاها عن الخروج وامرها بالاستقرار في منزلها فهتكت حجاب الله تعالى ورسوله وتبرجت وسافرت في محفل
عظيم وجم غفير يزيد على ستة عشر الف واما ثانيا فلانها ليست ولي الدم حتى تطالب ولا لها حكم الخلافة فبأي وجه
خرجت للطلب واما ثالثا فلانها طلبته من غير من عليه الحق لان امير المؤمنين عليه السلام لم يحضر قتله ولا امر به ولا مالأ
وقد ذكر ذلك كثيرا واما رابعا فلانها كانت تحرض على قتل عثمان وتقول اقتلوا نعثلا قتل الله نعثلا فلما بلغها
قتله فرحت فلما قام امير المؤمنين عليه السلام بالخلافة اسندت القتل اليه وطالبته بدمه لبغضها له وعداوتها له
توقع ذلك بتبعها خلق عظيم وساعدها عليه جماعة كثيرة الوفا مضاعفة وفاطمة عليها السلام لما جاءت تطلب حقها
الذي جعله الله لها في كتابه العزيز وهي محقة فيه لم يتبعها مخلوق ولم يساعدها بشر انتهى وقال الناصب
خفضه الله اقول قد سبق ان من خرج على علي عليه السلام في ايام خلافته فهو باغ والباغي عند الشافعي من خرج على الامام
بشبهة وهؤلاء خرجوا على علي عليه السلام وهو الامام بشبهة ان في عسكره قتلة عثمان لانهم كانوا يطلبون دم عثمان
من علي عليه السلام وهذا الرجل فيما مر من الكلام اثبت اعتراف علي عليه السلام بقتله عثمان وقد ابطلناه فما ذكره هنا ليس بشيء بل
من دم عثمان مما سبق ذكره هناك وما ذكر ان عايشة كانت عاصية فعند اصحاب الشافعي ان الباغي ليس باثم لانه ليس بشيء
الا انه خروج بالشبهة فصاحبه مجتهد مخطئ والمجتهد المخطئ ليس باثم واما ما ذكره ان الله تعالى نهاها عن الخروج فنقول
النهي مخصوص بالخروج مع التبرج لا كل خروج والخروج بالتبرج كان من دأب نساء الجاهلية ان يتبرجن بالحلي والزينة
والحلل للناس فيطمع الناس فيهن هذا تبرج الجاهلية الاولى ولو كان الله تعالى امرهن بترك الخروج مطلقا لكان حرم عليهن
الحج والجماعة وهذا باطل اجماعا فالنهي مخصوص بالخروج بالتبرج واما ما ذكر انها ليست ولي الدم حتى تطالب به فالجواب
عنه انها خرجت غضبة لان قتلة عثمان قتلوا الامام وهتكوا حرمة الاسلام فخرجت تريد الاحتساب والنظر [illegible]
مع الاجتهاد فيكون الحق مع علي عليه السلام وهي لم تكن عاصية لاجتهادها واما قولها اقتلوا نعثلا فهذا شيء لم يصح وربما
نعثل لم يكن من اسماء عثمان وربما ارادت شخصا آخر وما ذكر انها كانت عدوة لامير المؤمنين فهذا كذب وزور [illegible]
الاخبار ان بعد الفراغ من وقعة الجمل دخل علي عليه السلام على عايشة فقالت عايشة والله ما كان بيني وبينك الا ما يكون بين المرأة
واحمائها فقال امير المؤمنين والله ما كانت الا هذا وهذا يدل على نفي العداوة بل هذا من مفتريات [illegible]
والحميم الناس عداوة واما ما ذكر ان عايشة ساعدها الناس الكثير فالجواب انهم كانوا يطلبون دم عثمان
لان قتلة عثمان كانوا في عسكر علي ومتعلقوه ولم يساعد احد فاطمة فنقول لان دعوى الارث والرفع الى الحاكم لا يحتاج الى [illegible]
والمساعدة فان هذه دعوى وبينة مجوب من الحاكم مع انا قد اثبتنا ان دعوى فاطمة [illegible] البينة غير صحيحة انتهى
واقول من اشهر المشهور في كتب الجمهور ان عايشة وطلحة والزبير خرجوا من مكة الى البصرة ونهبوا بيت مال المسلمين [illegible]
جميعا من عمال علي عليه السلام واخرجوا عامله عثمان بن حنيف الصحابي الانصاري [illegible] الشيعة المذكورين [illegible]
ذلك ثم لكذب [illegible] الناصب الخصم كما ان المطالبين بقتلة عثمان لم يتصوروا ولو كان غرضهم ذلك دون اخذ الخلافة لتوجهوا
الى المدينة وطلبوا القتلة من علي عليه السلام [illegible] وايضا كيف يتصور الاجتهاد مع وجود الامام النايب عن النبي صلى الله عليه [illegible]
وكيف يتصور الاحتساب في طلب الدم [illegible] وما جمع من المسلمين من اصحاب علي عليه السلام [illegible]
[illegible] بالبصرة [illegible] الاسر [illegible] حتى هلك الوف منهم وايضا قد ذكرنا [illegible] سابقا عند ذكر
الحديث السابع عشر المنقول من مسند احمد بن حنبل حيث قال ان البغاة كانوا يريدون الفرات ويدعون الخلافة لانفسهم [illegible]
امير المؤمنين عليه السلام انتهى فكيف يكون [illegible] علي عليه السلام [illegible] مع ورود الحديث المشهور [illegible]

هتكت حجاب [illegible] خ
بتبع خود [illegible] خ
شعر مردم [illegible] خ
[illegible] موافقت كردن [illegible] خ
[illegible] ق

صلى الله عليه وآله وسلم يا علي حربك حربي وسلمك سلمي وغيرهما واورد بعضها في اثبات الفرق بين بني حنيفة الذين منعوا الزكوة
على ابي بكر لشبهة ان الزكوة مما لا يجب دفعها بعد النبي صلى الله عليه وآله الى احد غيره على الفقراء او ان الطلب ان تقسم على فقراء
قومنا ولشبهة عدم استحقاق ابي بكر الخلافة فقد علم اختلاف الفريقين وبين اصحاب الجمل الذين خرجوا على علي عليه السلام لاجل
شبهة بين الاخيرين حتى يسمى الامام مرتدا عاصيا دون السلف مع ان مالك بن نويرة من بني حنيفة كان صحابيا
نبيلا وقد لام عمر ان خالدا فقد قتله وقومه بغير حق وبالغ على ابي بكر في اقتصاص عن خالد ورد على بقية قومه سباياهم
فاي خلاف فعل فارق بين الطائفتين سوى ان بني حنيفة كانوا من احباء علي عليه السلام واعدائه واصحاب الجمل من اعدائه
واما قوله ان ذلك النهي مخصوص بالخروج بالتبرج فمردود بان الله تعالى امرهن اولا بالسكون في بيوتهن بقوله وقرن في بيوتكن
ثم عطف على ذلك النهي عن التبرج بقوله ولا تبرجن والتبرج هو اظهار الزينة فالخروج مع اظهار الزينة منهي بكلا الحكمين
فالخروج [illegible] مما يكون مع اظهار الزينة والتبرج واظهار الزينة لا يلزم الخروج لجواز اظهارها على الاجنبي الداخل في
البيت ومن سطح البيت على المارة كما لا يخفى واما ما ذكره من ان الله تعالى لو كان امرهن بترك الخروج مطلقا لكان يحرم عليهن
الخروج للحج والجماعة فمدفوع بان [illegible] عليهن من الحج فقد مضى مع النبي صلى الله عليه وآله وكون معه صلى الله عليه وآله وسلم
في السفر بحكم [illegible] وما بعده صلعم فيلتزم حرمة خروجهن للحج المستحب واما حضورهن الجماعة في المسجد فلم يثبت
[illegible] النبي صلى الله عليه وآله وسلم خروجهن ايام حيوته وبعد وفاته [illegible] بل روي [illegible]
[illegible] النبي صلى الله عليه وآله وسلم في المسجد واما ما ذكره من ان عائشة خرجت [illegible]
[illegible] الامام وهتكوا حرمة الاسلام فقد مر ان [illegible] حرمة [illegible] الاحتساب [illegible]
[illegible] من بيتها الذي امرها الله بالقرار فيه وهتكت حرمة النبي عليه السلام بل [illegible] اهل الاسلام [illegible]
[illegible] من مرحلة الى مرحلة ومن منزل الى منزل [illegible] مسلمة رضي الله عنها ومن [illegible]
[illegible] الذي [illegible] ادخل الجنة استحييت من رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وقد اخرج البخاري
في صحيحه ما سيذكره [illegible] من قول النبي صلى الله عليه وآله الفتنة تخرج من ههنا [illegible] من حيث يطلع قرن الشيطان [illegible]
[illegible] عائشة واخرج ابو نعيم في كتاب الفتن وابن مسكويه في كتاب تجارب الامم وابن قتيبة في كتاب السياسة
[illegible] لما اتى عسكر عائشة الى ماء الحوأب في بعض الطريق نبحها كلاب الحوأب [illegible]
[illegible] الحوأب قالت [illegible] قال [illegible] قالت سمعت رسول الله صلى الله عليه وآله يقول لنسائه كأني باحداكن
تنبحها كلاب الحوأب واياك ان تكوني انت يا حميراء [illegible] مع ظهور خطائها وعصيانها من [illegible]
[illegible] عادت الى قتال علي عليه السلام والتماس من كان معه من رؤساء الجمل سيما ابن اختها عبد الله بن الزبير [illegible]
[illegible] عداوة اهل البيت عليهم السلام حتى روي عنه انه ترك ايام خلافته [illegible] الصلوة على النبي صلى الله عليه
[illegible] ذلك [illegible] ذكروا [illegible] بعد ظهور خطائه [illegible]
[illegible] كلاب الحوأب كيف حل لها الاصرار على ذلك وكيف جاز [illegible]
[illegible] واما ما ذكره من ان [illegible] شيء لم يصح في الصحاح [illegible]
[illegible] الصحاح المتداولة وهذا [illegible] في جميع ما رايناه من التواريخ [illegible] وقال ابن قتيبة [illegible]
[illegible] الخبر بيعة علي عليه السلام وكانت خارجة عن المدينة [illegible] الناس عليه [illegible]
[illegible] السماء على الارض [illegible] والله [illegible] فقال [illegible]
[illegible] اقتلوا نعثلا [illegible] فقالت عائشة [illegible] وقال الناس [illegible] شعر [illegible]
[illegible] وانت امرت بقتل الامام وقلت لنا انه قد كفر [illegible]

[illegible]

امر قال وما ان عائشة خير اهل الشام لعفو دون بيعة على عليه السلام وابوان بيا يعوه امرت بفعل ما اهوج من حديد

جعل فيها موضع لعينيها ثم خرجت ومعها طلحة والزبير وعبد الله بن الزبير ومحمد بن طلحة انتهى واما قوله لم

يكن من اسماء عثمان فلا ينافي تعبيرها عنه بنعثل لان ازرائها واهانتها بذلك نعثل كان اسم يهودي ذي لحية شبه عثمان به في

اللحية وبعض آخر من شمائله فكانت تشبيهه بذلك ازراء واهانة وقد صرح بذلك الشيخ المحدث اللغوي مجد الدين الفيروزآبادي

في كتاب القاموس حيث قال النعثل كجعفر الشيخ الاحمق ويهودي كان بالمدينة ورجل لحياني كان يشبه به عثمان اذا

نيل منه انتهى واما انكار الناصب لعداوة عائشة بالنسبة الى امير المؤمنين عليه السلام فمن قبيل انكار نفسه لعداوتهم

مع شهودها الحرب وصفات بالسيف ونطقات لسان وقلم وكيف ينكر ذلك مع ما قد روينا سابقا من قولها ذلك لو سول

المدينة ولعل فيه سلطان وقولها عند تكلمها مع ابن عباس رضي الله عنه بعد انقضاء حرب الجمل انه يكون على [illegible]

امير المؤمنين ان امير المؤمنين كان عمر وتنفرها عن التصريح باسم علي عليه السلام في بعض الاخبار الذي رواه البخاري [illegible]

والتعبير عنه عليه السلام برجل آخر غير ذلك وقد ظهر بذلك ان ما نقله عن عائشة من استعدادها على علي عليه السلام يوم

الجمل انما صدر عنها على وجه النفاق ويحتمل ان يكون عائشة صادقة فيما ذكر من انه لم يكن بينها وبين علي عليه السلام

من العداوة الا ما يكون بين المرأة واحمائها وهذا لا ينافي العداوة وظهر متمادية من الامثال السائرة ان العداوة في [illegible]

في القبيلة فكيف بين الزوجة واحمائها اذ انها ينبغي ان يكون كالحديدة المحماة واما ما ذكره من ان الناس [illegible]

السلام ان دعوى [illegible] والرفع الى الحاكم لاحتياج الى حضور العسكر [illegible] فلم [illegible] عليها السلام [illegible]

غصبا [illegible] فتصرف فيها عليها السلام من زمان النبي صلى الله عليه وآله وسلم ولم يخرجوها [illegible]

وطلبوا البينة منها في ذلك خلاف ما امر الله تعالى من ان البينة على المدعي واليمين على من انكر ولما كلفت عليها السلام اقامة

البينة على ذلك في حضور العسكر [illegible] يستحيي عند ذلك عن الاصرار فيما تصدر من الظلم والغصب [illegible]

من قبيل ما قيل مصرع فتلك الخصام وانت الخصم والحكم وكانت لا يقبه بين العسكر لاجلها لو جرت عليها السلام [illegible]

وانضاد [illegible] ان العائشة الغازية المغتصبة جرت على الحاكم زمانه وهو علي عليه السلام عسكر [illegible] حكم [illegible]

كونها [illegible] الدم فافهم قال المصنف رفع الله درجته ثم انها جعلت بيت رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم مقبرة لابيها

[illegible] عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم فان كان هذا البيت ميراثا فكان من الواجب ان يستأذن جميع الورثة وان

كان صدقة المسلمين فكان يجب ان يستأذنهم وان كان ملكا لعائشة كذبهم ما تقدم من انها لم يكن لها [illegible]

ولا دار بالمدينة وقد روى الحميدي في الجمع بين الصحيحين ان رسول الله صلى الله عليه وآله قال ما بين بيتي ومنبري روضة من

رياض الجنة وروى الطبري في تاريخه ان النبي صلى الله عليه وآله قال اذا غسلتموني وكفنتموني فضعوني على سريري في بيتي

هذا على شفير قبري انتهى واقول [illegible] الله [illegible] اذ قد سبق ان البيت كان لعائشة بتمليك رسول الله صلى الله

عليه وآله وسلم اياها واما نسبة رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم البيت الى نفسه الشريفة فلان البيت له [illegible]

ومجمعه [illegible] زوجته ومن يفارق بين المرء والزوجة ولكل منهما نسبة البيت الى نفسه [illegible]

في البيت والسكن افتراق واستقلال ولكل واحد منهما ان يقول بيتي واما قولهم ان عائشة لم يكن لها بيت

بالمدينة فالمراد غير هذه الدار التي ملكها رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ثم يقول لو لم يكن البيت لها لكان [illegible]

سيترع منها امير المؤمنين في ايام خلافته سيما بعد ما قاتلها وغلب عليها والا كان مقصرا [illegible]

صدقة او حق اولاده ان كان ميراثا ولكان ينبغي ان ينبش ابا بكر وعمر لانهما دفنا في الارض المغصوبة [illegible] ازواج النبي

صلى الله عليه وآله قد تصرفوا فيه وهو ظاهر في انه ملكه ثم بعدهن تصرف الورثة فيها [illegible] حتى اشترى

ايام الوليد بن عبد الملك فجعلها من المسجد ولو كان البيت لرسول الله صلى الله عليه وآله لكان عمر بن عبد العزيز [illegible]

[illegible]

منه رحمه الله

الى فاطمة عليها السلام وحيث ترى منهم كما نص الله عز وجل في فدك مثل هذا وامثال هذه الاعتراضات من باب الهذيانات انتهى

اقول قد مر منا ان دعوى تمليك النبي صلى الله عليه وآله وسلم البيت لعائشة دعوى مجردة تفرد بها الناصب ولا يعرفها احد ولم يرد من ذلك رواية ومع ذلك ... مع انه مردود بما ذكرناه من الشعر الذي هو عن ابن عباس رضي الله عنه واما ما ذكره من نسبة رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم البيت الى نفسه الشريفة فلان البيت له وهو مسكنه ومضجعه وفيه قبره وما ذكره من اضافة ... في كتاب الله فهو خلاف الاصل لما تقرر من ان الاصل في الاضافة الحقيقة حتى تقوم القرينة الدالة على ارادة ... وقد بينا ان دعوى التمليك مجردة عن الدليل فلا يصير ... قرينة ولا دليل فبقي ان يكون ميراثا كما ادعاه اهل البيت عليهم السلام او صدقة كما ادعاه ابو بكر فعلى الاول كان الواجب استيذان الورثة في دفن ابي بكر وعمر كما ذكره المصنف وعلى الثاني يلزم ان لا يخص تلك البيت مدفن ... رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وكان حراما عليهما الدفن فيها فلا بد من ان ذهبوا ... النبي صلى الله عليه وآله الى السماء او الى الارض مقدسة اخرى ... لا يكون ... انهما ضجيعا رسول الله صلى الله عليه وآله مدحا لهما مع ان مجرد المضاجعة والمعانقة بدون المناسبة المعنوية لا يوجب نفعا ولا شرفا كما ان ابوي محمد صلى الله عليه وآله كانا حاملين للنبوة ومن نام في حجرها ... حليمة السعدية وكانوا ... كافرين ... وكذا آسية بنت مزاحم ... عن معاشرة ... فرعون ولا اقل ان يكون ذلك من باب قوله تعالى فضرب بينهم بسور له باب باطنه فيه الرحمة وظاهره من قبله العذاب واما ما ذكره من انه لو لم يكن البيت لعائشة لكان ينبغي ان ينبش ابا بكر وعمر ... في ارض مغصوبة فالجواب عنه ما اجبنا به سابقا عن ايراد الناصب بعدم تصرفه عليه السلام في فدك في ايام خلافته على ان عدم نبشهما ابا بكر وعمر قد ذكر علي عليه السلام ... في تركهما في الارض المغصوبة تضعيف عذابهما لما رواه البخاري عن سالم بن عبد الله عن ابيه قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم من اخذ من الارض شبرا بغير حقه خسف به يوم القيمة الى سبع ارضين وفي رواية قال صلى الله عليه وآله من غصب من الارض شبرا بغير حقه خسف به يوم القيمة الى سبع ارضين وقال محمد بن حبيب الشيرازي في قصيدة له يمدح بها مولانا الرضا عليه السلام ويشير الى ما في جوار قبره من قبر هارون العباسي الكثيف

قبران في طوس الهدى في واحد ✿ والغي في لحد تراه ضرام ✿ قبران مقترنان هذا ترعة جنية فيها يزور سلام ✿ وكذاك ذلك من جهنم حفرة ✿ فيها يجدد للغوي هيام ✿ قرب الغوي من الزكي مضاعف لعذابه ولانفه الارغام ✿ ان يدن منه فانه لمباعد ✿ وعليه من خلع العذاب ركام ✿ وكذاك ليس يضر ذا رجس الردى بعيد منك جنادل ورخام ✿ لا بل يرق عليه عفو ... ✿ ... سوء العذاب مضاعف تجري به الساعات والايام والاعوام ✿

واما ما ذكره من اشتراء عمر بن عبد العزيز بعض تلك البيوت من ورثة بعض الازواج فعلى تقدير صحته ... علينا لانه ... المعاوية ... مع انه يجوز على تقدير كونها صدقة كما يدعيه الخصم ان يكون من تقدم عمر بن عبد العزيز من غاصبي الخلافة قد اعطى بعض تلك البيوت لبعض الازواج ولبعض ... من الصالح كما ذكره ... يجوز ان يكون لعطاء ... من بيوت ... من باب الصالح ... عمر بن عبد العزيز لانه ملك من اخذه من باب المصالح فلا ينافي كون ذلك ... النبي صلى الله عليه وآله وسلم في ايام حيوته كما لا يخفى وقد ظهر بما اوردناه وقررناه ... ان نسبته ... الى الهذيانات من قبل ... ان كلام النبي صلى الله عليه وآله الى الهذيانات والله المستعان قال المصنف رفع الله درجته وفي الجمع بين الصحيحين عن عائشة قالت ما غرت على احد من نساء النبي صلى الله عليه وآله وسلم ما غرت على خديجة وما رأيتها ولكن كان يكثر ذكرها وربما ذبح الشاة ثم يقطعها اعضاء ثم يبعثها في صدائق خديجة فربما قلت له كأنه لم يكن في الدنيا امرأة الا خديجة فيقول انها كانت وكانت وكان لي منها ولد ... وامره ربه او جبرئيل ان يبشرها ... خديجة ببيت في الجنة ... واجمع المسلمون على ان خديجة من اهل الجنة ... امير المؤمنين عليه السلام بعد الاجماع

طوقنا

على امامته وقتل بسببها نحو من ستة عشر الفاً صحابياً وغيرهم من المسلمين وانها كشفت ستر رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم
كما حكاه الله تعالى وروى الحميدي في الجمع بين الصحيحين ان عمر خليفة ابيها شدد عليها بذلك ونقل الغزالي سوء صحبتها
لرسول الله صلى الله عليه وآله فقال ان اباها ابا بكر دخل يوماً على النبي صلى الله عليه وآله وسلم وقد وقع بينها وبين النبي
صلى الله عليه وآله وسلم امر مكروه فكلفه النبي صلى الله عليه وآله وسلم ان يسمع ما يجري ويدخل بينهما فقال لها النبي
صلى الله عليه وآله تتكلمين او اتكلم فقالت بل تكلم ولا تقل الا حقاً فلينظر العاقل الى هذا الجواب وهل كان عندها من النبي
الا السوء فظهر الفرق بين خديجة وعائشة وقد ذكر الحافظ من اهل السنة في كتب الانصاف غاية الانكار على من يساوي
بين خديجة او يفضلها عليها انتهى. قال الناصب خفضه الله اقول اما فضائل خديجة فهي كثيرة لا تحصى ووصفها رسول الله صلى الله
عليه وآله وقال ان لخديجة بيتاً من القصب لا صخب فيه ولا نصب وما لبثها من خدمت رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم
كثيرة وهكذا لكل واحدة من ازواج النبي صلى الله عليه وآله فضيلة وليس لنا ولا امثالنا ان ندخل في الفرق بين ازواج النبي صلى الله
عليه وآله وما كان لنا ان نتكلم في شانهن بما يشينهن طعناً او قدحاً فان كل هذا يرجع الى عرض رسول الله صلى الله عليه وآله
وسلم والتعرض لحرمه وهتك ستره من بعد السنين المتطاولة وكل هذا فيه خطر الكفر نعوذ بالله من هذا وما ذكر من انها كشفت
ستر رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فهذا منسوب الى حفصة بلا خلاف بين المفسرين والمحدثين فان [illegible] ان
رسول الله صلى الله عليه وآله دخل في بيت حفصة مع مارية القبطية فغارت حفصة فحرمها على نفسه [illegible]
السر فافشت عند عائشة واما ما ذكر من الغزالي ان عائشة قالت لرسول الله صلى الله عليه وآله وسلم تكلم ولا تقل الا حقاً
عائشة كانت من اعلم الناس بان رسول الله صلى الله عليه وآله لا يقول الا حقاً ولكن هذا كلام يعرض للنساء عند غلبة [illegible]
فتقوله من الغيرة ولم يذكر تمام الحديث ثم انها لما قالت هذا الكلام ضربها ابو بكر وقال اتقولين لرسول الله صلى الله عليه وآله
هذا وهل يقول هو غير الحق فقال رسول الله صلى الله عليه وآله لابي بكر دعها فعلم ان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم علم
ان هذا الكلام منها من فرط الغيرة ومن كلام مباحثات النساء مع الرجال لا انها ذكرها معتقدة ان رسول الله صلى الله عليه وآله
قد يقول غير الحق واما التفضيل بين عائشة وخديجة فليس يتعلق بشيء من امور الدين والله اعلم بحقيقته انتهى
واقول الكلام [illegible] ما ذكره من انه ليس لنا ولا امثالنا ان ندخل في الفرق بين ازواج الرسول صلى الله عليه وآله
فمنقوض بما ذهب اليه [illegible] في اثبات افضلية ابي بكر من آل النبي صلى الله عليه وآله وسلم وسائر الصحابة مع كونه [illegible]
بالحال ولا امثاله في افضلية الانبياء من الملائكة او العكس مع عدم تعلقه بالدين فليكن هذا ايضاً من هذا القبيل [illegible]
من ان افشاء ستر رسول الله صلى الله عليه وآله منسوب الى حفصة بلا خلاف بين المفسرين والمحدثين فلا ينافي شركة عائشة
معها كما هو جواب ايضاً وانما خص المصنف الكلام هيهنا بعائشة لكون المقام مقصوراً على ذكرها دون حفصة والا فكل
قد وقع منهما كما نطق به الاية والرواية فقد روي ان رسول الله صلى الله عليه وآله خلا بمارية القبطية في يوم عائشة [illegible]
حفصة فقال لها اكتمي علي وقد حرمت مارية على نفسي وابشرك ان ابا بكر وعمر يملكان من بعدي [illegible]
واعلمت عائشة الخبر وحدثت كل منهما اباها بذلك فاطلع الله تعالى نبيه صلى الله عليه وآله فطلقها واعتزل نساءه تسعاً
وعشرين ليلة في بيت مارية ولا شك ان حفصة وعائشة [illegible] قال الله تعالى توبيخاً لهما ان تتوبا الى الله فقد صغت
اي فقد وجد منكما ما يوجب التوبة وهو ميل قلوبكما عن اخلاص رسول الله صلى الله عليه وآله من حب ما يحبه [illegible]
هذا ومما يتوهم ان [illegible] فيما روينا من اخبار النبي صلى الله عليه وآله لحفصة بان ابا بكر وعمر يليان بعده [illegible]
[illegible] على خلافتهما [illegible] اهل السنة فنقول [illegible]
والنظر [illegible] كثيراً ما [illegible] في المبادي والله الهادي فليتأمل الفضل ولان الملك [illegible]
الشرع كما ورد في الحديث من ان الخلافة بعدي ثلاثون سنة ثم تكون بعد ذلك الملك وهذا الحديث ذكره ابن حجر [illegible]

يقال الله لنبيه احمد عن سفينة واخرجه ايضا اصحاب السنن وصححه ابن حبان وغيره انتهى وايضا لو كان المراد به الخلافة
من الله تعالى ورسوله لاخبر النبي صلى الله عليه وآله بمثل ذلك لابي بكر وعمر وتردد ما بعدهما مع انه لم يتحقق شيء من ذلك
لهما وايضا لو كان المراد بها الخلافة لاحتج به ابو بكر يوم السقيفة واحد من متأخري اهل السنة الذين يتكلفون
لتقريبه بالادلة الواهية سيما هذا الناصب الغريق المتمسك بكل حشيش نحو ذلك الحشيش اعاذنا الله تعالى به من الحكم
المكي دون التكليفي التشريعي فلا يلزم تعلق ارادة الله تعالى بتسليم الملك بعد النبي صلى الله عليه وآله الى كونهم مطيعين
تابعين في ذلك بل يكون ذلك نظير الملك والسلطنة الحاصلة لفرعون ونمرود وشداد وسائر المتغلبين المستولين على
البلاد والعباد ويدل على ذلك ما ذكره في مناقب العشرة من كتاب المشكوة وروينا عن احمد انه قال النبي صلى الله عليه وآله وسلم
وهذا حديث سألوا منه صلى الله عليه وآله وسلم عمن يجعل امير بعده وان تؤمروا عليا ولا اراكم فاعلين تجدوه هاديا مهديا
ياخذ بكم الطريق المستقيم انتهى ووجه الدلالة انه صلى الله عليه وآله اخبر عن ان عليا عليه السلام يستحق الخلافة
وانه صلى الله عليه وآله راض بذلك مريد له لكن القوم لا يفعلون ذلك ولا يرضون به عنادا ولدادا واما ما ذكره من
ان عائشة كانت من اعلم الناس بان رسول الله صلى الله عليه وآله ما يقول الا حقا فيلزم منه كونها اعلم وانفس من عمر
لعدم علمه بعلم النبي صلى الله عليه وآله كذلك ونسب بعض اقواله صلى الله عليه وآله الى الهجر والهذيان كما مر وايضا المرأة
التي يكون من اعلم الناس بجلالة قدر رسول الله صلى الله عليه وآله لا ينبغي منها ان يجادله كما يجادل عوام النساء ازواجهن
بل كان عليها ان تعلم حرمة مجادلتها مع النبي صلى الله عليه وآله في الدعوات انها مع غيرها صغتين كما نطق به القرآن وعدم علم
[illegible] منهم بما ذكر [illegible] او تعلمها بالجهل مع انها العوام السوقية تدل على ان عذر الناصب ابيض وجهه اسود وجهها
بعد ظهور ان ما صدر عن عائشة من الكلام انما صدر عن فرط الجهل والحماقة وتعلل الناصب بغلبة الغضب مع جلالتها بالخضوع
لما يجب الغضب ينافي العصمة التي وصفها القرآن [illegible] وتمكن موجب الغضب في قصة مارية يظهر ان اعراض النبي صلى الله
عليه وآله عنها آخرا كان امتثالا لقوله تعالى اعرض عن الجاهلين لا لما توهمه الناصب الجاهل اللعين واما ما ذكره
من التفضيل بين عائشة وخديجة لا يتعلق بشيء من امور الدين فقد مر جوابه اولا وقد اشار الشيخ في كلامه الى
تفضيل عائشة على خديجة بتقديم الذكر وليس ذلك الا لان خديجة كانت مخلصة للنبي صلى الله عليه وآله وام فاطمة
عليها السلام وعائشة كانت عدوة لها ولعلي عليهما السلام قال المصنف رفع الله درجته وروى الحميدي في الجمع
بين الصحيحين ان ابن الزبير دخل على عائشة في مرضها فقالت [illegible] قاتلت فلانا وسمعت المقاتل [illegible]
فقالت لوددت اني كنت نسيا منسيا وفيه عن عائشة ان النبي صلى الله عليه وآله كان يمكث عند زينب بنت جحش
ويشرب عندها عسلا فتواطيت انا وحفصة ان ايتنا ما دخل عليها رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فلتقل اني اجد
منك ريح مغافير اكلت مغافير فدخل على احديهما فقالت له ذلك فقال بل شربت عسلا عند زينب بنت جحش ولن اعود له فنزل
لم تحرم ما احل الله لك ان تتوبا الى الله لعائشة وحفصة فقد صغت قلوبكما واذ اسر النبي الى بعض ازواجه
حديثا لقوله بل شربت عسلا قال البخاري في صحيحه وقال ابراهيم بن موسى عن هشام ولن اعود له وقد حلفت فلا تخبري
بذلك احدا وهذا يدل على [illegible] وفيه ان عائشة حدثت ان عبد الله بن الزبير قال في بيع او عطاء اعطته عائشة
والله لتنتهين عائشة او لاحجرن عليها ولم ينكر عليه احد وهو يدل على انه [illegible] ما ليس بنافع وفيه عن ابن عباس
[illegible] مع عائشة او دخل عليهما [illegible] وهذا يدل على استحقاقهما الهجران وفيه عن نافع عن
ابن عمر قام النبي صلى الله عليه وآله خطيبا فاشار نحو مسكن عائشة فقال ههنا الفتنة ثلاثا من حيث يطلع قرن
الشيطان وفيه قال خرج النبي صلى الله عليه وآله من بيت عائشة فقال راس الكفر من ههنا من حيث يطلع قرن الشيطان انتهى
قال الناصب خفضه الله اقول اما ما روي من عائشة انها قالت [illegible] فلانا فهذا اعتراف منها وندامة على الخروج

عليها السلام م

وهذا يدل على سفهها وانها اوجبت وندبت لحبسها عن الخروج وان كان الخروج ذنبا فقد صحت توبتها لندمها والا فليس عليها
شيء من الخروج لانها عملت بالاجتهاد واما ما ذكر من حديث العسل فكان هذا من باب غيرة النساء بعضهن على بعض ولا
يواخذون بها واما حمل السر الذي افشاها الى شرب العسل فبعيد لم يذكره المفسرون نعم ذكروا ذلك ولم يروا
في هذا البحث بل هو غلو في قوة رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم على ما [illegible] في بيت حفصة كما ذكرنا وما ذكره
يدل على بغضها في الغاية فهذا مخالف لما علم بالضرورة من الدين ومحبة رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يحبها
حبا شديدا ولا يحب احدا من النساء مثل حبه وهذا معلوم من ضرورات الاخبار الدينية فكيف ينسب [illegible]
عليه وآله وسلم بغضها وما قال ابن الزبير لاحجرن عليها فهذا يدل على غاية كرمها [illegible] ابن الزبير فقد جعل
لكثرة عطائها ومبسوط يدها في العطية وقد انكرت عائشة على قوله ونحوه ثم هجرته وما نقول ان رسول الله صلى الله عليه وآله
وسلم اشار الى حجرة عائشة وقال ههنا الفتنة فما اجهله بمعاني الاحاديث وما اورده فهذا [illegible] معاني الاخبار [illegible]
عائشة [illegible] الشرق من المنبر واشار رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم الى المشرق كما في سائر الاحاديث [illegible]
رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم اشار الى المشرق وقد فسره رسول الله صلى الله عليه وآله بقوله حيث يطلع قرن الشيطان
والمراد منه المشرق لانه جاء في حديث آخر ان الشمس حين تطلع تطلع بين قرني الشيطان فهذا تفسير رسول الله صلى الله
عليه وآله اشارته وانه يريد جانب المشرق ولو كان المراد حجرة رسول الله صلى الله عليه وآله التي كانت عائشة
فكيف يقال ان قرن الشيطان يطلع من حجرته المقدسة والحال ان رسول الله صلى الله عليه وآله يطلع من حجرته
غاية الجراة الموجبة [illegible] تكفير ابن المطهر [illegible] ابن المطهر [illegible] اهل حرم رسول الله صلى الله عليه وآله
والتكلم فيهم وهو هذا الجراة على الله تعالى ورسوله صلى الله عليه وآله وقد قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم
[illegible] وهذا الرجل يؤذي رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وقد قال رسول الله صلى الله
عليه وآله في شان عائشة ذلك اليوم على المنبر وما علمت على اهلي الا خيرا [illegible] ابن المطهر [illegible]
بيت رسول الله صلى الله عليه وآله الشر والفساد وسمى بيت رسول الله صلى الله عليه وآله محل قبره المكرم مطلع قرن
الشيطان [illegible] ان احدا من ملوك الاسلام [illegible] ابن المطهر [illegible] حجرته [illegible]
الشيطان ومعرض لعنة الرحمن انتهى **واقول** طعن الناصب على عائشة ههنا انما هو تعبير علي عليه السلام عنها
دون ان يذكر لقبه الشريف او اسمه السامي مقرونا بالتعظيم ونظائر من سوء ادبها وهذه التعبيرات [illegible]
كنت نسيا منسيا لو يكن ندامتها على الخروج في حرب الجمل [illegible]
الى تقصير عبد الله وابيه الزبير في الحرب ويؤيد ذلك ما روي عن [illegible]
يروون عن عائشة انها قالت لو ادركت ليلة القدر ما سالت ربي الا العفو والعافية [illegible]
طالب عليه السلام [illegible] علي بن ابي طالب عليه السلام كان من اهم مسئولات عائشة فكان ينبغي [illegible]
قصد سواله من العفو والعافية ويدل عليه ايضا [illegible] علي عليه السلام [illegible]
كون خروجها ذنبا وعصيانا واثما كبيرا فقد مر ما يتعلق به دليلا وتقريبا واما [illegible] توبتها [illegible]
جدا لان توبتها لا يحصل بمجرد الندم عن الخروج من البيت والحرب بل يتوقف على التقصي عما [illegible] من دماء المسلمين
والاضرار وما انفقت من بيت مال المسلمين الى غير ذلك من المفاسد والمظالم ولا يتحقق منها شيء من
ذلك وايضا قد نقل ابن حجر المتاخر في صواعقه عن الطبراني والبيهقي ان الله [illegible] التوبة عن
كل بدعة وعن البيهقي لا يقبل الله تعالى لصاحب بدعة صلوة ولا صوما ولا [illegible] يخرج من الاسلام كما يخرج الشعر من
العجين انتهى فكيف يكون حال من ابتدع الخروج على امام زمانه وههنا زيادة تحقيق وتفصيل ذكرناها في كتاب [illegible]

[illegible] مراح

[illegible] مراح

بمساعي النواصب فليرجع اليه من اراده واما اجتهادها واجتهاد ابيها واجتهاد عمر وعثمان ومعوية واضرابهم في مخالفة
اهل بيت عليهم السلم فانما هو بالمعنى اللغوي وهو بذل الجهد والطاقة في معاداتهم وغصب حقوقهم والا فهم كانوا قاصرين
عن الوصول الى مرتبة الاجتهاد الذي هو استنباط الفروع من الاصول فان امّ العلوم الاجتهادية العلم بمعاني القرآن الكريم و
السنة النبوية لاستنباط الاحكام الشرعية وقد عرفت من اوائل الكتاب ان هؤلاء القوم كانوا اجهل خلق الله بذلك وكما
كان اتباعهم في حكومتهم وقضاياهم شان العوام الذين في زماننا يستاجرون الفقهاء من اهل البلدان انفسهم مع بقية القضاة
ويسالون المسائل من الناس ويحكمون به كما افتى ابو حنيفة والظاهر ان هذا الفتوى منه مأخوذ من سيرة خلفائه الثلثة
معللة بما اولت لخالفه الشافعي في هذا الفتوى تحاشيا عن التعليل بما يوجب نسبة الخلفاء الى الجهل والله اعلم واما
ثانيا فلان ما ذكره من حديث العسل كان من باب غيرة النساء وهذا لا يضر [illegible] ثم يستغفرون [illegible] بعد ما سمعن
مضمون قوله تعالى يا نساء النبي لستن كاحد من النساء ان اتقيتن الآية ولولا انفائهن عن مثل ذلك لما وجه امتيازهن عن
النساء المحصنات الاخر فان امراة لوط عليه السلم ايضا كانت صاحبة الدم لم ينفعها ذلك بدون الانفاء عن مخالفة [illegible] وامراته
واما ما ذكره من ان المفسرين لم يحملوا السر الذي افشاه هذا النساء على شرب العسل ففيه ان العسقلاني شارح البخاري [illegible]
احد الامرين من قصة العسل وقصة مارية مع انه لو تم ايراد المذكور فانما يرد على الحميدي الراوي الذي هو من اكابر اسلاف
الناصب لا على المصنف لانه لا يعتقد بنقل الحميدي الراوي ولا بصحة احاديثه وانما استند الى احاديثه الزاما للخصم المعتقد لنقله وصحتها
واما قوله ان بغض النبي صلى الله عليه وآله وسلم لعايشة في ذلك مدفوع بكون حبه اياها اشهر من ضروريات الدين ففيه رده
بانه ليس من ضروريات دين النواصب الذين وضعوا الاحاديث في منقبتها وحب النبي صلى الله عليه وآله وسلم اياها والا فهو
بمنزلتها كانت خاملة في عصر الخلفاء الثلثة وانما وضع النواصب تلك الاحاديث في شانها وبالغوا في اشهار فضيلتها بعد
ظهور عداوتها لامير المؤمنين عليه السلم ولهذا ترى ان محمد بن ابي بكر رضي الله عنه مع كونه اخا لها [illegible]
معاوية اللعين البالغ في التعبير عنه بخال المؤمنين لانه كان من خلص شيعة امير المؤمنين عليه السلم مع انه يعارض روايات
الحب ما نقل المصنف عن الحميدي هيهنا من روايات البغض وهي ان النبي صلى الله عليه وآله وسلم كان يمكث عند زينب بنت جحش حتى عاتبه
عايشة وحفصة من ذلك وما نقل قبل ذلك من انه صلى الله عليه وآله وسلم خلا بمارية القبطية في يوم عايشة واسكتتها
[illegible] انه صلى الله عليه وآله وسلم كان يكثر ذكر خديجة رضي الله عنها حتى غارت عايشة عن ذلك ايضا الى غير ذلك مما انطق به
لسان محدثي القوم واما ما ذكره من ان ارادة ابن الزبير الحجر على عايشة يدل على كثرة عطائها وبسط يدها في العطية فمن عجب
الامور لانه ينبي عن الاسراف المذموم الصادر عن عايشة بحيث ذمها ابن اختها عبد الله بن الزبير [illegible] الناس ببسط اليد
بحسب المحمود وتحكم على غسل الرجل الذي دل نص القرآن على وجوبه في الوضوء بكونه اسرافا مذموما مع كون الرجل اكثر تعلقا
بالوسخ من الاعضاء الاخر واشد احتياجا الى التنظيف [illegible] واما قوله ان النبي صلى الله عليه وآله اشار في حديث طلوع الفتنة
[illegible] الشرق وقد اتفقوا ان حجرة عايشة كانت [illegible]
النبي صلى الله عليه وآله وسلم اشار الى نحو مسكن عايشة ومن البين انه لو كان مراده صلى الله عليه وآله وسلم نحو الشرق لقال [illegible]
[illegible] نحو المشرق واما ثانيا فلانه لم يكن حجرة عايشة مستوعبة بجهة شرق بيوت النبي صلى الله عليه وآله وسلم كلها [illegible]
النبي صلى الله عليه وآله وسلم [illegible] الى تلك الحجرة اشارة مخصوصة بها [illegible] الراوي [illegible] اشارة بذلك واما ثالثا فلان لفظ [illegible]
[illegible] المكان القريب كما قال [illegible] لو كان مراده صلى الله عليه وآله ناحية الشرق
[illegible] قصة الجمل ووقعة صفين وظهور حجاج بن يوسف في ارض نجد والعراق وما وراءها من المشرق كما ذكره العسقلاني
لكان يستعمل اللفظ ههنا فيه خلاف مقتضى استعمال اهل اللسان [illegible] ان المراد حجرة عايشة لو وقعت ناحية
شرق [illegible] العسقلاني بعد ذلك وكان اساس ذلك كله [illegible] عثمان بن عفان ووجه الاشعار [illegible] عن قريب من اصحاب

حمول کم ثاس مرا ح

لطيفة منه نور الله مرقده

كانت سبب قتل عثمان وكانت تحرض الناس على قتله وتقول اقتلوا نعثلا قتل الله نعثلا فلقد كفر وانهم ان كنت من اهل العلم …

بعض ما روي في اظهار النبي صلى الله عليه وآله وسلم لحبه عائشة فلعله من قبيل ما روى البخاري عن عائشة انه استأذن رجل

على رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم في الدخول عليه فقال ائذنوا له بئس اخو العشيرة او بئس ابن العشيرة فلما دخل الان له

الكلام قالت عائشة قلت يا رسول الله قلت الذي قلت في الرجل ثم النت له الكلام قال صلى الله عليه وآله وسلم ان شر الناس من

تركه الناس اتقاء فحشه الحديث واما قوله كيف يقال ان قرن الشيطان يطلع من حجرة عائشة مع ان رسول الله صلى

الله عليه وآله وسلم كان يخرج منها فهو كلام من على طريقة جواب من سأل شيئا عجيبا قليل التحصيل بحسن جميع ما عنده وافضل …

الطهارة من اشكال الهندسة فلما عجز عن بيانه لجهله والتفصي من الخصام لجأ بتشنيعه عليه بانك تستلزم …

احد المتنفي فهو مذهب الشافعي حرام لا يبقى الكلام فيه وقطع البحث معه بل التجأ للتغلب عليه على الخصم …

ذلك عن القول بان الشيطان يخرج من بيت عائشة لا نسلم ايضا القول بان الشيطان يخرج من جانب الشرق لان النبي صلى الله عليه

وآله وسلم كثيرا ما خرج في غزواته من الشرق الى الغرب وبالعكس وبطلانه مما لا يخفى واما نسبته الى الهم من حرابة على رسول

الله صلى الله عليه وآله فهو بريء منه لان ذلك الحديث المشتمل على سوء اخلاق عائشة وايرانها الفتنة بين …

اصحاب النواصب من ثقات اهل السنة وتلقوه بالقبول وذكروه في كتب الاصول فهم الذين اساؤا الادب بالنسبة الى

رسول الله صلى الله عليه وآله وانما نقل المصنف ذلك ولسان التشنيع عليهم بانهم يروون شيئا عن رسول الله صلى الله عليه

مثل ذلك فان كانوا صادقين يلزم القدح فيها وان كانوا كاذبين يلزم القدح فيهم [illegible] …

انفردوا به من المذاهب وقد تقرر ان نقل الكفر ليس بكفر ولو كان كذلك لما يليق تكفيرهم من الناصب [illegible] …

نقله عن محمد صلى الله عليه وآله وسلم يوم الافك وانما كان غرضه عليه السلام [illegible] تنزيه لسان الله تعالى ازواج الانبياء عليهم

عنه من الفاحشة دون البغي والخروج لاثارة الفتن المتعلقة بالبلاد والعباد والحرث والنسل والاولاد …

جزى ابن المطهر خير الجزاء بان جعل مكانه بعد وفاته في جوار امير المؤمنين عليه السلام وسيحشر معه يوم الدين …

بعد الطرد والشرود الى بلاد الشرق الموسوم بما وراء النهر [illegible] بعد قليل من الدهر وقد [illegible] …

المبغضين لعلي عليه السلام بالجهر [illegible] ذلك الشرق يطلع قرن الشيطان الناصب في يوم [illegible] …

الاسفل من عذاب النواصب قال المصنف رفع الله درجته فلا ينظر العاقل بعين الانصاف ويجتنب التقليد …

والاستناد الى اتباع الدنيا ويطلب الخلاص من الله تعالى ويعلم انه يحاسب غدا على القليل والكثير والفتيل والنقير …

اعتقاده ويتوهم انه يترك سدى او يعتقد ان الله تعالى قد قدر عليه هذه المعصية وقضاها فلا تمكن من دفعها …

ولا فعلا فانه لا ينكر صدور الفعل عن الانسان الا مكابر جاحد للحق او مريض العقل بحيث لا يقدر على تحصيل …

الامر فهو كان الله تعالى قد ارسل الرسل الى نفسه وانزل الكتب على نفسه وكل وعد او وعيد جاء به يكون منه

نفسه لانه اذا لم يكن فاعل سوى الله تعالى فالى من ارسل الانبياء وعلى من انزل الكتب ولمن تهدد ووعد …

ومن اعجب الاشياء واغربها انهم يعجزون عن ادراك استناد افعالهم اليهم مع انه معلوم للصبيان والمجانين …

على التصديق بالانبياء والعلم بصحة نبوة كل رسول مع استناد الفساد والضلال والتلبيس وتصديق الكذابين …

على يد المبطلين الى الله تعالى وح لا يبقى علم ولا ظن بشيء من الاعتقادات ثابتة ويرتفع الجزم بالشرائع والثواب …

كفر محض [illegible] حكاية عن القضاء [illegible] من يجعل الجبار المجبر كافر ومن شك في كفره فهو كافر وكيف لا يكون كذلك …

ما تعلم [illegible] التجويز ان يعذب الله تعالى الانبياء والرسل وعباده الصالحين في اسفل درك الجحيم ويعذبهم دائما …

المنافقين وابليس وجنوده في الجنة والنعيم ابد الآبدين وقد كان [illegible] فذم الله [illegible] …

لاعتذار الكفار في الكفر بانك خلقت فينا الكفر والعصيان بل اعترفوا بصدور الذنب عنهم وقالوا ربنا ارجعنا نعمل …

غير الذي كنا نعمل ربنا أخرجنا منها فإن عدنا فإنا ظالمون حتى إذا جاء أحدهم الموت قال رب ارجعون لعلي أعمل صالحا
فيما تركت أن تقول نفس يا حسرتى على ما فرطت في جنب الله ربنا إنا أطعنا سادتنا وكبراءنا فأضلونا السبيلا ربنا
آتهم ضعفين من العذاب والعنهم لعنا كبيرا ربنا أرنا الذين أضلانا من الجن والإنس نجعلهما تحت أقدامنا وما أضلنا
إلا المجرمون ثم إن الشيطان لعنه الله يعترف بأنه استغواهم ويشهد الله بذلك فحكى عن الشيطان إن الله وعدكم وعد الحق ووعدتكم
فأخلفتكم وما كان لي عليكم من سلطان إلا أن دعوتكم فاستجبتم لي فلا تلوموني ولوموا أنفسكم وقال الشيطان سوّل
لهم وأملى لهم فردوا شهادة الله واعتراف الشيطان وبرؤوا ووضعوا اللوم والذم لنعيم وقال أن حسب خصمه الله أقول
كرر في هذا الفصل جميع ما ذكره تفصيلا فهو يكرر الكلام إجمالا وتفصيلا وقد أجبنا عن كل ما ذكره فيما سبق من الكلام وما
كرر الكلام إلا لملال التكرار في الجواب فنقول ما ذكر أنه لا ينكر صدور الفعل عن الإنسان إلا مكابر صحيح فالجواب أنا نقول
إن هذا فإن إنكار صدور الفعل عن الإنسان مكابرة وليس هذا محل النزاع بل محل النزاع أن الخالق والمؤثر غير المباشر والكسب
بهما شيء واحد وليس هذا من الضروريات وأما قوله ولو كان كما توهموه لكان الله تعالى أرسل الرسل إلى نفسه فالجواب عنه
أن نسبة خلق الأفعال إلى الله تعالى لا يوجب أن يكون مرسلا إلى نفسه لأن إرسال الرسل للمباشر الأعمال السيئة والحسنة
إلى خلق الأعمال فإن خلق الشيء ليس بقبيح بالنسبة إلى الخالق وإن كان قبيحا بالنسبة إلى المباشر المخلوق فلا يلزم ما ذكروا
ما قوله ومن أعجب الأشياء أنهم يعجزون عن إدراك استناد أفعالهم إليهم مع أنه معلوم للصبيان والمجانين والبهائم
ويقدرون على إسناد نبوة الأنبياء والعلم بصحة نبوة كل مرسل إلى آخر كلامه فأقول إن قول الأشاعرة أن الأفعال مخلوقة لله تعالى
يوجب إسناد الفساد والضلال إلى الله تعالى والجواب عنه ما ذكرنا مرارا أن هذا الإيجاب ممنوع لأن الفساد والضلال يستند إلى
مباشر الفعل وكاسبه لأنه محل الفساد والضلال لا إلى خالق الفعل والفرق بينهما ظاهر فقوله لا يبقى علم ولا ظن بشيء من
الاعتقادات قلنا إذا استند الفساد والضلال إلى الله تعالى بمعنى أنه خالقهما تعالى عن ذلك فإسناد وضلال لا يرتفع الجزم بالشرائع
والخوف لأن من خلق ما يعد فسادا وضلالا بالنسبة إلى المخلوق لا بالنسبة إليه فهو فاسد وهذا الفرق ظاهر وكيف يجعل
لنفسه قائل هذا كافر وهذا كفر محض وقد قال الله تعالى في مواضع عديدة من كتابه يضل الله من يشاء ويهدي من يشاء و
قال وأضلهم الله على علم ليضل الله من يشاء فصرائح الآيات تدل على نسبة الإضلال إلى ذاته فكيف من قال بصريح القرآن
يكون قوله كفرا ولولا أن مذهب الشيخ أبي الحسن الأشعري عدم تكفير أحد من أهل القبلة لكان يجب تكفير ابن المطهر لهذا التكفير
لكن مذهب الفقهاء أن من جعل جهة الإسلام كفرا فهو كافر وهذا الرجل جعل جهة الإسلام وهو نسبة خلق الأفعال إلى الله
تعالى التي هي صرائح النصوص عليه كفرا فهو مكفر بهذا التكفير ثم ما نقل من الجبائي أن المجبرة كافرة وأراد بالمجبرة أهل السنة والجماعة
من الأشاعرة فيجب تكفير الجبائي لأنه ذهب كثير من أصحابنا إلى أن من يكفر مسلما يكفر وأما قوله ومن شك في كفرهم فهو كافر
بل على غاية تعصب هذا القائل وأنه لم يكفر لأجل الخطأ في الاعتقاد بل يكفر لأجل التعصب المفرط لأن الشك في كفر من لم يصرح
الشرع بكفره بالنصوص ليس بكفر سيما من كان من أهل القبلة ومن المصلين كيف يكون الشك في كفره كفرا وهذا غاية الجهل
والتعصب ولا أبعد من المعتزلة المنسوبة إلى المجوس من كل عاقل دار بجوس أن يكفر ومن شك في كفر أهل القبلة وليتهم ما
نزل فيهم قبل هذا شعر لعصابة تركوا الجماعة ودانوا ... في الاعتزال لهم نفوس بالية ... وبخلق أعمال الورى فقد أشركوا ... مثل
المجوس فتوهموا بالآلهة ... وأما قوله إنه يجوز على مذهبهم أن يجمع الله تعالى الأنبياء والرسل في الجحيم ويجمع الكفار والشياطين
في النعيم فالجواب أنه لا يلزم من القول بعدم وجوب شيء على الله أن يفعل ما لا يجري عادة الله تعالى بإثابة المطيع وعقوبة
العاصي عند الأعمال وإن لم يجب عليه شيء وهذا لا يوجب أن يكون العاصي منعما والمطيع معذبا لأنه يجوز أن لا يتعلق إرادة الله تعالى إثابة المطيع عقيب كل
جرت عادة الله تعالى على خلقه معمولا لا يختلف وبئس المذهب مذهب يجعل بعض الأشياء واجبة لازمة على الله تعالى يحكم بعض الأشياء
يسئل الإنسان يوم القيامة فينقد حضرة الله تعالى ويقول له وجبت كذا وكذا ويجب عليك أن تعطيني كذا وكذا وإلا تكن ظالما

لانك ما ادبت حتى لا تنفصل الى على بل كلما انا به مومن على وسعى وفوات جميع اعمال الانسان العابد الف سنة تقبل انهم يوم

اتو فيها ولا تعادلها فكيف يجوز رفع التفضل والقول بوجوب الجزاء واما قوله هذا نحكى الله تعالى عذاب الكفار في الاخرة مع انه

خلقت فينا الكفر والعصيان فنقول نحو ابه هذا دليل على ان خلق الاعمال لا يوجب العذر والا لاعتذروا به ولما لم يعتذروا به علم

هذا الطرز انه ليس بصحيح ان يكون عذرا في الاخرة ومنزل ذلك في الدنيا ولو كان يصح بوجه لاعتذروا به بل الاعتذار الابدى

في الاخرة مثل ستر العمل ولهذا العذر فوائد لو ابهم كما ذكره في الايات ما نبهى اقول ما ذكره المصنف في هذا الفصل قد ذكره وتحقيقه بعد

المقدمات والمباحث السابقة كما يدل عليه تصدير الفصل بقوله فلا ينظر العاقل آه ومن البين حبوط استعمال التشبيه على

مقدمات القياس اذا كانت الادلة توجب في الدنيا اولا الكلام لغلا الا ومن جملة تلك المقدمات ابطال كسب الاشعرى كما سبق

ركائه ودفع تلك ما اجاب به الناصب هناك وهدم بنيانه واتق ذلك ما سبق من ان الكسب بالمعنى المذكور لا يجوز

والمباشر ومغيرهما اما ان يكون فعلا صادرا عن العبد ام لا فان كان فعلا بطل انكار كون العبد فاعلا ولزم الذى قالت به

والمعتزلة وان لم يكن فعلا لزم تأثيره العبد ومواخذته بما لم يفعله وهو بديهى البطلان وقد بلغ ظهور بطلان كسب

المتكلمين الى غاية تقدير به المثل فيما لا تحصيل له وصار من الامثال السائرة قول بعض الحكماء المتأخرين لا معنى لكسب

الاشعرى وطال البهشمى وهذا الذى قررناه قد اندفع من اجوبة الناصب الثلث الاول المبنية على الكسب الباطل كما لا يخفى

قوله وكل من خلق ما يعد فسادا بالنسبة الى المخلوق آه فيه ان هذا كما بينا سابقا انما يعقل في خلق الشرور

التى ظهر للعقل عدم دخليتها في نظام الكل كخلق الشياطين والسباع والحيات والعقارب الجامعة مع

في الدنيا حيثما بالاخرة وان كان شرا بالنسبة الى بعض الاجزاء من جزئيات العالم واما بالنسبة الى افعال العباد من

والزنا واللواطة والكفر والارتداد ونحوها مما يحكم بديهة العقل بعدم مدخليتها في ذلك بل يحكم باخلالها بعين ما يعلم

فلا واما قوله قال الله تعالى في مواضع عديدة من كتابه يضل الله من يشاء آه ففيه ان الاضلال يستعمل في معان

سابقا منها الاهلاك والعذاب والتدمير وقد نقلنا سابقا ايضا ان قوله تعالى يضل من يشاء مستعمل في

اهلاك ويعذب بالكفر من يشاء من الذين ضلوا عن الثواب وطريق الجنة بسببه فهلكوا واما ما في القرآن من الاضلال

الى الله تعالى فهو بمعنى ما ذكرناه من الوجوه ولا يجوز ان ينسب الى الله تعالى الاضلال الذى اضاف الى الشيطان

السامرى بقوله ولقد اضل فرعون قومه وقوله واضلهم السامرى وهو ان يكون بمعنى التغليظ والتلبيس والتشكيك

في الفساد والضلال وغير ذلك مما يودى الى الظلم والجور تعالى الله عنه علوا كبيرا وبعد ظهور ان الله ما ذكره

ايات القرآن ولا نطق ظاهرها على نسبة الاضلال الى الله فيتوجه تكفير الناصب يرغم انف الناصب واما ما ذكره من

الجاهل ومن شك في كفره فهو كافر يدل على غاية تعصبه والا لو يكفر لاجل الخلاف في الاعتقاد آه تغير مسلم ولم لا يجوز

لبداهته ذلك على وجه لا يعذر الغافل بذلك ولا التسامح الشك فيه وهل هذا الاعتقاد مرتبة في الصحة من

والزبير وعائشة ومعوية ونحوهم وهم مجمعون على امام الزمان بشبهة الاحتساب عن قتل عثمان كما صحح الناصب

وحكم لهم بالخطاء الموجب للثواب دون الاثم والعقاب فكيف يكفر العيان بذلك مع عدم تشنيعه على المكفر

صلى الله عليه وآله وسلم بان حربك حربى وسلمك سلمى الى غير ذلك من ادلة النقل والعقل وان ما اشده

قد وقع في هذا الزمان ذكرهما الزمخشري في الكشاف فقد صرح بها جملة الاشاعرة وجماعتهم الفاجرة

والجماعة حيث قال لجماعة سموا اهواءهم سنة وجماعة حمر العمرى موكفة قد شبهوه بخلقه فتخوفوا شنع الورى

بالبلكفة وقد اجاب عنه جماعة من اهل السنة والجماعة على ما نقل في تفسير البيضاوى وحاشية الكشاف

وقد تصدى الرد عليه بما اشد ذلك بابيات سخيفة فلنذكرها مع ما سنح من الرد عليها ثم نذكر ما انشده الناصب

بما سنح لنا مستند عن هذا المقام بديهة فالذى ذكره القاضي من اجوبة اصحابه هو ما قيل شعر

بالعدل ما لهم لعمري معرفة ∴ فقد جاءهم من حيث لا يدرونه ∴ تعطيل ذات الله مع نفي الصفة ∴ فقلت في معارضته ورده

شعر عجبا لجمع خبر ولسان النبي ∴ فتلقبوا بلسان المعرفة ∴ قد جاءهم من حيث لا يدرونه ∴ كفر المجوس بقولهم بقدم الصفة

قد ألزموا التعطيل إذ لم يفهموا ∴ نفي الصفات فما لهم من معرفة ∴ وأجاب كمال الدين [illegible] من أهل السنة بقوله ∴ لجماعة كفروا

برؤية ربهم ∴ ولعمري ما لهم لعمري مؤلفة ∴ هم عطلوا عن الصفات معطلوا ∴ عنه الفعال إذ ما لهم من معرفة ∴ هم ينسبون

الخلق حتى أشركوا ∴ بالله [illegible] وإساءته ∴ هم أغلقوا أبواب رحمته التي ∴ هي لا تزال على العاصين مؤلفة ∴ لهم [illegible]

في العقائد زلة ∴ ومذاهب مجهولة مستنكفة ∴ يبكي كتاب الله من تأويلهم ∴ [illegible] المستوكفة ∴ وكذا الملائك

تبرؤا منهم وعنها ∴ منهم على الخدين غير منكفة ∴ فالله أشكر من ثواب عبادة ∴ ويعاقبه أبدا عليهم مؤلفة ∴ وقلت أيضا في معارضته

ورده لجماعة قالوا برؤية ربهم ∴ [illegible] لعمري مؤلفة ∴ قد جعلوا في الصفات معطلا ∴ عنه الفعال فما لهم من معرفة

نسبوا إلى الذين [illegible] والضلال ∴ إذ أثبتوا أندادا تسعا في الصفة ∴ هم وصفوه بأفعال قبيحة قد ∴ [illegible] وإساءته

[illegible] العاصي إذ ∴ لولا [illegible] الخلق عنها مؤلفة ∴ لهم سبيل في العقول [illegible] ∴ ومذاهب مردودة مستقذرة

يبكي كتاب الله من تأويلهم ∴ لعلى وجوههم [illegible] ∴ وكذا تبكي الأحاديث التي ∴ [illegible] المستقيم

والله أشكر من ثواب عبادة ∴ ويعاقبه أبدا عليهم [illegible] ∴ وأجاب [illegible] الكردي بقوله ∴ [illegible]

الذين [illegible] المعرفة ∴ أو لا التكذيب [illegible] ∴ لكن [illegible] ∴ وقلت أيضا في رده

[illegible] ∴ قد [illegible] المعلوم [illegible] المعرفة ∴ فالعجز والتكذيب [illegible] ∴ [illegible]

وأجاب القاضي البيضاوي بقوله ∴ الجور والشرك [illegible] الاعتزال فلا ∴ يغررك دعواهم عدلا وتوحيدا ∴ قد أشركوا الخلق

[illegible] حيث [illegible] للعبد أن يجعل المعدوم موجودا ∴ وقلت في رده أيضا شعر الجور والشرك شأن المجبرين فلا

[illegible] دعواهم الإسلام والدينا ∴ قد أثبتوا [illegible] ∴ جوزوا تعذيب [illegible] ∴ وقلت أيضا في رده [illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible] ما للنصارى من تثليث الآلهة ∴ هذا وما [illegible] المذكور من [illegible] الإمامية والمعتزلة

أشركوا العباد مع الله تعالى في [illegible] بأن أفعال العباد مخلوقة لهم [illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

من [illegible] أجوبته نور الله مرقده

[illegible] هراة

[illegible] هراة

لا يلزم من عدمه وجوب شيء على الله تعالى ان يفعل هذا فان جرت عادة الله تعالى على اثابة المطيع وعقوبة العاصي بعد العلم
ففيه مسائل من وجوه الكلام على قاعدة جريان العادة ونقول هنا انه لا يخ اما ان يكون اجراء الاحكام على طريق العادة وجوبا
على الله تعالى اولا فان كان الاول فقد ثبت خلاف ما ذهب اليه الخصم وان لم يكن واجبا فلم لا يجوز ان يخرق الله تعالى العادة في اثابة
العاصي وعقاب المطيع فلا يبقى مع هذا التجويز علم ولا ظن بشيء من الشرائع والثواب والعقاب كما ذكرتم وايضا الثواب و
العقاب ونحوهما من الشرائع امور لا يعلم جريانه وعدمه الا في الاخرة فكيف يمكن ان يعلم المكلف في الدنيا الجريان حتى
يجزم في الدنيا بوقوعها في الاخرة ولعل الناصب قاس ذلك بما قيل من جريان العادة بعدم ظهور المعجز على يد الكاذب
وغفل عن ان هذا انما يكون في الدنيا يمكن للمتتبع لاحوال المدعين للنبوة ومعجزاتهم العلم به بخلاف الثواب والعقاب ونحوهما
من الشرائع فتامل فانه من سوانح الوقت واما قوله لانه ليس المذهب مذهبا يجعل فيه الاشياء واجبة لا منعا على الله تعالى
كما يجب الاشياء على العبيد ففيه منكر ايضا لانا لا نقول بوجوب الاشياء على الله تعالى كوجوبها على العبيد فان الوجوب على العبيد
من الله تعالى والوجوب على الله تعالى من نفسه بمقتضى حكمته وموجب وعده لا بايجاب غيره عليه كما انه ليس الناصب [illegible]
تعصب المذهب عن ان تأمل في قوله تعالى كتب الله على نفسه الرحمة وقوله وكان حقا علينا نصر المؤمنين ونحوه
واما ما ذكره من لزوم نصب الانسان يوم القيمة نفسه خصما لله تعالى الخ ففيه من الهذيان ما لا يصدر من [illegible]
[illegible] كريم الغني الجواد الذي له ملك السموات والارض وخزائنهما الاحتياج من عامل معه الى الطلب وارتكاب الاذى [illegible]
[illegible] الى ان يخاطبه تعالى بمثل ذلك الخطاب المؤدب اعرابي كما اعترض عمر بن الخطاب [illegible] ذوي الالباب [illegible]
[illegible] واما ما اسند اليه من ان الامامية والمعتزلة ينفون التفضل من الله تعالى فهو فرية بلا مرية لما مر من [illegible]
ان اصول النعم تفضلية وفي ادعية اهل البيت عليهم السلام يا مبتدئا بالنعم قبل استحقاقها وتفصيل الكلام [illegible]
العطايا الالهية التي تصل الى العبد على ثلثة اقسام ثواب وعوض وتفضل والاول هو النفع المستحق الواجب على الله ايصاله
الى العبد على الدوام مقارنا للتبجيل والاكرام والثاني هو النفع المستحق الواجب عليه ايصاله الى العبد عوضا عما ادخل عليه [illegible]
والثالث هو النفع الذي يوصله الباري الى العبد تبرعا والاولان واجبان على الله تعالى بمعنى انه لا يجوز تركه في حكمته [illegible]
والثالث غير واجب عليه وهو تفضل منه تبرع على ان نفي التفضل والانعام اذا كان مع [illegible] كما توهم
ما ذكره من ان قول المص هذا حكي الله اعتذار الكفار في الاخرة بانك خلقت فينا الكفر والعصيان دليل على ان خلق
الاعمال لا يوجب العذر والاعتذار [illegible] ففيه دليل على انسداد ذهنه عن العقل والحياء وعدم مبالاته [illegible]
يعقل ان الانسان الذي هو اكثر شيء جدلا لا يعتذر في مقام مواخذته بالعذر الضعيف هو اضلال الشياطين وكبراء
الانس والجن له كما دل عليه الايات التي ذكرها المص ويترك العذر القوي الذي هو خلقه للاعمال فيهم [illegible] عند
من له [illegible] العبد العاصي [illegible] من العذر على تركها [illegible] وكيف يجمع الناصب بين نسبة [illegible]
العظيم من الله تعالى الى عبده وبين قوله تعالى يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر واما قوله واعترفوا بذنوبهم ففيه [illegible]
بما تضمنته الايات المذكورة ولما [illegible] من تلك الاعتذار اعترفوا بذنوبهم فلا يصح اعترافهم بذنوبهم [illegible]
لعدم اعتذارهم بخلق الاعمال فيهم ولئن كان يصح تعليلا لو لم يقع منهم العذر اصلا وليس فليس قال المص [illegible]
[illegible] روى الحميدي في الجمع بين الصحيحين قال قدم على رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم سبي فاذا امرأة من
السبي تسعى اذ وجدت صبيا في السبي اخذته فالزقته ببطنها فارضعته فقال رسول الله صلى الله عليه وآله
اترون هذه طارحة ولدها في النار قلنا لا والله قال الله ارحم بعباده من هذه المرأة بولدها وفيه [illegible]
قال ان لله مائة رحمة انزل منها رحمة واحدة بين الانس والجن والبهائم والهوام فبها يتعاطفون وبها يتراحمون وبها
تعطف الوحش على ولدها واخر الله تعالى تسعا وتسعين رحمة يرحم بها عباده يوم القيمة وفيه عن رسول الله صلى [illegible]

نعم ما قال الشارح رحمه الله تعالى في هذا المعنى

وله قال ان الله يقول يوم القيمة يا ابن آدم مرضت فلم تعدني قال رب كيف اعودك وانت رب العالمين قال اما علمت ان عبدي فلانا مرض
فلم تعده اما علمت انك لو عدته لوجدتني عنده يا ابن ادم استطعمتك فلم تطعمني قال رب كيف اطعمك وانت رب
العالمين قال اما علمت انه استطعمك عبدي فلان فلم تطعمه اما علمت انك لو اطعمته لوجدت ذلك عندي
يا ابن ادم استسقيتك فلم تسقني قال رب كيف اسقيك وانت رب العالمين قال استسقاك عبدي فلان
فلم تسقه اما علمت انك لو سقيته لوجدت ذلك عندي وفيه عن ابن مسعود قال سمعت رسول الله صلى الله عليه
وآله وسلم يقول ان الله تعالى افرح بتوبة عبده المؤمن من رجل نزل في ارض دوية مهلكة معه راحلته فضلها حتى اذا اشتد
عليه الحر والعطش ما شاء الله تعالى قال ارجع الى مكاني الذي كنت فيه فانام حتى اموت فوضع راسه على ساعده ليموت
فاستيقظ واذا راحلته عنده عليها زاده وشرابه فالله اشد فرحا بتوبة العبد المؤمن من هذا براحلته وزاده وقد
صرح الله تعالى في كتابه في عدة مواضع برحمته واحسانه وتفضله وكيف يتحقق ذلك من خلق الكفر في العبد وتعذيبه عليه
وتعذيبه عليه وخلق الطاعة في العبد ومعاقبته ايضا عليها فهذه حال اصولهم الدينية التي يدينون الله تعالى بها فيجب
على العاقل ان ينظر في نفسه هل يجوز المصير الى شيء منها وهل يقبل العقول بعضها انتهى وقال الناصب خفضه الله تعالى
اقول حاصل ما ذكره في هذا الفصل ان الاحاديث دلت على فضل الله ورحمته وترحمه على عبده وهذا لا يجتمع مع خلق
الكفر فيهم والعقوبة عليه والجواب ان الله تعالى كما هو رحيم على العباد المؤمنين قهار منتقم من عباده الكافرين والحكم
واللطف لمن خلقه مؤمنا في الازل والقهر والانتقام لمن خلقه كافرا في الازل والذي خلق فيه الكفر جعله من اهل سجين والذي
خلق فيه الايمان جعله من اهل الجنة وهذا اشياء جرت في الازل لا تبديل لكلمات الله والدليل على الوضع ما ورد في الحديث
ان الله تعالى خلق الجنة وخلق النار فخلق لهذه اهلا ولهذه اهلا خلقهم لها وهم في اصلاب آبائهم فما ورد من اخبار الرحم والشفقة
على المؤمنين وليس للكافر الذي خلق للنار من هذا نصيب واما خلق الكفر والعقوبة عليه فقد مر جواب هذا وهو ان الله تعالى
ليس بظالم في هذا التصرف لانه ملكه وله ان يتصرف في ملكه كيف يشاء يفعل الله ما يشاء ويحكم ما يريد لا يسئل عما يفعل
وهم يسئلون هذا مذهب اهل الحق وما ذهب اليه هذا الرجل وامثاله بدعة باطلة ناشية عن اصول فاسدة [illegible]
ابعدها الله تعالى وهذا الكتاب مفصل انتهى اقول كونه قهارا منتقما انما يستدعي قهره على الذين فعلوا الكفر و
المعاصي بسوء اختيارهم لا ان يخلق جماعة في الازل كافرا فان بعد خلقهم على هذا الوجه لا يليق بحكمته تعالى ان يقهرهم وينتقم منهم
وايضا هذا قول بالجبر المحض لانه تعالى لو كان خلق بعضهم في الازل مؤمنا وبعضهم فيه كافرا لما امكنهم التخلف عن مقتضى خلقه فيهم
فيكونون مجبورين في مباشرة الكفر والايمان والطاعة والعصيان فيبطل ما توهموا من ان الكسب والمباشرة باختيار العبد ربما
هو الجبر المحض واما قوله ان خلق الله تعالى الكفر والعقوبة عليه ليس بظلم لانه ملكه وله ان يتصرف في ملكه كيف يشاء ففيه انه
مكابرة صريحة لان العقل السليم حاكم بان السيد والحاكم على الاطلاق يتصرف في ملكه وعبيده كيف يشاء واما بعد امرهم باداء
شقة التكليفات واجتناب لذات المعاصي وارسال الرسل والوعد والوعيد فتعذيب من اطاعه وتحمل الشدائد في طلب رضاه
وتعظيم رسله وتكريم من عصاه والتكذيب بمخالفة امره واهانة رسله قبيح بالضرورة ومورث لكذب ما ورد من الوعد والوعيد
وموجب لذلك لا يرتفع الوثوق والاعتماد على الشريعة بالكلية وبالجملة تصرف المالك في ملكه انما لم يكن ظلما اذا كان على وجه الحكمة
فاما اذا لم يكن على وجه الحكمة يكون سفها وظلما ولا يوصف الله تعالى بالقدرة على الظلم والسفه مفهوم لا انهم احالوا على الله تعالى هذا
والحق ثبت لا يرتاب فيه من سمع الخطاب ولكن جعل الله على قلوبهم اكنة من فهم الصواب وفي آذانهم وقرا عن استماع الخطاب فنظم
قول الشاعر شعر لقد اسمعت لو ناديت حيا ولكن لا حياة لمن تنادي ونار لو نفخت بها اضاءت ولكن انت تنفخ في رماد
واما ما استدل به على ان له تعالى التصرف كيف ما شاء من قوله تعالى يفعل الله ما يشاء من الافعال الحسنة واما قوله تعالى لا يسئل
عما يفعل وهم يسئلون فمعناه لا يسئل عن شيء من ذلك لانه تعالى لا يفعل فعلا يستوجب السؤال لو فعلت بل كل افعاله على قانون العدل والحكمة

احد بلوغ يؤيد ذلك قوله تعالى لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل وقوله تعالى ولو انا اهلكناهم بعذاب من قبله لقالوا ربنا لولا
ارسلت الينا رسولا وقوله تعالى وكان الانسان اكثر شيء جدلا وامثال ذلك مما يدل على ان الله تعالى يجوز ان يسأل يوم القيامة عن حكمه
ولا يلزم الناصب ان يقول في القرآن المجيد بالتناقض وهو منزه عن التناقض فقد بان بذلك ان المعاصي ليست من فعل الله تعالى لا
يليق ان ينسب الى الله بمذهب اهل الحق كما تعدّ الناصب الباطل مع ظهوره وانكار نظائره المنشور وقد خرج هذا من فضول
اصحابه الجليل بالشبهة من عدم اخذهم لاحكام الدين من مشكاة النبوة والولاية بل من ضلالات اصول جماعة فكروا ولبسوا
اسلامهم وزعم الائمة والرواية كما عرفت وستعرف ان شاء الله تعالى فلا اعتبار لوقوعه ولا اعتداد بوسوسته وانما الآن
بذر الخطر الصائب الذي يحلي كل ذي حق حقه والله يحق الحق ويبطل الباطل بلطفه وكرمه قال المصنف رفع الله درجته
المسألة الثانية في المعاد هذا اصل عظيم واثباته من اركان الدين وجاحده كافر بالاجماع ومن لا يثبت المعاد البدني
ولا الثواب والعقاب واحوال الآخرة فانه كافر اجماعا والاختلاف بين اهل الملل في امكانه لانه تعالى قادر على كل مقدور ولا شك
في ان ايجاد الجسم بعد عدمه ممكن وقد نص الله تعالى عليه في قوله اوليس الذي خلق السموات والارض بقادر على ان
يخلق مثلهم بلى وقال الله تعالى من يحيي العظام وهي رميم قل يحييها الذي انشأها اول مرة وهو بكل خلق عليم والقرآن
مملو من ذكر المعاد وان اختلفوا في كيفية الاعادة والاعدام وتفاصيل ذلك ذكرناها في كتبنا الكلامية لكن البحث هاهنا
وهو ان القول باثبات المعاد البدني الذي هو اصل الدين وركنه انما يتم على مذهب الامامية والمعتزلة
لان الطريق الى اثباته ليس الا السمع فان العقل انما يدل على امكانه لا على وقوعه وقد بينا ان العلم بصدق
السمع وصدقه انما يتم على قواعد الامامية القائلين بامتناع وقوع القبيح من الله تعالى لانه اذا جاز ذلك جاز ان يخبر
بالكذب فيخبر بما لا يريده ولا يقصده وح يمتنع الاستدلال باخباره تعالى على اثبات المعاد البدني والشك في ذلك كفر فلا
يمكنهم حينئذ الجزم بالاسلام نعوذ بالله من هذه المقالات التي توجب الشك في الاسلام انتهى وقال الناصب خفضه الله
اقول قد سمعت فيما مر ان اجماع جميع الامة واقع على امتناع وقوع القبيح من الله تعالى وامتناع الكذب عليه تعالى من
المعتزلة ومن تابعهم من الشيعة وغيرهم اسندوا امتناع القبيح والكذب عليه بالحسن والقبح العقليين والاشاعرة يسندونه
الى لزوم النقص في صفاته ولا نزاع في المدعى انما النزاع في طريق اثباته فالاشاعرة يثبتون من طريق لزوم النقص وهو محال
والمعتزلة والشيعة يثبتون من طريق الحسن والقبح العقليين وقد عرفت ايضا فيما سبق ان كل الدلائل التي تتم عندهم في
امتناع فعل القبيح من الله تعالى كلها من باب اقامة الدليل على غير محل النزاع ثم تكرر في هذا المقام وبلغ بكلامه المفتري
على المجلس انتهى واقول نعم قد اجمعت الامة على انه تعالى لا يفعل القبيح ولا يترك الواجب لكن الاشاعرة من جهة انه لا قبح منه
ولا وجوب عليه ولذلك اسندوا خلق جميع الافعال اليه تعالى سواء كانت حسنة او قبيحة والامامية والمعتزلة من جهة انه
يترك القبيح ويفعل الواجب وهذا الخلاف مبني على الخلاف في ان الحسن والقبح عقليان او شرعيان فظهر ان الناصب قد
خلط محل النزاع والوفاق وان ادلة المصنف مستقيمة في محل النزاع وبالجملة تسمية القبيح الصادر عنه تعالى حسنا لا يدفع
الكذب عليه على اصل الاشعري غاية انه لا يكون الكذب منه قبيحا فتجويز جواز الكذب عليه يلزم امتناع الجزم بثبوت المعاد
الذي اخبر به تعالى كما افاده المصنف قدس سره سواء كان ذلك الكذب حسنا او قبيحا كما لا يخفى قال المصنف رفع الله درجته
منعت الاشاعرة من استحقاق الثواب على الطاعة والعقاب على المعصية وخالفوا في ذلك نص القرآن وهو قوله تعالى فمن يعمل مثقال
ذرة خيرا يره ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره وقال الله تعالى اليوم تجزى كل نفس بما كسبت اليوم تجزون ما كنتم
تعملون هل جزاء الاحسان الا الاحسان والقرآن مملو من ذلك وخالفوا ايضا المعقول وهو قبح التكليف المشتمل على المشقة
من غير عوض لانه تعالى غني عن ذلك ولولا العقاب لزم الاغراء بالقبيح لان النفس تميل اليه فلولا الزجر بالعذاب لزم
الاغراء بالقبيح ولانه يلزم العلم بعدم ردع المكلف من فعل المعصية وقد ثبت وجوب اللطف فيجزم العاقل بثبوت

ويعتبر هذه المقالات التي هي في اصول الدين وعليها بناء القواعد الاسلامية فهل يجوز المصير اليها والاعتماد عليها ما اهل من حلى [illegible]
انفسهم الله تعالى بالاعتقاد انه تعالى خالق الشر مكلف بما لا يطاق ظالم العبيد مكذب لما ورد في القرآن من قوله تعالى لا يكلف
الله نفسا الا وسعها لا يكلف الله نفسا الا ما آتيها وما ربك بظلام للعبيد الى غير ذلك من الآيات وما ينبه لعذرهم عند
رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وغيره من الانبياء المتقدمين في اعتقادهم انهم غير معصومين وانه يجوز عليهم الخطاء والغلط
والسهو والمعصية وان النبي صلى الله عليه وآله وقع منه الكفر في صلوته حيث قال تلك الغرانيق العلى منها الشفاعة ترتجى
والله هادي ... وان ابرهيم عليه السلام كذب ثلث مرات فان اقتضى النقد ذلك كفاه خزيا وعارا انتهى وقال
الناصب خفضه الله اقول قد سمعت فيما سبق تفصيل اجوبة ما ذكره هيهنا وكرر الكلام على ابو ونقول ... [illegible]
ان قوله منعت الاشاعرة من استحقاق الثواب والعقاب عجاب بما ذكرنا سابقا ان القول بعدم الوجوب على الله
لا يجب القول بمنع استحقاق الثواب والعقاب فان قول الاشاعرة انه لا يجب عليه شيء بل كل ما يعطي من الثواب فبفضله
بل من العقاب فتصرف في ملكه بعدله في عباده لكن جرت عادته تعالى باعطاء الثواب عقيب العمل الصالح والعقاب عقيب العمل
السيء كما جرى عادته باعطاء الشبع عقيب اكل الخبز ولا يجب عليه الاعطاء لكن عادته جرت بهذا ولن تجد لسنة الله تبديلا
ولن تجد لسنة الله تحويلا فعلى هذا كيف يخالف مذهبهم نصوص القرآن على ما ادعاه هذا الجاهل وان سائر النصوص المذكورة
مثل قوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره واليوم تجزى كل نفس بما كسبت يدل على وجود الجزاء
وتحققه في الآخرة وهذا عين مذهب اهل السنة ولا تدل النصوص على وجوب الجزاء على الله تعالى واما ما ذكر ان العقلاء
العقول ... قبح التكليف المشتمل على المشقة من غير عوض فكلام غير معقول لان العوض اذا كان مفقودا لا يلزم هذا القبح لان
العوض وان كان غير واجب فالكلام في عدم الوجوب وايضا لا يلزم الاغراء على من قال اكل الخبز يشبع مع ان وجود الشبع عقيب اكل
الخبز ليس بواجب واما وجوب اللطف فهو ممنوع كما علمت انه لا يجب عليه شيء ثم ما ذكر من الطامات [illegible]
نقول ... فلينظر العاقل المتبصر ... العقل ... الله تعالى بالاعتقاد انه يجب عليه حقوق العباد وهو
... ولم يشركاه في الخلق مغلولة اليد ... التكليف ... العبد كاذب ... [illegible]
... المرسلون ... من بعد ... عند الله ... الكذب اليه ... [illegible]
صلى الله عليه وآله ... الاسبعة عشر رجلا ... وما عذره عند رسول الله صلى
الله عليه وآله وسلم ... ويشتم اصحابه ويكفرهم ويقول لبيت رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم انه مطلع قرن
الشيطان ... من الزخرفات وعقائد الباطلة التي ذهب اليها الرافضة المتسمية بالامامية والحمد لله الذي ...
... فخر الزمان وابتز ... وبطلان مذهبهم على صحائف الملوان وصلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه
اجمعين والحمد لله رب العالمين ووقع الفراغ بعون الله من دفع هذه الشبهات المبتدع من العقائد الاسلامية
المسماة بعلم الكلام ولكن نشرع في ابطال ما ... في علم اصول الفقه وليعلم ان ما ذكره في اصول الفقه ... الائمة
الاربعة ... كلام احد من الائمة الاربعة فلا نتكلم عليه الا ... الادب ... جميع المذاهب الاربعة
في هذا الامر واحد ... مذهب اهل السنة ... فان ... منهم ...
... خصم ... بعض ... على البعض ... المقلب بالشهرستاني(?) وهذا
... احد من اهل السنة واما الترجيح في ... مذاهبهم ... من مصنفات ... اصول الفقه وان خلف المذاهب
الاربعة ... بالبرهان القاطع والبيان الساطع ونسأل الله التوفيق ... وهو الموفق والمعين
اقول قد سمعت فيما سلف ... اجوبة الناصب فان القول بعدم ايجاب شيء على الله تعالى ...
مع استحقاق الثواب والعقاب لكنه يستلزم ... الاشاعرة ... الفاسد ...

ما بیابد ...

خزی شود و رسوائی عراة

... سکم ... خاتم ...
...

ملوان روز و شب ...
صوليه ...

قطعه ... المقلب ...

ذكرها المصنف وما الاشعرية بعد ما اتفق على جريان العادة فقد عرفت في فواتح الكتاب ما فيه من التعسف والابرام وسمعت ما يرد
انه لا معنى للاحتجاج بجريان العادة في احوال الآخرة مع انه يجد العالم ان استدلاله على ذلك بقوله تعالى ولن تجد لسنة الله تبديلا
ولن تجد لسنة الله تحويلا باطل لان كلا من الآيتين ورد في امر جرى في الدنيا اما الاولى ففي كل قوم اخرجوا رسولهم من بينهم
واما الثانية ففي قتل الذين ينافقون الانبياء اينما ثقفوا اي لا تتبدل هذين الحكمين مثل الحكم الذي يتبدل ذات الغير
اصحابه تعالى واخبارات مما ذكره من ان النصوص التي ذكرها المصنف مثل قوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره واليوم تجزى
كل نفس بما كسبت يدل على وجود الجزاء وتحققه في الآخرة وهذا عين مذهب اهل السنة ولا يدل النصوص على وجوب الجزاء
انه القسم من المصنف بذكر تلك النصوص الاستدلال على وجوب الجزاء حتى يتوجه عليه ما ذكره وانما استدل بها على امر
اخرى ذهب اليه وهو ان الثواب والعقاب يستحقان على الطاعة والمعصية فان الاعمال اسباب موصلة الى الثواب والعقاب
مقتضيات لهما كاقتضاء سائر الاسباب لمسبباتها فان الاشاعرة كما مر خالفوا في هذه المسألة ولم يجعلوا الاعمال مؤثرة في
استحقاق الجزاء اصلا ولا شك ان تلك النصوص دالة على ذلك كما قصده المصنف فيما ذكره والناصب خلط البحث فيه [illegible]
الالزام والاعتراف بالحق كما لا يخفى وبهذا سقط ايضا ما ذكره من ان العوض اذا كان مقصودا يلزم قبح التكليف اذا كان العوض
غير واجب وذلك لما عرفت من ان كلام المصنف صريح في ان الكلام في الاستحقاق ولا ريب في ان قول الاشعري بعدم الاستحقاق
يستلزم قبح التكليف وحصول نفع الى المكلف اتفاقا لا يدفع القبح ومن اين يعلم المكلف ذلك في الدنيا حتى يندفع عنه
قبح التكليف عن نظره في الدنيا وكذا الكلام في لزوم الاغراء بالقبيح على القول بعدم استحقاق العقاب على المعصية ويؤيد
ليس في الوجوب كما زعمه الناصب واما ما ذكره من ان وجوب اللطف ممنوع فقد بينا سابقا معنى وجوبه وشيدناه بالادلة
الدلائل التي ذكرها المصنف فيه على وجه ظهر ان الناصب محروم عن لطف الله تعالى مستحق لقهره وعذابه انه الله تعالى ولما
ذكر مصيبا على طرز المصنف زعم فما شاء ان يكون على طرزه بل كل ما ذكره كذب وفرية قصد به اخفاء القبائح التي تلزم من رأيه
الفاسد وتخييل انتفاء مذهب الامامية مما يلزمها من المفاسد وقد نزه الله تعالى الامامية بجوده وفضله عليهم
هدايتهم الى الاقتباس عن مشكوة النبوة والولاية ومتابعة صريح العقل وصحيح الرواية عما في مذاهب غيرهم من اضاليل
الغواية هيهات اين من اخذ العلم من مدينة العلم وبابها ممن بعد وخالف [illegible] الحق لا يدفع بمكابرة اهل الزيغ والجدل
كما قال تعالى لا يضركم كيدهم شيئا ان الله بما يعملون محيط ثقلت عليهم احكام الثقلين فكرهوها واعيى عليهم حملها
اكتافهم ووضعوها نقلت منهم السنتهم ان يحفظوها فاهملوها وضاقت عليهم نصوص الكتاب والعترة فوضعوا لها ما
ردوها ودفعوها استروا سرائر النفاق فاظهرها الله تعالى على صفحات الوجوه منهم وفلتات الالسنة ووسمهم
بسيماء لا يخفون بها على اهل البصائر والايمان وظنوا انهم اذ كتموا كفرهم وجالوا على النقاد ولنا تذكرة بقوله تعالى
ام حسب الذين في قلوبهم مرض ان لن يخرج الله اضغانهم ولو نشاء لاريناكهم فلعرفتهم بسيماهم ولتعرفنهم في لحن القول
والله يعلم اعمالكم فلينكشف عما موه به الناصب ههنا من التمويه وضرب بها نفسه على اسنة الطعن [illegible]
ما اشار اليه من ان الامامية يعتقدون وجوب حقوق العباد عليه وهو مديون لهم فقد عرفت ان الوجوب الذي
اليه الامامية ليس بالمعنى الذي شنع به الناصب وانه يعني ايجاب الله تعالى على نفسه اتمامه على عباده تفضلا وجودا
واما ما ذكره من شناعة الخلق فقد عرفت سابقا عن قريب ان ذلك غير لازم لهم ولو لزم لزم لقول القائلين بالكسب
ربانية ولما مغلولية اليد فهو قول الناصب فيه سبحانه وتعالى اذ طرده عن روضة ابواب الخيرات ما ورد في
وانما الامامية فحاشاهم عن القول بذلك ومن ادعية ائمتهم عليهم السلام يا واسع المغفرة يا باسط اليدين بالرحمة
ثم يقول لهم ان الناصبية يبعثون يوم القيمة الى النار مغلولة اليد مسلسلة الاعناق فان قصد هذا القول
كما لا يخفى واما ما ذكره من ان المتكلمين يقولون ليس له تعالى التكليف الا بما يرضى به العبد ففيه انه هذا قول احد ابناء الناصب

يجوزون التكليف بالقبيح الذي يشتهي العبيد الكفر ويرضاه دون الله تعالى كالزنا واللواطة وشرب الخمر ونحوها والامامية فانهم
يقولون ان الله تعالى انما كلف العباد بما يكون حسناً عند العقل وأكثر شاق عليهم كما يدل عليه ايضاً لفظ التكليف المشتق
من الكلفة بمعنى المشقة واما قوله ان الله تعالى كاذب عند الامامية في قوله وعصى آدم فكذب صريح بل يقولون ان العصيان فيه
بمعنى خلاف الاولى فانه يسمى عصيانا وسيئة بالنسبة اليهم كما ورد في الحديث حسنات الابرار سيئات المقربين واما قوله
يقولون ان الله تعالى كاذب في قوله اني لا يخاف لدي المرسلون الا من ظلم ثم بدل حسنا بعد سوء ففيه ان هذا كذب وافتراء
آخر من الناصب على الامامية فهب [illegible] عندهم تعالى يظهرون ان من لا يجوز الكذب على الانبياء فبالاولى ان لا يجوزه
على الله تعالى مع ان ذلك غير لازم من الآية لجواز حمل كلمة الا فيها على معنى لكن اي لكن من ظلم من غير المرسلين آه او نقول يجوز
ان يكون المراد من استثنى من المرسلين بعض الملائكة المرسلين كهاروت وماروت فلا يلزم عدم عصمة الانبياء عم
هذا من سوانح الوقت فاحسن التامل فيه ولو تنزلنا عن ذلك فنقول الظلم وضع الشيء في غير موضعه ومن ترك الاولى من
الانبياء عليهم السلام ظلم ووضع للشيء في غير موضعه فلا يلزم منه نفي العصمة ومن نقول من [illegible] درجة
[illegible] بكلام الله الدليل قائم على وجوب التاويل يصير السائل مكذبا لله تعالى ولا ادري ماذا يفعل الناصب واصحابه في
اثبات [illegible] من الوجه واليد والقدم الذي وقع الاجماع على وجوب تاويلها هل في ذلك تكذيب الله تعالى ام [illegible]
[illegible] ذلك والبلية اذا عمت طابت واما ما ذكره من ان الامامية يقولون بان النبي صلى الله عليه وآله جاء
بالهداية ولم يهتد الا سبعة عشر رجلا فهو ايضا فرية بلا مرية بل هم يقولون كما ان موسى عليه السلام جاء بالهداية وهدى خلقا
كثيرا من بني اسرائيل وغيرهم فارتدوا في ايام حيوته ولم يبق منهم احد على ايمانه سوى هرون عليه السلام كذلك جاء محمد صلى الله عليه
وآله وسلم وهدى خلقا كثيرا لكنهم بعد وفاته ارتدوا على اعقابهم كما دل عليه ما سبق من احاديث الحوض ولم يبق منهم
بين سوى من ورد عن النبي صلى الله عليه وآله انه منه بمنزلة هرون من موسى وسبعة عشر رجلا اخرى ولا استبعاد
في ذلك بعد تحقق ما هو ابعد من ارتداد قوم موسى من اولاد الانبياء في ايام حيوته من غير ان يكون [illegible]
السامري والعجل وبعد العلم بان الذين ارتدوا من اصحاب نبينا صلى الله عليه وآله وسلم كانوا من اولاد الكفار وقد ذهب
[illegible] من عمرهم في الكفر والجاهلية ومع هذا قد ارتدوا بعد وفات النبي صلى الله عليه وآله وكان لهم من الجهل الذي [illegible]
بعده توقع الرعاية والحكومة والولاية وبعد ورود ما نقله المص [illegible] في الجمع بين الصحيحين من المتفق عليه
من مسند ابي سعيد الخدري قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم لتتبعن سنن من قبلكم شبرا بشبر وذراعا بذراع حتى
لو دخلوا جحر ضب لتبعتموهم الحديث واما ما ذكره من ان المص شتم ازواج النبي صلى الله عليه وآله واصحابه فكذب وافتراء
[illegible] اهل السنة بايراد الاحاديث الدالة على طعن ازواج النبي صلى الله عليه وآله واصحابه كما طعنهم في ايرادهم الاحاديث الدالة على
عدم عصمة الانبياء ومطعونيتهم عليهم السلام وايضا ما يدل عليه [illegible] الناصب من ان المص شتم ازواج النبي صلى الله عليه وآله
واصحابه فكذب وافتراء وانما شتمهم اهل السنة بايراد الاحاديث الدالة على طعن ازواج النبي صلى الله عليه وآله واصحابه
كطعنهم في ايرادهم الاحاديث [illegible] كلام الناصب من ان المص شتم ازواج النبي صلى الله عليه وآله اجمعين وشتم الاصحاب
اجمعهم غير واقع بل لو فهم الشتم والطعن مما ذكره المص فهو ان شتم وطعن واحدا واثنين من الازواج وثلثة او خمسة
او ستة [illegible] من الاصحاب بالاحاديث المروية من طريق اهل السنة ايضا [illegible] الطعن والعقاب لكل الاصحاب
[illegible] ولا عشرهم بل ولا عددا يبلغ النصاب ولا استبعاد بعد ورود نص السنة والكتاب [illegible] ازواج
[illegible] الماضية ومن [illegible] من الاصحاب في ورطة الارتداد عن طريق الحق والصواب [illegible] العذاب ولما
[illegible] الشيطان [illegible] ذكره المص [illegible] اصحاب [illegible]
[illegible] ولا يلزم منه ان كل من خرج من ذلك البيت يكون [illegible]

كما حمله عليه الناصب بكون كل نجدٍ او وقت او عزم الخروج من الشرق الى الغرب شيطانا ايضا فما هو جوابه عن هذا فهو جوابنا عن
ذلك على ان الناصب منع سابقا كون البيت الذي سكنتها عائشة بيت رسول الله صلى الله عليه وآله فكيف يتيسر له حينئذٍ
لاهل بيت رسول الله صلى الله عليه وآله انه مطلع قرن الشيطان ومن بدايع الاتفاقات الا ان النبهان ما اشتهر من اهل [illegible]
ان الدجال الشقي الموعود يخرج من بيت هذا الناصب فكان اشتباهه فى تاويل الحديث المذكور على الوجه المزبور انما هو فيه
سبق الاذهان من كلام اهل الاسلام الى ان الدجال الموعود اللعين المردود ثم حمد الله تعالى بما وفقهم من تخريب [illegible]
دمائهم ببنان اقلامه وقطع رقبة الخصم بقضاب كلامه ثم تشبه بمحمد خليفة يزيد اللعين واستبشار عمر [illegible] بقتل
الحسين عليه السلام غير متفطن بغاية الجهل والعصبية بين [illegible] حمد العطية ومقام النفوذ لنزول البلية [illegible]
فاطر به الشيطان وشبه عليه من جلبنا [illegible] فان تفوق المعصر على اقرانه بين مجده وجهاده فى الدين المبين [illegible]
ولا نظن ان كل [illegible] للمتشاهين لان كل الحية الرقشاء ابين والموت من لسعتها متعين بطش شديد ومن [illegible]
قد شيد الله اعضاد فضله لاغراق القوس للعنوى واهوى دواشق سهامه الى قلب كل ناصب غوى فكيف [illegible]
شانى قول ان حسب القاصر المزيد واني لهم التناوش من مكان بعيد وكيف يتوقع النفوذ والثبوت من شوك [illegible]
بيد مبهوت مبهوت يذهب عنه مقاصده ويفوت وينسج عليه اوهى من بيت العنكبوت او كيف يرى [illegible]
الحجة والبراهين المحجة من صحف بن سود او نقوش الملاهية نعم ذهب ابعد من القلم على اثارة الفتنة والقتل [illegible]
فرسان الجدال الكون فى ايدى الابطال لا كف كل مدبر يوطى الدبر فى القتال ويتاسى بما فعل اسلافه فى خيبر وحنين
من فرارهم من سيوف ذى العين ورجوعهم بخفى حنين فالحمد لله الذي فضح الناصب واصحابه بسقوط [illegible]
واهرق دمائهم ببنان اقلامهم وخرب بيوتهم بايديهم حيث استدرج الناصب الى التعصب [illegible]
بما لا يتخطى ولحيادك القلم [illegible] زمانهم [illegible] طعنهم وصلاتهم والشكر على ان جعلنى [illegible]
[illegible] بشوارق ثواقب القلم على اسرى ابا الجبل الجمهور ووفقنى لتسديد سطور اعترف بها الروح [illegible]
معانيها التارك رؤس اهل العلم ناصبا ان [illegible] غرضا للنصيل واشغلهم صوائب السهام [illegible]
الناصب من اهراقه دماء الشيعة ببنان اقلامه او قطعه رقبة الخصم بقضاب كلامه انما هو من اضغاث احلامه
وتعمد ذلك فى خارج مقاصده وتعذر المناظر من صولتنا الحيدرية الموروثة من صلب ذى الفقار وبحولات [illegible]
التى يداس بها [illegible] الخصم والفغار [illegible] تخطف ابصارهم [illegible] يتسود وجوه النواصب [illegible]
الذين صار قلوبهم من الاصنام اوثانا ان سيف الناصب الكليل [illegible] وسنان قلمه [illegible]
بل [illegible] عن [illegible] كيف يسفك به الدماء ويضرب به رقاب الدهماء [illegible]
بتوفيق الملك العلام فى الكلام على قسم الكلام عن مجاهدة الدجال الناصب [illegible] الذي [illegible] العلم من [illegible]
[illegible] من الجبال واشد من الجبال [illegible] فيه مجال والان [illegible]
[illegible] الكلام ان الامامية وكثيرا من كليات اصول الفقه [illegible]
وان مدار [illegible] هناك [illegible] ارتكاب التمويه والتكذيب والمكابرة والتزام اللوازم الباطلة الفاجرة كما هو دأب [illegible]
الاشاعرة عند عجزهم عن [illegible] وان ما ذكره الناصب من ان جميع المذاهب الاربعة [illegible] الامر واحد [illegible]
[illegible] لكنه مر باطل فى نفسه لا يكاد يخفى على [illegible] الكفر ملة واحدة [illegible]
بعضهم بعضا بما [illegible] على المتتبع لاحوالهم فان [illegible] وشيخه ابا المعالى فى رسالة [illegible]
ابا حنيفة وان [illegible] الحنفية [illegible] الكفر والحنفية قد كفروا الاشعرية كما ذكره [illegible]
[illegible] مذهب الائمة وذكر [illegible] الشافعي [illegible] ان الحنفية [illegible]

بالدولة السلطان طغرل السلجوقي الحنفي ان يلعنوا شيخهم ابا الحسن الاشعري على منابر الري والشام ومن عبارته بعض الحنفية
يستنكف عن اطلاق اهل السنة على الشافعية فيقول في العقيدة قال اهل السنة كذا وقال الشافعي كذا فعلى هذا كيف يصح قول الناصب
ان الاربعة واحد وكلهم مذهب اهل السنة اللهم الا ان يكونوا قد تصالحوا وتعاضدوا في زمان الناصب لمقاومة الشيعة
الامامية لكن نسئل بلطف الله وكرمه ان يفرق كلمة اهل الضلال ولا يوفقهم الوصول الى ساق الاتفاق ولو التفت الساق بالساق الى الله
اليه المرجع والمساق قال المصنف رفع الله درجته **المسئلة السابعة** فيما يتعلق باصول الفقه وفيه فصول
الاول في التكليف وفيه مباحث **الاول** في الحكم مذهب الامامية ان الحكم هو الوجوب او الندب او الاباحة او الكراهة او
التحريم المستند الى صفة تقع الفعل عليها توجب احدها وقالت الاشاعرة حكم الله تعالى خطابه المتعلق بافعال المكلفين بالاقتضاء او
والتخيير فلزمهم التناقض وقول المحال اما التناقض فلان الحكم حادث لتعلقه بالمكلف الحادث ولانه يصدق حلت
المرأة والجارية بعد ان لم تكن وحرمت بعد ان لم تكن ولانه معلل بافعال المكلف كالطلاق والبيع وغيرهما ويتعلق بتجدد
الاوقات فيقال اذا زالت الشمس او غربت وجبت الصلوة وقبلهما لم تكن واجبة والخطاب كلام الله تعالى وكلامه قديم عندهم
فيكون الحكم قديما حادثا وهو تناقض واما المحال فلان الحكم امر يرجع الى الفعل وصفاته ويقال هذا الفعل واجب او حرام او
مباح الى غير ذلك وكلام الله صفة قائمة بذاته عندهم وعندنا انه عبارة عن حروف واصوات قائمة بالاجسام لامدخل
للمحال في حلولها فيها انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول التحقيق في تعريف الحكم انه خطاب الله تعالى المتعلق بافعال المكلفين
بالاقتضاء او التخيير لا الوجوب واخواته لان الله تعالى حاكم فلا بد ان يكون الحكم والا لم يكن حاكما والوجوب واخواته ليست صفة
متعلقة بالخطاب فانه صفة متعلقة بالوجوب واخواته مستفاد من الحكم هذا هو التحقيق واما ما ذكر انه يلزمهم
على ما عرفت فهذا الكلام بنفسه فاسد لانه يلزم منه ان التناقض قسيم المحال والحال ان التناقض من افراد المحال
ويصور التناقض بصورة مشهورة يورد ونقل في كتب الاصول على تعريف الحكم والجواب عن الكل ان الخطاب قديم وتعلقه
حادث فلا يلزم التناقض وان حلية المرأة والجارية بعد حرمتها او حرمتها كذلك مفهوم من خطاب الله القديم وتعلق
ذلك الخطاب تارة بالحلية وتارة بالحرمة عند حصول الموجب لا تعليل الحكم بافعال المكلف وتعلقه بتجدد الاوقات وامثال ذلك
من الامور يقتضي حدوث تعلق الخطاب القديم بها فلا يكون تناقضا واما ما ذكر من لزوم المحال ان الحكم يرجع الى الفعل
وصفاته فنقول ان الحكم ليس صفة للفعل بل المستفاد من الحكم يصير صفة للفعل فان الواجب والحرام ليس نفس الحكم حتى
يلزم بسبب اللزوم كون القديم صفة للحادث انتهى **اقول** اولا ان الله تعالى اذا كان حاكما وجب ان يكون الحكم صفة
له كغيره كثير من المشتقات كالمتمول واللابن والتامر ولو سلم فنقول المراد بالوجوب والحرمة مثلا الايجاب والتحريم
مسامحة والقرينة عليه قول المصنف او التحريم دون ان يقول والحرمة وقال الشارح العضدي لاصول ابن الحاجب المراد الحكم
معنى قول افعل وهو اذا نسب الى الحاكم يسمى ايجابا واذا نسب الى ما فيه الحكم وهو الفعل المتعلق به يسمى وجوبا وهما
متحدان بالذات مختلفان بالاعتبار ولذلك تراهم يجعلون اقسام الحكم الوجوب والحرمة مرة والايجاب والتحريم اخرى
فحاصل كلام المصنف ان الحكم اذا نسب الى الفعل فهم الوجوب الخ ولا يلزم من ذلك ان لا يكون الحكم صفة له تعالى ليستلزم حتى
يلزم ان لا يكون حاكما كما اصله كلام الناصب ثم ما اختاره الامامية هو الراجح المتعارف بين اهل الشرع واليه يسبق الفهم حتى
لو سئل المميز من العوام ما الحكم الشرعي في الخمر يقال الحرمة ولم يقل خطاب الله تعالى والمخالفون قد نزلوا على هذا الامر
من حيث لا يشعرون فانهم اتفقوا على تحديد الفقه بانه علم بالاحكام الشرعية ومعلوم انهم ما ارادوا العلم بخطاب الله تعالى
والا لزم في حفظ القرآن ان يكون فقيها وهم لا يقولون به والتحقيق الحقيق بالتصديق ان الحكم مع قطع النظر عن كونه
الخطاب النفسي وهو كلام ممنوع وانه حادث عندنا ليس نفس الخطاب بل المستفاد منه وان الحكم ليس ... الناصب
... عليك بل نفس الوجوب المستفاد من الخطاب فيكون استعماله في الخطاب مجازا او في اثر الخطاب وهو الوجوب

والندب وغيرهما من الاحكام حقيقة وحينئذ نقول ان قول الشارح العضد ان الخطاب اذا نسب الى الفعل سمي وجوبا [illegible]
الى الايجاب والتحريم حرمة والى الوجوب والحرمة لاخرى بحكم مسلم لكن بحسب ما ذكرنا من المعنيين اي الخطاب في اثره الاعتباري [illegible]
الظاهر على الحقيقة وبالجملة الوجوب غير الايجاب ذاتا [illegible] عليه نوجب ومن البين ان الاثر غير المؤثر [illegible]
قد [illegible] بينهم الاشتباه بحكم فتأمل وانصف وثالثا ان ما فهمه من كلام المصنف ان الشافعي قسيم [illegible]
وانه الموهوم منه انه جعل الشافعي مقابلا للمحال الذي هو [illegible] ومقابلة الخاص بالعام ليس [illegible]
والجملة ان النظر [illegible] مقال ان احد الملازمين الخالين ههنا [illegible] وهو الشافعي [illegible]
عليه [illegible] الحال ولا مجال فيه وثالثا ان ربما اجاب بعض الاصولية بان الخطاب قديم وتعلق الخطاب حادث [illegible]
بان الخطاب قبل التعلق ولو تفضلنا من هذا القول الظاهر ان مراد المص بالاشاعرة ههنا الفقهاء منهم فان تعلق الخطاب
ايضا قديم عندهم كما صرح به الشارح العضد في بحث النسخ حيث قال الفقهاء لما فرقوا في تعريف النسخ من الرفع الى
الانتهاء لكون الحكم قديما والتعلق قديما فلا يتصور رفع شيء منهما انتهى ويدل عليه ايضا ما قالوا ان الامر يتعلق بالمعدوم
بل [illegible] ان المعدوم مكلف [illegible] التكليف ان الشارح العضد في توجيه هذا دفعا للشناعة الظاهرة التي [illegible]
ليس يريد تنجيز التكليف في حال العدم بل اريد بان يطلب منه الفعل حال العدم بان يكون [illegible] الفعل في حال العدم بل التعلق [illegible]
معنوي ان المعدوم الذي علم الله انه يوجد بشرائط التكليف توجه عليه حكم في الازل بما يفهم ويفعله فيما لا يزال [illegible]
وجود الحكم في الحال وكونه متعلقا بالشخص الذي سيوجد في تلك الحال عين السفه لامتناع تحقق التعلق بدون المتعلق
ضرورة ان الاضافة لا يتحقق بدون المضاف ثم لو قال الا الوجود العلمي واعترفوا بالوجود الذهني لتم هذا الكلام [illegible]
على ان ما اشتهر من شبهتهم الباعثة لهم على القول بعدم تعلق الحكم وهي انه لو لم يدخل المعدوم تحت الخطاب لما كان النبي
مرسلا اليه وخلافه معلوم بادنى تبيين ليس لها التكليف المذكور وهذا او الجواب عن تلك الشبهة انه يكفي كون النبي
اليهم ان يتوجه شرعه اليهم يوم يوجدون [illegible] من قبلهم [illegible] فتامل قال المصنف رضي الله درجته البحث الثاني
في الواجب الموسع العقل والنقل متطابقان على [illegible] اما النقل فقوله تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس الى غسق الليل
واما العقل فلانه ممكن لعدم استحالة ان يوجب الله تعالى فعلا في وقت يفضل عنه ويخير العبد في ايقاعه في اي جزء شاء
من ذلك الوقت ثم اذا لم يفعله الا في الوقت الاخير تضيق عليه حينئذ ولا امتناع في ذلك بل يجب لتعذر ضبط وقت الصلوة
لانه يمتنع ان يفعل العبد الصلوة في وقت لا يفضل عنها [illegible] بالنسبة اليه او الى غيره والقول باتساع الوقت [illegible]
في [illegible] الشرع وقال بعض الجمهور انه يجب في اول الوقت فان اخره الى اخر الوقت صار قضاء وقال بعض الحنفية انه يجب في
اخره فان قدمه كان نفلا والقرآن يكذبهما والعقل ايضا لانه تعالى اوجب الصلوة في الزمان المحصور بين الدلوك والغسق
فتخصيص الوجوب باول الوقت او اخره ترجيح من غير مرجح وهو محال انتهى وقال الشارح خصه الله اقول القول بالواجب
الموسع موافق لمذهب الشافعي والدليل المذكور في كتب اصولنا واما [illegible] استدل عليه نقلا وعقلا [illegible] اما النص فلانه
على مدعاه لان اجماع المفسرين على ان الاية جمعت فيها صلوات الاوقات الاربعة سوى صلوة الفجر فهذا تحديد لبيان [illegible]
بيان الاوقات الاربعة واما الدليل العقلي فلانه ان اتساع الوقت مسلم ووجوبه على ما ذكر ممنوع قوله يمتنع ان يفعل العبد
في وقت لا يفضل عنها [illegible] بالنسبة اليه او الى غيره قلنا امتناع ممنوع لانه يمكن ان يتساوى الفعل والوقت ثم فضل الفعل
على الوقت الضيق ممنوع لا التساوي وما ذكر ان من قال بوجوب الفعل في اول الوقت وصيرورته قضاء في اخر الوقت ومن قال
بوجوب الفعل في اخر الوقت من الحنفية بالعكس فهو خلاف القرآن فقد علمت عدم دلالة النص على ما ذكره انتهى اقول
[illegible] المقام ان المحققين من الاصوليين اتفقوا على انه لا يجوز ان يكون وقت الواجب انقص منه بحيث لا يسع [illegible]
التكليف بما لا يطاق [illegible] ممتنع على الله تعالى واما ان يكون مساويا له ويقال له الواجب المضيق كصوم شهر رمضان [illegible]

فيه وقت ان يكون اوسع منه ويقال له الواجب الموسع كالصلوات اليومية والنذور المطلقة وغيرها فذهب بخلاف في انه هل
يجوز عقلا ووقوعه شرعا واحتجوا عليه بالآية المذكورة وغيرها بناء على ان الاوقات المذكورة اوسع من الصلوات المأمور بها
قطعا ومعنى وجوب الفعل في الوقت الاوسع وجوبه في جزء منه على ان يكون المكلف مخيرا في ايقاعه في اي جزء منه ولا يجوز اخلاء
جميعه عنه وحاصله ان تاركه فيه لا الى بدل منه يستحق العقاب كما في الواجب المخير وبهذا يمتاز عن المندوب وان اشترك
في جواز الترك في الجملة وقال كثير من المخالفين لضيق مداركهم بالمنع عن الواجب الموسع لزعمهم ان الوجوب ينافي التوسعة ثم
اختار بعضهم ان الصلوة اليومية واجبة في اول اوقاتها وايقاعها بعده انما هو بطريق القضاء واختار بعضهم انها واجبة
في آخر اوقاتها وانما يجوز ايقاعها قبله على وجه التقديم على الوقت تعجيلا كما في تقديم الزكوة على وقت وجوبها ومنهم من قال
بان وجوبها في اول الاوقات معلق على حال المكلف في آخرها فان بقي على صفة المكلفين كان الواقع في اول الوقت واجبا والا كان
نفلا وفساد هذه الاقوال على المحقق قدس سره مما لا يخفى بادنى تأمل اذا تمهد هذا فلنرجع الى ما اورده الناصب على العلامة قدس سره فنقول
انما ذكر من ان الآية لم تحصر فيها الصلوات الاوقات الاربعة الخ فمردود بان تمام الآية اقم الصلوة لدلوك الشمس الى غسق الليل
وقرآن الفجر فتكون جامعة للصلوات الاوقات الخمسة صلاة لدلوك الشمس الظهر والعصر وصلوة لغسق الليل المغرب
والعشاء والمراد بقرآن الفجر صلوة الفجر من باب اضافة الشيء الى وقته كصلوة الجمعة وصلوة العيد وصلوة الكسوف وما اشبه ذلك و
وجه الاستدلال انه لما كان زمان الفجر قليلا لم يضرب له غاية في الآية فافهم واما ما ذكره المصنف بعض الآية اختصارا اعتمادا على شهرة
هذه الآية على المطلوب المذكور من العجب الذي ليس من الناصب بعجيب لان الاستدلال بهذه الآية فهو الدليل الرئيس المنقحة عن
الى الشارح العضدي وصرح به صاحب النقود والردود وغيره في حواشيه بعض المعاندين كيف استدل به فما يزيد بعد هذا الرد الى
غير مقلدة الشيعة واما ما ذكره في سند منع الاستلزام بقوله لانه يمكن ان يساوي الفعل والوقت الخ فباطل لا يصلح للسند لانه
لا امكان لذلك في نفس الامر وان لو يمكن المصلي ايقاع فعل الصلوة مثلا في ذلك الزمان المساوي فنسلم لكنه لا يفيد ومن الواضح
ان امكانه مع امكان ايقاع المصلي صلوته دائما في ذلك الزمان المساوي فبطلانه ظاهر مما ذكره المصنف من تعذر ضبط اوقات
الصلوة فانه اذا تعذر ذلك كان شاهد من تردد المصلي في دخول الوقت وعدمه امكن ان يترك الصلوة كلا او بعضا في الوقت المعين
في الواقع المساوي لفعلها فلا يأتي بالمأمور به الا نادرا واتفاقا مع عدم علمه بذلك ايضا ان منشأ ما اورده الناصب من ابراده
الغافل عما ذكره المصنف من تعذر ضبط وقت الصلوة **قال** المصنف رفع الله درجته **البحث الثالث** في الواجب على الكفاية
ذهبت الامامية ومن تابعهم من الجمهور الى ان الواجب على الكفاية واجب على الجميع بمعنى انه اذا فعله البعض سقط عن الباقين
لان المقصود للشارع تحصيل ذلك الجهاد الذي قصد به الشارع حراسة المسلمين فاذا حصل بالبعض سقط الوجوب عن الآخرين
وان لم يفعله احد اثم الجميع وقال بعض السنة انه واجب على واحد غير معين وهذا باطل لانه يلزم انتفاء فائدة الواجب وحكمه
انه اذا فعل استحق فاعله الثواب واذا ترك استحق تاركه العقاب واثابة واحد غير معين ومعاقبة واحد غير معين غير ممكن ولانه ينتفي
الوجوب حينئذ وقد فرض ثبوته انتهى **وقال** الناصب خفضه الله تعالى اقول مذهب الشافعي ان الواجب على الكفاية واجب على الجميع
وان فعل البعض يسقط عن الباقين بالدلائل المنقولة في كتب اصولنا وهو قول الشافعي نصا واستدل عليه بما هو صريح البطلان
ان الذي يقول انه واجب على واحد غير معين من الامة في اصل قوله يرجع الى الامة واذا فعله ذلك الواحد حصل الثواب وكذا
الموت الا بعد الفعل فكيف يكون هذا اثابة لواحد غير معين لان الفعل تعين وهو يستحق الثواب فعلم ان استدلاله على عدم تعين الفاعل
اقول فيه نظر اما اولا فلان الذي يقول انه واجب على واحد غير معين من الامة يرجع اصل قوله الى احد من الامة ثم الاحتمال
الثاني ان الواجب يقول احد من الامة واحد غير معين فصادق كما كان فلا اشكال في اصل ونكلف الاجماع وان اراد به انه بعد
ان يكون معينا ملزما لا يقتضيه سياق كلامه فهو خلاف التقييد المقابل بقوله غير معين فكيف يكون حاصله مرجعا اذا تقدم
وثانيا فلان فوز الحصول بالثواب لواحد غير معين رد على القائل بعدم التعيين وكون الفعل معينا لذلك الواحد لو صح لكان رد ايضا

القايل اعلى العلم على انه يمكن ان يكون قوله انه واحد غير معين مذكورا استطرادا او يتعلق بدليله المذكور بالاصالة وهو قولنا
واحد غير معين ويكون متعلق الحكم بالمشاع بالمجموع هو الثاني دون الاول وهذا القايل تغافل عن التعرض لاثبات امكان الشق
الذي هو متعلق الحكم بالاشتباه وتعرض لبيان امكان الجزء الاول الجزء الذي ذكره بالتبع والحاصل انه اذا كان المامور به واجبا على الكفاية
واحدا غير معين وترك ذلك جميع المكلفين يلزم بمقتضى هذا المذهب عقاب بعض غير معين وهذا غير معقول ولا يتوجه عليه
ما ذكره الناصب الجاهل كما لا يخفى **قال** المصنف رفع الله درجته **البحث الرابع** في الواجب المخير ذهب الامامية الى امكانه
والعقل دال عليه والسمع دال على وقوعه فانه غير مستبعد في الحكمة ايجاب شيء من ثلثة على معنى انه اذا فعل واحدا منها خرج عن
العهدة ولا يجوز له الاخلال بالجميع ولا يجب عليه فعل الجميع والسمع دال عليه بقوله تعالى ففدية من صيام او صدقة او نسك فالتخيير
لاحدها لا بعينه محرم ترك الجميع ولم يوجب الجميع وقال الله تعالى فكفارته اطعام عشرة مساكين او كسوتهم او تحرير رقبة
ولم يوجب الجميع بل اوجب واحدا منها لا بعينه ووافقهم على ذلك بعض الجمهور وقال بعضهم الجميع واجب وقال آخرون منهم الواجب ما
يفعله المكلف وقال الآخرون منهم الواجب واحد معين ويسقط به وبالآخر والكل باطل اما الاول فلاجماع على خلافه اذ المفتي
فعل احدها فلا يكون الباقي واجبا لانه ينافي التخيير ولان ايجاب الجميع يستلزم عدم الخروج عن العهدة الا بفعله فكيف يتحقق التخيير حينئذ
واما الثاني فلاستلزامه اختلاف المكلفين فيه مع ان الاجماع وقع على تساوي جميع المكلفين فيه ولانه ينافي التكليف
ولان الوجوب سابق على الفعل فلا يتحقق بعده والادا واما الثالث فلان الثلثة متساوية في اصالة الوجوب والبعض
بالتعيين والآخر بالاسقاط اولى بالابهام ولان المسقط للوجوب مساو للواجب فيكون واجبا انتهى **قال** الناصب الخفي
ذكر وافق الشافعي في اثبات الواجب المخير فانه مذهب الشافعي وما ذكر ان العقل دال عليه فمن يقول بالحسن العقلي وهو باطل
هذا لا يوجد الا من تشرع كما بيناه في علم اصول الدين من هذا الكتاب واما ما ذكر فرد مذهب من قال ان الجميع واجب ويسقط
المتواتر بفعل احدها فلا يكون الباقي واجبا لانه ينافي التخيير ففيه ان صاحب هذا المذهب يمنع التخيير ولو قيل انه يمنع
بانه ينافي التخيير انتهى **اقول** فيه نظر اما اولا فلانه استند ناسلفنا ان كان القول بالحسن والقبح العقليين ودمر بالمورثيا
ذكره الناصب هناك فليتذكر ولو سلم فقد سبق عن هذا الناصب في بحث وجوب النظر في معرفة الله تعالى انه تمسك بالحسن والقبح
العقلي والعقل الذي لا نزاع فيه بين القوم حيث ورد على نفسه هناك بقوله لا يقال هذا الوجه الثاني هو عين القول بالحسن والقبح
العقليين وليس هذا مذهب الشيخ الاشعري ومن تابعهم ثم اجاب بقوله لانا نقول ليس هذا من الحسن والقبح الذي يقع فيه
المنازعة اصلا فلو لا يكون مراد المصنف هنا ايضا بقوله العقل دال عليه استحسان العقل بالمعنى الذي لا نزاع فيه والله الحمد
بالحلو واما ثانيا فلان ما ذكره من ان القايل بوجوب الجميع يمنع التخيير ولا يقول به مدفوع بان هذه المسئلة في جميع كتب الاصول
معنونة بعنوان الواجب المخير قال ابن الحاجب في اصوله الامر بواحد من امور معينة كخصال الكفارة مستقيم وقيل الواجب المخير منهم
وقال بعض المعتزلة الواجب هو الجميع ويسقط بفعل واحد الخ فلولا ان القايل بذلك قايلا بالتخيير في الجملة لما كان ذكر خلافه في
المسئلة معنى ثابتا ولكان حكمه باسقاطه بفعل واحد بالمنافي اصلا ولعله رأى في الشرح العضدي عند ذكره ان المعتزلة
المقام قوله والمعتزلة تنفي التخيير بوجه ولم يعلم ان المراد من هذا النفي ما ذكره فقد قال السيد قدس سره في حاشيته ان معناه نفي التخيير على
الوجه المذكور ثم استند الاشعري الا انه ملك كيف والادلة التي ذكر فيه من جانب الاشعري ردا على المعتزلة والادلة المذكورة من
جانب المعتزلة تدل على اثبات التخيير مع انه لم يورد على الادلة انه لا يقوم حجة على المعتزلة لنفيهم التخيير ولا على الثاني انه يخصص على
التخيير فيدل كلام بيان ما ذهبتم اليه من نفي التخيير **قال** المصنف رفع الله درجته **البحث الخامس** في وجوب ما لا يتم الواجب الا به
الامامية وبعض الجمهور اليه والا لزم تكليف ما لا يطاق او خروج الواجب المطلق عن كونه واجبا لان المقدمة لو لم تكن واجبة
تركها ومع تقدير تركها ان كان التكليف بالفعل باقيا لزم تكليف ما لا يطاق لامتناع وقوع الفعل حال عدم شرطه وان لم
يبق سقط الوجوب فخرج الواجب المطلق عن كونه واجبا وذهب جماعة من الجمهور الى انه غير واجب فلزمهم ما قدمناه او ان يجب

يتوصل الى الواجب انتهى قال الفاضل خفضه الله اقول في ان الشافعي في هذه المسئلة مذهب الشافعي ان مقدمة الواجب التي
لا يتم الواجب الا بها تحصيل الفضا ليس واجبة واستدل بان تحصيل المال في الزكوة والاستطاعة في الحج فان الواجب هو الحج والزكوة
ولا يتمان الا بهما مع تحصيل المال والاستطاعة ليس بواجب والجواب ان الزكوة قبل المال والحج قبل الاستطاعة ليسا بواجبين
ويتحقق الوجوب بعد حصولهما انتهى واقول مرحبا بالوفاق مع ترك الشغب لكن ذكر الدليل المخالف والجواب عنه تطويل
على الفاضل قال المصنف رفع الله درجته البحث الثالث في امتناع اجتماع الوجوب والحرمة ذهب الامامية ومن
تبعهم من الجمهور الى امتناع ان يكون الشيء الواحد واجبا وحراما من جهة واحدة والا لزم التكليف بالنقيضين وهو محال
وخالف في ذلك ابو هاشم حيث حرم القعود على من دخل دار غيره غصبا وحرم الخروج ايضا فلزمه الجمع بين الضدين
وهو محال بالضرورة وخالف الكعبي من الجمهور ايضا فجوز ان يكون الشيء واجبا وحراما معا كالزنا واللواطة وغيرهما وهو
ضروري البطلان ايضا وكذلك يمتنع ان يكون الشيء الواحد واجبا من جهة وحراما من جهة اخرى مع تلازم الجهتين
ولم يذهب الامامية الى صحة الصلوة في الدار المغصوبة وخالف فيه الجمهور الا من شذ فجعلوها واجبة حراما و
لزمهم ما لزم من تقدم من التكليف باجتماع النقيضين انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي جواز اجتماع الوجوب و
الحرمة في شيء اذا كان من جهتين مختلفتين كالصلوة في الدار المغصوبة فانه يجب فعل الصلوة من حيث انها مكتوبة مفروضة
ويحرم المكث على وجه الاستيلاء والفعل في الدار من جهة انها مغصوبة فالوجوب من جهة والحرمة من جهة اخرى كما بينا
فيما تقدم وليس فيه تناقض لان التناقض يشترط فيه اتحاد الجهة كما هو معلوم من المنطق والعجب انه ذكر ان امتناع كون الشيء
الواحد واجبا وحراما من جهة واحدة وهو مذهبه للزوم التناقض ولا يتأمل شرائط التناقض وان من جملتها اتحاد الجهة
وان ما ذكر من مذهب الكعبي انه يجوز ان يكون الشيء الواحد واجبا وحراما ثم التمثيل بالزنا واللواطة فهكذا [illegible]
والظاهر انه غلط لانه لا وجه لوجوب الزنا واللواطة ولا يبعد ان يكون الصحيح التمثيل بالزنا واللواطة اذا كره عليهما القتل ولم
يبد الوجوب ايضا نعم التمثيل لشرب الخمر لمن غص باللقمة صحيح فانه واجب حرام ولكن الجهة فيه ايضا مختلفة فلا
يكون غير مذهب الشافعي انتهى واقول ان الحكم قدس سره لم يدع تحقق لزوم التناقض فيما له جهتان مطلقا كما توهمه الناصب
ليجول على الشغب ورتب عليه غاية الحماقة وسوء الادب باظهار التعجب والعجب بل فيما له جهتان متلازمتان لا ينفكان و
حال الصلوة في الدار المغصوبة كذلك بيان ذلك ان ايجاب الفعل من جهة يقتضي جوازه من تلك الجهة وهو يقتضي جواز
ما يلزمه وهو الذات من الجهة التي بها كانت حراما لان تجويز الملزوم مستلزم لتجويز لازمه اذا علم اللزوم كما هو شان
الامر الذي هو الله سبحانه والتحريم يقتضي عدم جوازه من تلك الجهة فيلزم اجتماع النقيضين من جهة واحدة وتفصيل الكلام
في المقام ما ذكره المص في كتاب النهاية حيث قال متعلق الامر والنهي ان اتحد لزم تكليف ما لا يطاق والخصم يسلم انه ليس
من هذا الباب وان تغايرا فان تلازما بحيث كان كل منهما من ضرورات الاخر والامر بالشيء امر بما لا يتم ذلك الشيء الا به يعود
المحذور وهو كون متعلق الامر والنهي واحدا وان لم يتلازما صح تعلقهما بهما معا اجماعا وهو غير صورة النزاع لا يقال
يجوز انفكاك احدهما عن الاخر في الحكم الا انهما في الصورة المعينة متلازمان لانا نقول فيكون المأمور به في الصورة المعينة
منهيا عنه وهو محال واما الصلوة في الدار المغصوبة فانها باطلة والا لزم تكليف ما لا يطاق [illegible] بطلانها بالاجماع الا
عند من جوز التكليف بالمحال فالمقدم مثله بيان الشرطية ان الصلوة مركبة من امور احدها الحركة والسكون وهما
يشتركان في حقيقة الكون اعني الحصول في الحيز وشغله وهذا الشغل منهي عنه فاحد اجزاء هذه الصلوة منهي عنه فيستحيل
ان يكون هذه الصلوة مأمورا بها لاستلزام الامر بالمركب الامر بالجزء فيكون هذا الجزء مأمورا به منهيا عنه والصلوة وماهية
ان تغايرا لكن مطلق شغل الحيز من ماهية الصلوة المعينة وهذا الشغل المعين منهي عنه فيه ماهية هذه الصلوة
منهي عنه فهذه الصلوة لا يكون مأمورا بها نعم الصلوة مطلقا مأمور بها ولا نزاع فيه بل في هذه الصلوة انتهى كلامه

غص طعام در گلو ماند دستور

شغب فتنه [illegible]

قال الفاضل التستري [illegible] اصول [illegible] يجب اجتماع
[illegible] الجهتين بكونهما متلازمتين [illegible]
[illegible] الجهة واحدة [illegible]

تحقيق بطلان الصلوة
في المكان المغصوبة

[illegible] في الدار المغصوبة [illegible]
[illegible] الى اللزوم [illegible]
[illegible] جهتان [illegible]
لا ينفكان [illegible]

ثالثها ذهب أبو هاشم إلى بطلان الصلوة في الدار المغصوبة لأن الأمر بالصلوة المعينة أمر بأجزائها التي من جملتها الكون المخصوص الذي هو الحركة
والسكون المعينان وهذا الكون منهي عنه فأحد أجزاء الصلوة منهي عنه مع الأمر بأجزائها أجمع والصلوة مطلقا وإن انفكت
عن الكون المعين إلا أن الصلوة المعينة غير منفكة عنه والكلام إنما هو في الأمر الواحد بالشخص وبهذا الاعتبار ظهر الفرق بين
الصلوة في الدار المغصوبة والخياطة في المكان المنهي عنه فإن الخياطة مما لم يعتبر في العرف واللغة شيء من الكون المخصوص جزءا
لمعنى الخياطة لتحقق الدخول في الدار ولا تلازم بينهما وكذا ظهر الفرق بينها وبين الصلوة في الأمكنة المكروهة إذ النهي عن الأمكنة المكروهة
في الحقيقة عن وصف منفك عن الصلوة كالتعرض لنفار الإبل في المعاطن والتعرض لخطر السيل في الوادي ورشح الماء في الحمام وشبهها
وهي أمور خارجة عن الصلوة لازمة لها فلا يكون الأمر بها منافيا لكراهتها أو استحباب أجزائها ... فإن الصلوة منفكة
عن الكون المخصوص كما عرفت وهو منهي عنه في الدار المغصوبة فلذا الأصح هذا دون ذلك ونعم ما قال ابن ... في
كتاب ... حيث قال إن النهي عن الصلوة في المكان المغصوب يتضمن تحريم الفعل واجتنابه والتأثيم بفعله فكيف يكون مطيعا بما
هو عاص به ممتثلا بما هو محرم عليه متقربا بما يبعد به انتهى وقس ... ما ذكره الناصب من غلط ... في تقرير مذهب الكعبي ...
على ... الوصول ومخالفته لشيخه الأشعري في تجويز التكليف بالمحال والجهلة فقد ذكر في كتب الأصول ومنها المختصر
الحاجبي أن من جوز التكليف بالمحال يجوز كون الشيء الواحد واجبا حراما ... يجوز أن يكون الكعبي من المجوزين ...
المثال الذي ذكره المصحح ... الجمع بين وجوب الزنا والمنع منه مثلا ... الحكم ...
غلط ... قال المصنف رفع الله درجته **البحث السابع** في أن الكفار مخاطبون بالشرائع ذهب الإمامية وجماعة
الجمهور إلى أن الكفار مخاطبون بالشرائع أصولها ... أنهم مخاطبون بالشرائع الإيمان وذهب أبو حنيفة إلى أنهم مخاطبون بالإيمان
لا غير وأنهم غير مكلفين بشيء من الشرائع أصولها وفروعها وقد خالف في ذلك العقل والنقل أما العقل فلأن المقتضي لوجوب التكليف
وهو الزجر عن فعل القبائح والبعث على فعل الطاعات واشتماله على اللطف ثابت في حق الكافر كما هو ثابت في حق المسلم ...
في المعلول وأما النقل فقوله تعالى ويل للمشركين الذين لا يؤتون الزكوة ذمهم على ترك الزكوة وقوله تعالى فلا صدق ولا صلى ولكن كذب
وتولى وقال الله تعالى ما سلككم في سقر قالوا لم نك من المصلين ولم نك نطعم المسكين وكنا نخوض مع الخائضين وكنا
نكذب بيوم الدين وقال الله تعالى ومن يفعل ذلك يلق أثاما وأشار إلى ما تقدم من الشرك وقتل النفس والزنا ولأنه لو كان
حصول الشرط الشرعي شرطا في التكليف لم يجب الصلوة على المحدث ولا قبل النية ولا التكبير قبل الله ولا اللام قبل الميم ...
الباطلان بالإجماع ولزم أيضا أن لا يعصي أحد ولا يفسق لأن التكليف مشروط بالإرادة والفاسق والعاصي لا يريدان الطاعة فلا يكونان
مكلفين بها فينتفي الفسوق والعصيان والكفر وهو باطل بالإجماع انتهى وقال الناصب خفضه الله أقول هذه مسألة
فيها ... ولا بد من تحرير محل النزاع أولا فنقول المراد من تكليف الكافر بالشرائع ماذا فإن أريد أن الشارع يأمرهم
إلى الشرائع فلا شك أن هذا مخصوص بأصول الشرائع لا الفروع فإن الشارع لا يحكم على الكافر أن يصلي ويصوم قبل قبول الإيمان
والاعتقادات التي هي أصول الشرائع لأن تحقق الصلوة قبل الإيمان ممتنع فالكفار مكلفون بأصول الشرائع وهذا المعنى كما ذهب
إليه أبو حنيفة ... في الآخرة ... بترك فروع الأعمال كما يعذبون بترك أصولها فهذا مذهب الشافعي ...
الآيات كما سيأتي ولو كان مذهب الإمامية أن الكافر يجب أن يصلي ويصوم قبل قبوله الإيمان فهذا مذهب باطل لأنه من باب التكليف
بتحصيل الشروط ... وجود الشرط لأن شرط صحة الصلوة هو الإيمان وأما ما ذكر أن أبا حنيفة خالف في ذلك العقل
فنقول أما العقل فلأن المقتضي لوجوب التكليف وهو الزجر عن فعل القبائح والبعث عن فعل الطاعات واشتماله على اللطف
ثابت في حق الكافر قلت هذا مبني على الحسن والقبح العقلي وهو باطل عندنا وأيضا مبني على وجوب اللطف وهو أيضا ...
في علم الكلام ... وأما النقل فالآيات ... ذكرنا أن الآيات تفيد تعذيب الكفار في الآخرة بترك الفروع قبل ... انتهى
أقول ... وبعض التعقيد والإبرام ظاهر ... إن الشارع لا يحكم على الكافر أن يصلي ويصوم ...

نفر الإبل شرد ... مراح

معاطن ... الإبل ... مراح

لانه تكذيب لظاهر وصريح لصرائح القرآن وصريح مذهب الشافعي اما الاول فلان قوله تعالى ولله على الناس حج البيت ليس معناه
ايجوا وقوله اقيموا الصلوة واتوا الزكوة ليس معناه الا صلوا وزكوا فيهما علامتان شاملتان للكفار والتخصيص بالمؤمنين
خلاف الاصل والظاهر ومن ايات الخصوص قوله تعالى وويل للمشركين الذين لا يؤتون الزكوة وعدهم على ترك الزكوة وهي من
الفروع الشرعية وذلك دليل وجوبها عليهم لانه لو لم يجب لم يترتب الوعيد على تركها وكذا الكلام في ما ذكره المص من الايات
واما الثاني فلتصريح القاضي البيضاوي في المنهاج بذلك حيث قال الكافر مكلف بالفروع خلافا للحنفية لنا ان الايات
الآمرة بالعبادة تتناولهم الخ وهل معنى كون الايات آمرة الا انه يأمرهم ويقول لهم صلوا وصوموا ونحوهما واصرح من ذلك ما
في العضد حيث قال لا يشترط في التكليف بالفعل حصول الشرط الشرعي لذلك بل يجوز التكليف بالفعل وان لم يحصل شرطه
خلافا لاصحاب الرأي وابي حامد الاسفرايني والمسئلة مفروضة في بعض جزئيات محل النزاع وهو تكليف الكفار بالفروع انهم يعذبون
في الآخرة بترك فروع الاعمال الخ فان كلام الشارح العضد صريح في ان التعذيب ثمرة ونتيجة للتكليف لا ان معنى التكليف ذلك
والفرق بين معنى الشيء وثمرته وفائدته المرتبة عليه ظاهر والناصب جاهل بمذهب امامه ايضا كما لا يخفى ومما ذكر
من ان التكليف بتحصيل الشروط بدون وجود الشرط باطل فهو كلام على مقدمة قد استدل عليها المص بقوله ولانه لو كان
حصول الشرط الشرعي شرطا في التكليف لم يجب الصلوة على المحدث الخ والحاصل ان الايمان شرط لصحة العبادة
التكليف بها فلا يمنع عدم الايمان التكليف بالعبادة بان يؤمن اولا ثم يأتي بالعبادة كما ان الطهارة شرط لصحة الصلوة فلا يمنع
عدمها التكليف بها وقد صرح بالدليل المذكور الشارح العضد ايضا حيث قال ودليله انه لو كان حصول الشرط للفعل شرعا
شرطا للتكليف به لم يجب صلوة على محدث ويجب لانتفاء شرطها وهو الطهارة الى آخره وقال في الجواب عن بعض ادلة الخصم
ان الكافر يمكنه الامتثال في زمان الكفر بان يسلم ويفعل كالمحدث غاية الامر انه مع الكفر لا يمكن وذلك ضروري وتبشيره ولو
لا لاستلزامه الكسب الذاتي كقيام زيد في وقت عدم قيامه فانه ممكن وان امتنع بشرط عدم قيامه انتهى واما ما ذكره الناصب
من ان ما استدل به المص من الدليل العقلي مبني على قاعدة الحسن والقبح العقليين ووجوب اللطف وقد ابطلنا بنائه كلها
كلام مردود بانا اثبتنا اصالتها وشيدنا اركانهما او ما الدليل عليها ابوجه يدل على ان الناصب معزول عن العقل محروم عن النظر
على ان الدليل العقلي المذكور راجع الى ما يحكم به العقل من المصلحة والمفسدة وهو من المعاني الخارجة عن محل النزاع كما مر واما
ما ذكره آخرا من ان الايات تفيد تعذيب الكفار في الآخرة بترك الفروع ولا يدل على تكليفهم بالفروع في الدنيا فجهل الابحاث فوامه
جدا الظهور انه اذا لم يكونوا مكلفين في الدنيا بذلك لا يعذبون بتركها كما ان المسلمين لا يعذبون بترك صلوة سادسة
مثلا لعدم تكليفهم الله تعالى بها في الدنيا تأمل قال المص رفع الله درجته البحث الثامن في انقطاع التكليف حال الحدوث وفي
تقدمه ذهبت الامامية ومن وافقهم من المعتزلة الى ان التكليف بالفعل منقطع حال حدوثه لانه حينئذ يكون واجبا
لاستحالة الحصول فلو كان مكلفا به حينئذ لزم التكليف بتحصيل الحاصل وهو محال واما تقدمه على الفعل فنفى ذهب اليه
الامامية والمعتزلة ايضا لانه انما يكون مكلفا حال القدرة وهي متقدمة على الفعل والا لزم تقدم على الواجب وتحصيل الحاصل
او تكون محالا ولانه لو لم يكن مكلفا قبل الفعل لم يتحقق العصيان لان حال العصيان لا طاقة فلا تكليف حال عدمه فلا عصيان وهو خلاف
الاجماع والاشاعرة خالفوا جميع العقلاء في المسئلتين فقالوا في اولاهما ان التكليف لا ينقطع حالة الفعل وقالوا في الثانية ان التكليف لا يتقدم
على الفعل مع زعمهم ما تقدم من المحال انتهى قال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشيخ الاشعري ان القدرة مع الفعل لا قبله
فلزمه القول بان التكليف حال الفعل لا قبله لان التكليف لا يتيسر من غير القدرة على الفعل فلا يكون القدرة الا والتكليف قبل الفعل
الذي بينا هذا في شرح علم الكلام بما لا مزيد عليه وذكرنا المحاكمة في هذه المسئلة ثم ما ذكر في الكلام يجب علينا الشكر افقول ما ذكر من ان
التكليف بالفعل منقطع حال حدوثه لانه حينئذ يكون واجبا لاستحالة الحصول فلو كان مكلفا به حينئذ لزم التكليف بتحصيل الحاصل
فلو قلنا ان هذا ليس بل تحصيل الحاصل هذا التحصيل وهذا ليس محال لان الفعل يحصل بالتحصيل الذي حصل فيه القدرة حال

كما يعقب بالايمان انتهى ومنه الجبر بطلان ما ذكره
من ان معنى تكليف الكفار بالفروع صح

الفعل واما ما ذكره من وجوب تقدم القدرة على الفعل فهو عين النزاع فيه فكيف يستدل به وقد اوله لانه لو لم يكن مكلفا قبل الفعل
لم يتحقق العصيان لان حال العصيان لا طاعة فالجواب عنه ان كون الشيء مقدورا الذي هو شرط التكليف عند الاشاعرة ان يكون
ذلك الشيء متعلقا للقدرة او يكون ضده متعلقا لها وهذا الشرط حاصل في الطاعة فانها وان لم يكن مقدورا في نفسه
لكن تركها التلبس بضده وهو العصيان مقدور والحاصل ان العصيان او ضده مقدور المكلف وهو متلبس بالضد ما لم يتلبس
بالعصيان بواسطة حصول شرط التكليف فلا يلزم محال انتهى **واقول** قد بينا سابقا ان بيانه الشارح عليل وان ما
ذكره من المحاكمة تحكم باطل واما ما ذكره من الجواب بانه هذا من باب تحصيل الحاصل بعد التحصيل انتهى فشيء اشار اليه
الفاضل التفتازاني في هذا المقام من حاشيته على الشرح العضدي حيث قال الشارح وان اراد الاشعري انه يتحقق التكليف
بالفعل بعد وجوده فالحال لانه تكليف بغير الممكن لانه تكليف بايجاد الموجود وهو محال انتهى فاعترض عليه الفاضل بان هذا
المحال ايجاد الموجود بايجاد سابق لا بوجود حاصل بهذا الايجاد انتهى والتحقيق انه لا يتوجه شيء مما اورده الشارح على
ولا ما اورده الفاضل على عبارة الشرح العضدي وانما يتوجه ذلك لو جعل ضمير هو في قولهما وهو محال راجعا الى التحصيل او الى
اما لو يجعل راجعا الى التكليف كما نبه عليه الابهري فلا اذ يصير حاصل الكلام ح ان التكليف طلب والطلب يستدعي مطلوبا غير
حاصل وقت الطلب كما تقرر فطلب تحصيل الحاصل وايجاد الموجود محال وان كان وجوده وحصوله بهذا الايجاد والتحصيل
ما ذكره بقوله فالجواب عنه ان كون الشيء مقدورا الى اخر كلامه فلا حاصل له اصلا ومن حمل المعنى [illegible]
ثم قد اجاب اولى ذلك على ما في شرح المواقف وشرح التجريد بان الحاصل انا سلمنا انه لا يتعلق الا بمقدور لكن لا يلزم ان يكون المكلف به
مقدورا حال التكليف فلا يلزم عدم العصيان وقصد شارح التجريد بان عدم العصيان لازم لما قبل الفعل لعدم القدرة
الفعل فلا امتثال انتهى وقد يقرر الجواب بانا سلمنا ان القدرة شرط التكليف لكن بمعنى انه يجب تحققها زمان ايقاع المكلف به
التكليف مثلا يجوز تكليف زيد في الليل بايقاع الصوم نهارا فالتكليف في الليل ولا قدرة فيه بل القدرة انما هي في النهار
انه يلزم منه ان لا يختص بكون الكافر مكلفا بالايمان في جميع اوقات كفره بل في زمان وجود التكليف وايقاع الايمان
كان لم ينحصر الانبياء بالايمان الى يومنا هذا فهو لا يخالف الاجماع فتأمل **قال** المصنف رفع الله درجته **البحث الثالث** في ان
التكليف بالمحال ذهبت الامامية ومن تابعهم من المعتزلة الى امتناعه وبدل عليه العقل والنقل اما العقل فلانه قبيح عقلا والله تعالى منزه
عدم التكليف لانه لو جاز التكليف بالمحال لجاز ان يكلف العبد الفعل وان يكلفه الترك فلا يكون مكلفا بالفعل وغير ذلك مما
سبق واما النقل فقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها الى غير ذلك من الايات الكثيرة وقد سبق جميع ذلك وخالفت
الاشاعرة المعقول والمنقول في ذلك وقالوا ان التكاليف بالجمع تكليف بالمحال وبما لا يطاق لان كل ثابت في الواقع سواء كان
او معصية او شركا والكل الى غيره لذلك من فعل الله تعالى ولا يمكن الجمع القادرين على الفعل الواحد مع انه تعالى كلف العبد فيكون
مكلفا بفعل غيره وهو محال فيكون قد كلف بالمحال وهل يرتضي عاقل لنفسه اختيار ذلك والمسير اليه فانه يلزم منه
[illegible] كفر وبنا بالمبلسة التكليف **قال** الناصب خفضه الله اقول قد سبق هذا البحث في فصول الكلام وبين
حقيقة كلام الاشاعرة فيه وان ما لا يطاق ثلاثة اقسام [illegible] بما يوجب التعذيب وهو ما اخبر الله تعالى بعدمه
[illegible] والثاني المحالات العقلية والتكليف بها محال والثالث المحالات العادية والتكليف بها جائز لكن غير واقع بشرع
لا يكلف الله نفسا الا وسعها وما ذكر انهم يقولون بان التكاليف بالجمع تكليف بالمحال لان الكل فعل الله على مذهبهم والتكليف
بفعل الغير محال فقد عرفت جوابه وان الخلق غير الفعل والعباد مكلفون بما يباشرون من الافعال والخلق من الله تعالى انتهى
واقول قد مر ان كلام الاشعري يجوز تكليف المحال مطلقا وانما ذكره الناصب من التقسيم السقيم تصحيح [illegible]
ثم عنه بعض المتأخرين دفعا للشناعة والملام [illegible] ذلك ما نقلنا سابقا من كلام العلامة الشيرازي في شرح
الاصول ابن الحاجب وما ذكره الشهرستاني في كتاب الملل والنحل عند ذكر مذهب الاشعري حيث قال وتكليف ما لا يطاق جائز على مذهبه

لمعارضة التي ذكرناها ولان الاستطاعة عندهم عرض والعرض لا يبقى زمانين ففي حال التكليف لا يكون المكلف مستطيعا قادرا انتهى على ان الحكم
الاول الذي اوجب القول به محال عقلي ايضا لما تقرر انه لا يكون ممتنعا بالذات بل بالغير وهو تعلق ما كلف به ابو لهب من الايمان بجميع
ما جاء به النبي من جملته الاخبار بانه لا يؤمن فاذا لم يكن الفعل مقدورا فالاخبار عنه تعالى بعدم ايمانه كان التكليف به تكليفا بالمحال لان
تكليفه بالايمان وايجاده مستلزم لجواز الجهل عليه تعالى وهو محال ولا نسلم وقوع اخبار الله تعالى بعدم ايمان
ابي لهب حتى يكون تكليفه بالايمان تكليفا بالمحال ولو صح انه سيصلى نارا لا يدل على ذلك لعدم ايمانه وتصديقه النبي
صلى الله عليه وآله وسلم لامكان تعذيب المسلم كالفاسق ولو سلم ذلك فقلنا ان قوله انه سيصلى النار على تقدير عدم ايمانه
سلمنا لكن نمنع ان ابا لهب ومثاله قد كلفوا بتصديق النبي صلى الله عليه وآله وسلم فيما اخبر به من عدم تصديقهم بنبوته لجواز
وروده حال غفلتهم او نومهم او بعد التكليف سلمنا لكن لا يلزم تكليفهم بتصديق ذلك الخبر بعينه اذ من الجائز ان يكفي التصديق
به اجمالا واما ما ذكره في اصلاح القول بان التكاليف بجميعها تكليف بالمحال من ان الخلق خبر الفعل ففيه ان هذا القول على تقدير
تسليم صحته مما يقدح في تسليم المذكور على ما صرح به من ان التكاليف باجمعها تكليف بالمحال الا ان يصرح بذلك المخالف
هذا اعتراض آخر عليهم حيث عدلوا في اختيار مطلب فاسد بدليل فاسد الا اعتراضا على الله تعالى من شيء نعم قد يحتمل ان يرجع هذا
الى قولهم بتعميم ذلك بان التعميم مخالف للاجماع ولعله انما دعوى الاجماع في ذلك اخف من دعواهم الاجماع على خلافه ولذا يكثر
بكل مسلم هذه الاجماعات حتى حكى الشارح المذكور مخالفة الاجماع الذي انعقد ممن تقدم عليه من شارحي اصول ابن الحاجب
في مسألة الاحكام اما العقل او الشرع حيث جاء عند ضيق الحال عليه ما ذكر انه يجوز ان يكون المراد العرف وعلى
تقدير التسليم على تقدير ثبوت الاجماع لا يستبعد من الجاهل الذي صار الاداني من احوال الشيعة مخالفا للكتاب والسنة ان يجعل
الاجماع وانكاره وحصل القدح له متعمدا والحذر الكفر للحنفية كما مر فيما ذكر **قال** المصنف رفع الله درجته **الفصل الثالث**
في الكتاب العزيز وفيه مباحث **الاول** الكتاب العزيز انما يتحقق التمسك بالكتاب عند الامامية ومن تبعهم من المعتزلة لا على
مذهب الاشاعرة لان الكلام عندهم معنى قائم بذات الله تعالى وهذا الكتاب حكاية عنه ويجوز وقوع الفساد منه تعالى فلا يجزم
بصدق هذا القرآن اما على مذهب الامامية والمعتزلة فان المعجزة تدل على صدق صاحب القرآن ومنه القرآن الذي هو الكلام
والحروف والاصوات القائمة بالاجسام ويمتنع ان يريد الله تعالى بكلامه غير ظاهره الا مع قرينة تدل عليه والنقص الذي ادعيتموه
لله تعالى كثير من الجمهور ان البسملة آية من كل سورة وخالف في ذلك ابو حنيفة فنفاها انها آية من القرآن وكابر العقل في
ذلك ومن العجب انكار ابي حنيفة انها من القرآن ولا يقرأها في صلوته واحتج بالشاذ المنقول آحادا ومسك بمعنا خطا لان
الشاذ لم ينقل حديثا عن رسول الله صلى الله عليه وآله ولا نقله قرآنا والقرآن هو المتواتر فغيره ليس منه انتهى **وقال**
الناصب خفضه الله تعالى اقول ما ذكره ان الاشاعرة لا يصح لهم التمسك بالكتاب لان الكلام قائم بالذات بذات الله وهذا الكتاب حكاية
فاسد لجهله بمعرفة المذهب فانهم يقولون مشترك بين الذي هو كلام الله تعالى وهو الدال على الصفة القديمة والمدلول هو الصفة القديمة
فمجموع الدال والمدلول يكون كلاما لكن الاصل في الكلام المدلول هذا هو المذهب فلو لم يصح لهم التمسك بالكتاب لزم مثله
عليهم فهذا الكتاب الكلام بعينه فنقول المعتزلة ومن تابعهم انما التمسك بالكتاب لان كلام الله تعالى عندهم الاصوات والحروف
التي خلقها الله تعالى في جسم من الاجسام فيكون الكلام عرضا لان الاصوات والحروف اعراض والعرض لا يبقى زمانين فلا بد من اصوات
الحروف التي هي الكلام الذي خلقه الله تعالى في اللوح المحفوظ او في جبرئيل عليه السلام او في غيره هو كلام الله تعالى فهذا الذي
بالقرآن ليس قرآنا فان ما يكون اصوات وحروف الخارجة من حنجرة المخلوق ليس لله تعالى ولا ذاته تعالى او هي مخلوقة لكن
كلام الله تعالى ... لان تعريف كلام الله تعالى انه الاصوات والحروف التي يخلقها الله تعالى في جسم من الاجسام وان كان حروفا
واصواتا عند قراءة القرآن مخلوقة لله تعالى واعتبروا ان بعض افعال العبد مخلوقة لله تعالى حتى لو تعلق الى زمم القوالي
العبد خلق بعض افعاله الاختيارية لا اضطرارية والذي يقولون ان هذه حكاية من تلك الحروف والاصوات التي خلقها الله تعالى

قال الشارح هذا مختصر من عبارة ... الحاكم ... اللهم ... لا ... حيث ... خفض ... من ... الاشاعرة ... فضل ... الكفار ... فالتصديق ... الغاصبين ... من ... غير ... والمقصود ... فافهم

قوله مثلي الله ... صحيح

ظ ايضا ... الله

الحشتم

لا يصح م

ب سومت

الى جبرئيل واللوح المحفوظ وهذا عين انعكاس المحذور الرحيم ولما ما ذكر في البسملة فمذهب الشافعي انه جزء من القرآن آية من كل سورة
فهو بتواتر لشافعي فهذا ولما ما ذكروا اعترض على ابي حنيفة بانه نفى كون البسملة من القرآن فهذا باطل لانه لو نفيه كونها [illegible]
النمل من القرآن والكلام في انه جزء من كل سورة في صدرها للاحاديث الدالة على هذا واما ما ذكر ان ابا حنيفة كابر النقل
فهذا كذب وباطل لان النقل فيه ليس بمتواتر وقد علمت قبل هذا ان الحديث المتواتر اقل من القليل واما التعجب من انكار ابي حنيفة
بان كونه من القرآن من خبر الاحاد لان الناقل لو نقل حديثا وانما نقله قرآنا والقرآن هو المتواتر فهذا التعجب ينبغي ان يتعجب منه لان
ابا حنيفة يقول كونها بعض القرآن في صدر كل سورة وانها ليست مذكورة للتبرك والتيمن ثابت بالاحاد و[illegible] ما يكون
في المصحف يكون متواترا انه من القرآن الا ترى انه نقله اليه مكتوب فيما بين الدفتين وليس من القرآن والاحاديث الدالة
على كونها من القرآن خبر الاحاد فكيف يصح ان يقال ان الراوي انما نقله قرآنا والقرآن هو المتواتر [illegible] فانه استبعاد محض

واقول يتوجه عليه اولا ان مذهب الاشاعرة ان مجموع الدال والمدلول يكون كلاما غير صحيح وانما القول بالتركيب من نفسي
بعض المتأخرين الذين راموا اصلاح المفاسد اللازمة من اصل المذهب كيف وقد نقل الفاضل الشهرستاني [illegible] الاشعري في كتاب
الملل والنحل مذهب الاشعري بما يوافق كلام المصنف قدس سره حيث قال والكلام عند الاشعري معنى قائم بالنفس سوى العبارة والعبارة
دلالة عليه من الانسان فالمتكلم عنده من قام به الكلام ويدل عليه ايضا استنادهم في ذلك بما اشتهر من قول الشاعر شعر ان الكلام
لفي الفؤاد وانما جعل اللسان على الفؤاد دليلا وثانيا ان ما توهم من عكس دليل المصنف وقلبه عليه قلب مموه لا يروج على
بصير وذلك لان المصنف لم يستدل على عدم ثبات التمسك بالكتاب على مذهب الاشاعرة بمجرد ما قالوا ان الكلام قائم بذاته
تعالى وان هذا الكتاب حكاية عنه بل انهم مع تجويزهم صدور المفاسد عنه تعالى عن ذلك علوا كبيرا ومحصل استدلاله
ان الاشاعرة ذهبوا الى ان الكلام الحقيقي قائم بذات الله تعالى صادر عنه والصادر عنه هو الكلام اللفظي الذي هو حكاية
وذهبوا ايضا الى جواز صدور المفاسد عنه تعالى فيلزم من المقدمتين جواز ان يكون الكلام اللفظي مفسدة صادرة عنه
فلا يمكنهم التمسك به لقيام احتمال المفسدة نعم لو كان مبنى لزوم امتناع التمسك على مجرد ان هذا القرآن ليس الا مجرد
حكاية عنه لامكن ترويج القلب عليه لكن لا يخفى على من له قلب او القى السمع وهو شهيد وثالثا ان ما ذكره في دفع اعتراض
ابي حنيفة بانه لو نفى كونها في سورة النمل من القرآن مناقشة لفظية ركيكة لا يليق صدورها من اصحاب [illegible]
من العلم والفهم فان المصنف قدس سره قال اولا اتفقت الامامية وطائفة كثيرة من الجمهور على ان البسملة آية من كل سورة ونفى
ذلك ابو حنيفة فنفى كون البسملة آية من القرآن ظاهر بمعونة السابق ان مراد المصنف نفيه كون البسملة آية من القرآن في كل سورة فلا
حينئذ انه لو نفى كونها في سورة النمل من القرآن وايضا يدل على ارادة المصنف ما ذكرنا دلالة صريحة قول المصنف [illegible] من جهة كلام
انه من القرآن ولا يقرأها في صلوته وظاهر ان المراد انه لا يقرأ البسملة في الجملة وسورة التي يقرأها في الصلوة لانه لا يقرأ في
سورة النمل ايضا ولا فائدة في العبادة مع ظهور المراد لا يليق بالمحصلين ورابعا ان ما ذكره من ان النقل ليس بمتواتر فهذا
ذكره قبل هذا ان الحديث المتواتر اقل من القليل ففيه ما سبق منا من ان الحديث المتواتر ايضا [illegible] ومعنى قليل اما متواتر
معنى فكثير على ان كلام المصنف في تواتر القرآن لا في تواتر الحديث فافهم وخامسا ان ما ذكره من ان الاحاديث الدالة على كونها
من القرآن خبر الاحاد فكيف يصح ان يقال ان الراوي انما نقله قرآنا الخ ناش عن سوء فهمه لكلام المصنف اذ من البين ان المصنف لم يرد
بقوله ان الناقل لو نقل حديثا عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم انه لو نقل آية البسملة لزم ان يكون حديث رسول الله صلى الله عليه
وآله وسلم فيخرج من ثلث آيات [illegible] بل اراد ان يقال ان ذلك الحديث من اخبار الاحاد بل نقله قرآنا اي كلاما منقولا بالتواتر
هو المتواتر فهو [illegible] المتواتر [illegible] ولعمر الله لو علم الناصب هذه المرتبة من [illegible]
[illegible] قال المصنف رفع الله درجته البحث الثالث في جهل اهل المدينة [illegible]
لا مدخل له في الصدق والكذب وان المعتبر العدالة وعدم [illegible] اقل ما يقال انه حجة وهو خبط المعلم [illegible]

بشامة مزجاة [illegible]
[illegible]

[illegible]
[illegible]

بدخول المنافق تصديق الرجال وقد قال الله تعالى ومن اهل المدينة مردوا على النفاق وقال الله تعالى فما للذين كفروا قبلك مهطعين
عن اليمين وعن الشمال عزين ومنهم من يلمزك في الصدقات الى غير ذلك من الآيات الكثيرة الدالة على وقوع الذنب
منهم انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول ومذهب الشافعي ان اجماع اهل المدينة لا يكون حجة بل الحجة اجماع
اهل الحل والعقد سواء كانوا في المدينة او غيرها وذهب مالك الى ان اجماع اهل المدينة حجة لا لخصوصية ارض المدينة بل لان
الاجماع الحجة عنده هو اجماع اهل العصر الاول وهم كانوا يسكنون في المدينة فالنزاع لفظي لان الشافعي لم ينكر كون اهل الحل والعقد
في اوائل العصر الاول في المدينة ومالك لم يقل بان لخصوصية الارض مدخلا في الاجماع واذا علمت هذا عرفت ان كل ما استدل
به من الآيات على ان اجماع اهل المدينة ليس بحجة لا يدل على المطلوب لان كون بعض المنافقين في المدينة لا يمنع وجود اهل
الحل والعقد الذين ينعقد بهم الاجماع في المدينة انتهى واقول فساد ما سرده من المقدمات ظاهر جدا اما قوله لان اهل العصر
الاول كانوا يسكنون في المدينة ففيه انه مدخول بان المراد باهل العصر الاول المعتبر اجماعهم اهل العصر المتأخر عن زمان النبي صلى الله
عليه وآله وسلم اذ لا اجماع في زمانه صلى الله عليه وآله ولا ريب ان اهل الحل والعقد من الصحابة والتابعين قد تفرقوا في
الامصار بعد وفاة النبي صلى الله عليه وآله وسلم وقبل وجود مالك بسنين كثيرة فكيف يقال باجتماعهم في ذلك العصر في
المدينة اما سمعت ما قاله شاملك فخر الدين الرازي في المحصول من قوله والانصاف انه لا طريق لنا الى معرفة حصول الاجماع
الا في زمن الصحابة حيث كان المؤمنون قليلين يمكن معرفتهم باسرهم على التفصيل انتهى واما قوله ان مالكا لم يقل بحجية الاجماع
لخصوصية ارض المدينة وان لها مدخلا في الاجماع فيكذبه ما اشتهر من استدلال مالك على ذلك بقوله عليه السلام ان
المدينة لتنفي خبثها قال القاضي البيضاوي في المنهاج قال مالك اجماع اهل المدينة حجة لقوله عليه السلام ان المدينة لتنفي خبثها
انتهى وهذا الاستدلال مذكور في اصول ابن الحاجب وغيره من كتب الاصولية وهو صريح في مدخلية خصوص ارض
المدينة عنده ولهذا منعه المصنف وعارضه بقوله تعالى ومن اهل المدينة مردوا على النفاق الى غير ذلك من الآيات فعلم ان ما ذكره
الناصب الغافل القاصر من ان النزاع لفظي وان مالكا لم يسكن مدخلية الارض كذب وافتراء ارتكبه للهرب عن ورود الايراد
والله الموفق للسداد قال المصنف رفع الله درجته واما اجماع العترة فانه حق خلافا للجمهور لان الله تعالى اذهب
عنهم الرجس فقال تعالى انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا اكد بتقديم لفظة انما وباللام و
الاختصاص على صيغة النداء وبقوله تعالى ويطهركم وبقوله تطهيرا وما اثر بحالهم احد حيث لم يسبقهم احد من خلق الله تعالى
من الخطأ والغلط والزلل وقول الفحش وجعلهم رداء النبي صلى الله عليه وآله وسلم في استجابة الدعاء يوم المباهلة وخصهم بالاخوة وغير
ذلك من الفضائل الجمة الجسيمة وقد روى صاحب الجمع بين الصحاح الستة ان قوله تعالى كمن آمن بالله واليوم الآخر وجاهد في سبيل الله
لا يستوون عند الله نزلت في علي عليه السلام وفي الجمع بين الصحيحين قوله عليه السلام انت مني بمنزلة هارون من موسى
الا انه لا نبي بعدي ولا شك ان هارون كان حجة وكذا قول من ساواه في المرتبة وفي مسند احمد بن حنبل لاعطين الراية غدا رجلا يحب
الله ورسوله ويحبه الله ورسوله لا يرجع حتى يفتح الله له ولا شك في حجية من يحبه الله تعالى مع انتفاء المعصية منه وفيه قال
رسول الله صلى الله عليه وآله الصديقون ثلثة حبيب بن موسى النجار مؤمن آل يس وحزقيل مؤمن آل فرعون وعلي بن ابي طالب
الثالث وهو افضلهم فكيف يكون صديقا ولا يحتج بقوله وهذا امر يعرفه الانبياء وقوله في خبر الطائر اللهم ائتني باحب الناس اليك
ياكل معي فجاء علي عليه السلام مروي في الجمع بين الصحاح الستة انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول الحجة ما يكون
من الشارع اما قوله وفعله وتقريره وصاحب الشرع هو الله تعالى ورسوله صلى الله عليه وآله فصاحب الشرع اذا جعل شيئا حجة يكون حجة
لان دخول العترة في التخصيص بالعصمة من الكذب والذنوب والخطايا وعلمهم وشجاعتهم وكونهم اهل بيت النبوة لا يوجب كون قولهم حجة
لان الحجة صاحب الشرع واما قول غيرهما فلا يكون حجة الا ان يقول الله ورسوله ان قوله حجة والاجماع حجة لان الله تعالى جعل
اتباع غير سبيل المؤمنين موجبا لدخول النار فامر باتباع سبيل المؤمنين واتفق من اهل الاجماع سبيل المؤمنين فيكون متبعا

تفسیر ردود بختن ابوم را
مراج

الاجماع واجبًا ان يكون حجة واما القياس فلقوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار والقياس هو الاعتبار في الاحكام الفرعية فيكون
حجة لانه مأمور به واما غير هذه الادلة الاربعة فما ثبت ان الله تعالى ورسوله جعلاه حجة فهو ايضا حجة واما ما ذكره من ان
العترة حجة فما ذا اراد من العترة فان اراد به عليا كما يدل الدليل عليه فهو احد من العترة ومن اكابر الصحابة وعلمائهم ومن
اعاظم الخلفاء وقوله في الاجماع حجة لانه من اهل الحل والعقد وعصمته ما ثبت وفضائله وعلمه كلها مسلمة واجتهاده معتبر واما
كون مجرد قوله اذا انفرد به هو الحجة فليس بحجة موجبة لجريان سائر الاقوال غير قوله كقول الله تعالى وقول رسوله لانه ليس صاحب
الشرع ولا قال فيه صاحب الشرع ان قوله حجة فكيف يكون حجة وما استدل به من كونه معصوما او واجب التصديق و[illegible]
فالجزم بعدم كذبه فكلها من فضائله ولا يقتضي ان يكون قوله حجة لما ذكرنا ان الحجة من قبل صاحب الشرع او من قال فيه صاحب الشرع
ان قوله حجة وما [illegible] من جهة كونه صحابيا او خليفة فيكون قوله من الدلائل المعتبرة الغير المتفقة عليها فان بعضهم ذهبوا الى ان قول
الصحابي حجة كما هو مذكور في بعض الكتب واما غيره من العترة فعدم كون قولهم حجة فبالطريق الاولى فاجماع العترة لا يكون
حجة وان كانوا صادقين وان سلمنا انهم معصومون [illegible] واما ما ذكر انه ساوى هرون ومن قول هرون حجة فنقول
لا يساويه في النبوة لانها استثناه وكون قول هرون حجة للنبوة وهذا منتف عنه وما ذكره وسيذكره من فضائله و[illegible]
العترة لا يثبت مدعاه وهو كون قولهم حجة انتهى واقول فيه فساد وفساد وافساد من وجوه اما [illegible] فقوله الحجة ما يكون
الشارع الى قوله ولا مدخل لصدق الشخص ولا عصمته من الكذب والذنوب [illegible] فان الحجة وان كانت فيما يكون من [illegible]
لكن الاتصاف بالعصمة والعلم جعل قول الشارع حجة والصدق من الصفات الحقيقية [illegible]
الملل والشرايع كلها على وجوب عصمة الانبياء عن تعمد الكذب في دعوى الرسالة وجميع ما يبلغونه عن الله تعالى كما ذكره [illegible]
وقال القاضي البيضاوي في كتاب المصباح [illegible] للمنهاج وهو ان الانبياء حجج الله على خلقه [illegible]
حجج العباد وقال تعالى لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل انما يلزم بقول من يوثق به ويعتمد عليه وهذا انما يكون [illegible]
الشريعة طاهرا عن الكدورات النفسانية منزها عن الظلمات الجسمانية متخلصا عن الهيئات الردية الهيولانية [illegible]
ادلة حجية الاجماع من قوله تعالى جعلناكم امة وسطا اي عدلا وقوله عليه السلام لا تجتمع امتي على الخطاء الى غير ذلك صريح في ان
في الحجية هو العصمة عن الخطاء فظهر بطلان ما ذكره الناصب المعاند من انه لا مدخل لصدق الشخص ولا عصمته من الكذب [illegible]
قوله حجة واما اشتراط العلم فظاهر ويدل قوله تعالى ما اتخذ الله وليا جاهلا [illegible] فنقول ان صاحب الشرع
جعل حجة [illegible] واقوالهم وافعالهم [illegible] بقوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم الاية والمراد باولي الامر [illegible]
[illegible] صاحب الكشاف وغيره بل المعصومين كما اعترف به فخر الدين الرازي واما [illegible] الناصب في هذا المقام من تفسير الكبير حيث قال ان الله
امر بطاعتهم على سبيل الجزم فوجب ان يكون معصوما لانه لو احتمل اقدامه على الخطاء والخطاء منهي عنه لزم اجتماع الامر
والنهي في الفعل الواحد وانه محال ثم ذلك المعصوم اما مجموع الامة او بعضها على ما يقوله الشيعة من ان المراد بهم الائمة
او على ما زعم بعضهم انهم الخلفاء الراشدون [illegible] هذا ايضا حجة [illegible] كما لا يخفى [illegible]
ايضا نقول [illegible] فيما ذكرناه [illegible] عول عليها الخصم وقررها الشارح العضدي في اثبات حجية
اجماع اهل المدينة [illegible] العادة بامتناع اجتماعهم عن غير راجح فان تلك [illegible] اولى بالاستعمال في اجماع العترة المعصومين
من اهل البيت عليهم السلام كما لا يخفى وحينئذ يكون مقصوده الاصلي من ذكر الاية اثبات العصمة ويلزمه كونهم [illegible]
من غيرهم [illegible] المراد من ذكر الاحاديث اثبات رجحان مرتبتهم على غيرهم فان حديث المنزلة [illegible] مرتبة هرون
كان اقوى من مرتبة غيره من اصحاب موسى عليه السلام فيكون مرتبة علي عليه السلام اقوى من مرتبة غيره من اصحاب النبي
الله صلى الله عليه وسلم واذا ثبت عصمة اهل البيت ورجحان مرتبتهم كان اتفاقهم عن [illegible] وامتنع ان يكون [illegible]
ارجح من تمسكوا [illegible] مع عصمتهم [illegible] في العلم والفضل [illegible] اللوح المحفوظ كما قرره الشيخ ابن عربي [illegible]

او را از جا كردن مراد

المرابية المجنون ... ق

يسيره

حتى جلس ... ق

معنى كرداه مراد

بيان ذلك ممتنع ان لو اطلعوا على ما اطلع عليه من هو ادنى مرتبة بمراتب كثيرة وقد ورد في الامثال السائرة ان اهل البيت عليهم
السلام ابصر بما في البيت فافهم وقال القاضي نظام الدين الاصفهاني الشافعي في شرح المنهاج بعد نسبة ما ذكره فخر الدين
الرازي في هذا المقام ردا على حجة الشيعة الى التعصب وانا اقول لا شك ان اهل البيت عليهم السلام في مهبط الوحي والنبي صلى الله عليه وآله
وسلم كان مدة حياته مهتما بتربيتهم وارشادهم غاية الاهتمام فكل ما قالوه واتفقوا عليه يكون اقرب الى الحق والصواب
وابعد من الخطاء والفساد وهذا المقدار كاف في افادة المراد انتهى واما قوله ان اراد من العترة عليا عليه السلام فقد خالف ما
سابقه من الاغماض عن صريح لفظ الاجماع ولفظ العترة لظهور ان عليا عليه السلام واحد من العترة وبعض المجتهدين منهم فالحق
ان يكون هو حجة قول كل واحد منهم بالانفراد لكن المصنف قدس سره جعل المسئلة ههنا حجية اجماع مجموع العترة تقريبا الى ما
عليه الخصم وظاهر ان الاجماع لا يتحقق بواحد فلذا دخل علي عليه السلام من كلام المصنف يكون خارجا عن الادلة كما لا يخفى
ومما ذكرنا من ان ادلته تدل عليه فظهر ان ما ذكره من انه ينبغي ان لا يكون الدليل الاول وهو آية التطهير مخصوصا بعلي عليه السلام بل
هو شامل لغيره من اهل البيت عليهم السلام والآية الاخرى وبعض الاحاديث المذكورة مثل حديث الجمع بين الصحاح والجمع بين الصحيحين
مخصوصة بعلي عليه السلام وبعضها كحديث الخوارزمي وحديث احمد وحديث الخدري وحديث ابن عمر شامل للكل و
الدالة على ان المراد بالعترة مخصوص بعلي عليه السلام ولقد احتال الناصب الجاهل في ايراد الاحاديث العامة وذكرها في فصل
على حدة ليفهم الناظر في بادي النظر ان ما ذكرنا من استدلال المصنف بالاحاديث الخاصة والعامة معا ويكون انما اورد تلك
الاحاديث الخاصة وانقطع نظره عن الاحاديث العامة هناك توهم عدمها كما يروى مما يشبه ذلك من حماقات بعض اهل
قزوين من انه امر البناء ان يبني له بيتا مسدسا على صفة المربع فلما اخبره البناء جلس في صفة وقطع النظر عنها واشتغل بها او
من الجوانب فكانت ثلثة فاعترض على البناء بانك جعلت الاربعة ثلثة نعوذ بالله من الغباوة والخذلان قال المصنف رفع الله
درجته ومن كتاب الخوارزمي عن عبد الله بن عباس قال كنا مع رسول الله صلى الله عليه وآله اذ اقبلت فاطمة عليها السلام وهي تبكي
تبكي فقال النبي صلى الله عليه وآله وسلم ما يبكيك قالت يا ابتاه ان الحسن والحسين قد خرجا وذهبا منذ اليوم وقد طلبتهما
لا ادري اين ذهبا وان عليا يمشي على الدالية منذ خمسة ايام يسقي البستان وان طلبتهما فما وجدتهما فما احسست لهما
اثرا واذا ابو بكر فقال يا ابا بكر قم فاطلب قرتي عيني ثم قال يا عمر قم فاطلبهما يا سلمان يا ابا ذر يا فلان يا فلان قال فاحصينا
على رسول الله صلى الله عليه وآله سبعين رجلا بعثهم في طلبهما وحثهم فرجعوا ولم يصيبوهما فاغتم النبي صلى الله عليه وآله
غما شديدا ووقف على باب المسجد وهو يقول بحق ابراهيم خليلك وبحق آدم صفيك ان كان قرتا عيني وثمرتا فؤادي اخذا برا
او بحرا فاحفظهما وسلمهما قال فاذا جبرئيل عليه السلام قد هبط فقال يا رسول الله ان الله تعالى يقرئك السلام ويقول لك لا تحزن
ولا تغتم الصبيان فاضلان في الدنيا فاضلان في الآخرة وهما في الجنة وقد وكلت بهما ملكا يحفظهما اذا ناما واذا قاما ففرح
رسول الله صلى الله عليه وآله فرحا شديدا ومضى جبرئيل عليه السلام عن يمينه والمسلمون حوله حتى دخل حظيرة بني النجار فسلم
على ذلك الملك الموكل بهما ثم جثى النبي عليه السلام على ركبتيه واذا الحسن معانق الحسين وهما نائمان وذلك الملك قد جعل جناحا
تحتهما والآخر فوقهما وعلى كل واحد منهما دراعة من شعر او صوف والمداد على شفتيهما فما زال النبي صلى الله عليه وآله وسلم يلثمهما
حتى استيقظا فحمل النبي صلى الله عليه وآله وسلم الحسن وحمل جبرئيل عليه السلام الحسين وخرج النبي صلى الله عليه وآله من
الحظيرة قال ابن عباس وجدنا الحسن عن يمين النبي والحسين على يساره وهو يقبلهما ويقول من احبكما فقد احب رسول الله ومن ابغضكما
فقد ابغض رسول الله فقال ابو بكر يا رسول الله اعطني احدهما احمله فقال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم نعم الحمولة ونعم المطية تحتهما
فلما ان صار الى باب الحظيرة لقيه عمر بن الخطاب فقال له مثل مقالة ابي بكر فرد عليه رسول الله صلى الله عليه وآله كما رد على ابي بكر فرأينا
الحسن متشبثا بثوب رسول الله صلى الله عليه وآله ويد النبي صلى الله عليه وآله على رأسه فدخل النبي صلى الله عليه وآله المسجد فقال لاشرفن
اليوم ابني كما شرفهما الله تعالى وقال يا بلال علي بالناس فنادى فيهم فاجتمعوا فقام النبي صلى الله عليه وآله وسلم على اقدامه فقال معاشر الناس

بينكم محمد قالوا سمعنا رسول الله يقول ألا أدلكم على خير الناس جدا وجدة قالوا بلى يا رسول الله قال عليكم بالحسن والحسين فان جدهما
رسول الله وجدتهما خديجة بنت خويلد سيدة نساء أهل الجنة معشر الناس هل أدلكم على خير الناس أبا وأما قالوا بلى يا رسول الله
قال عليكم بالحسن والحسين فان أباهما علي بن أبي طالب وهو خير منهما أخ يحب الله ورسوله ويحبه الله ورسوله ذو السابقة
والمنقبة في الإسلام وأمهما فاطمة بنت رسول الله سيدة نساء أهل الجنة معشر الناس ألا أدلكم على خير الناس عما وعمة قالوا
بلى يا رسول الله قال عليكم بالحسن والحسين فان عمهما جعفر ذو الجناحين يطير بهما في الجنة مع الملائكة وعمتهما أم هانئ بنت أبي
طالب معاشر الناس ألا أدلكم على خير الناس خالا وخالة قالوا بلى يا رسول الله قال عليكم بالحسن والحسين فان خالهما
القاسم بن محمد رسول الله وخالتهما زينب بنت رسول الله ألا يا معشر الناس أعلمكم أن جدهما في الجنة وجدتهما في الجنة وأباهما في
الجنة وأمهما في الجنة وعمهما في الجنة وعمتهما في الجنة وخالهما في الجنة وخالتهما في الجنة وهما في الجنة ومن أحبهما ومن أحب من أحبهما
في الجنة ومن أبغضهما فهو في النار وان من كرامتهما على الله أن سماهما في التورية شبر وشبير وقد روى الخوارزمي وجماعة
من الجمهور واشتهر بينهم حديث المناشدة عن عامر بن واثلة قال كنت مع علي عليه السلام في البيت يوم الشورى وسمعته يقول
لهم لأحتجن عليكم بما لا يستطيع عربيكم ولا عجميكم تغيير ذلك ثم قال أنشدكم بالله أيها النفر جميعا أفيكم أحد وحد الله قبلي
قالوا اللهم لا قال فأنشدكم بالله هل منكم أحد له أخ مثل أخي جعفر الطيار في الجنة مع الملائكة قالوا اللهم لا قال أنشدكم بالله هل
فيكم أحد له عم مثل عمي حمزة أسد الله وأسد رسوله سيد الشهداء غيري قالوا اللهم لا قال أنشدكم بالله هل فيكم أحد له زوجة
مثل زوجتي فاطمة بنت محمد سيدة نساء أهل الجنة غيري قالوا اللهم لا قال أنشدكم بالله هل فيكم أحد له سبطان مثل سبطي الحسن والحسين
سيدي شباب أهل الجنة غيري قالوا اللهم لا قال فأنشدكم بالله هل فيكم أحد ناجى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم مرات
قدم بين يدي نجواه صدقة قبلي قالوا اللهم لا قال فأنشدكم بالله هل فيكم أحد قال له رسول الله صلى الله عليه وآله من كنت مولاه فعلي مولاه
اللهم وال من والاه وعاد من عاداه ليبلغ الشاهد الغائب غيري قالوا اللهم لا قال فأنشدكم بالله هل فيكم أحد قال له رسول الله صلى الله
عليه وآله وسلم اللهم ائتني بأحب الخلق إليك وإلي وأشدهم لك حبا ولي حبا يأكل معي من هذا الطير فأتاه فأكل معه غيري قالوا
اللهم لا قال فأنشدكم بالله هل فيكم أحد قال له رسول الله لأعطين الراية غدا رجلا يحب الله ورسوله ويحبه الله ورسوله لا يرجع
حتى يفتح الله على يديه إذ رجع غيري منهزما غيري قالوا اللهم لا قال فأنشدكم بالله هل فيكم أحد قال له رسول الله صلى الله عليه وآله
لبني وليعة لتنتهن أو لأبعثن إليكم رجلا نفسه كنفسي وطاعته كطاعتي ومعصيته كمعصيتي يفصلكم بالسيف غيري قالوا اللهم لا
قال فأنشدكم بالله هل فيكم أحد قال له رسول الله صلى الله عليه وآله كذب من زعم أنه يحبني ويبغض هذا غيري قالوا اللهم لا قال فأنشدكم
بالله هل فيكم أحد سلم عليه في ساعة واحدة ثلاثة آلاف من الملائكة منهم جبرئيل وميكائيل وإسرافيل حيث جئت بالماء إلى رسول
الله صلى الله عليه وآله وسلم من القليب غيري قالوا اللهم لا قال فأنشدكم بالله هل فيكم أحد نودي به من السماء لا سيف إلا ذو الفقار ولا
فتى إلا علي غيري قالوا اللهم لا قال فأنشدكم بالله هل فيكم أحد قال له جبرئيل عليه السلام هذه هي المواساة فقال رسول الله صلى الله عليه وآله
إنه مني وأنا منه فقال جبرئيل وأنا منكما غيري قالوا اللهم لا قال أنشدكم بالله هل فيكم أحد يقاتل الناكثين والقاسطين والمارقين
على لسان النبي صلى الله عليه وآله وسلم غيري قالوا اللهم لا قال فأنشدكم بالله هل فيكم أحد قال له رسول الله صلى الله عليه وآله إني قاتلت
على تنزيل القرآن وتقاتل أنت على تأويل القرآن غيري قالوا اللهم لا قال فأنشدكم بالله هل فيكم أحد ردت عليه الشمس حتى صلى
العصر في وقتها غيري قالوا اللهم لا قال فأنشدكم بالله هل فيكم أحد أمر رسول الله صلى الله عليه وآله أن يأخذ براءة من أبي
بكر فقال له أبو بكر يا رسول الله نزل في شيء فقال إنه لا يؤدي عني إلا علي غيري قالوا اللهم لا قال فأنشدكم بالله هل فيكم أحد قال له رسول
الله صلى الله عليه وآله لا يحبك إلا مؤمن ولا يبغضك إلا كافر غيري قالوا اللهم لا قال فأنشدكم بالله أتعلمون أنه أمر بسد أبوابكم وفتح
بابي فقلتم في ذلك فقال رسول الله صلى الله عليه وآله ما أنا سددت أبوابكم ولا أنا فتحت بابه بل الله سد أبوابكم وفتح بابه غيري
قالوا اللهم نعم قال فأنشدكم بالله أتعلمون أنه ناجاني يوم الطائف دون الناس فأطال ذلك فقلتم ناجاه دونا فقال ما أنا انتجيته بل الله انتجاه

[illegible] بالعبر[illegible] ق

وليعة

القليب البئر

فيه غيري قالوا اللهم لا قال فانشدكم بالله اتعلمون ان رسول الله صلى الله عليه وآله قال الحق مع علي وعلي مع الحق يدور الحق مع علي
كيف ما دار غيري قالوا اللهم نعم قال فانشدكم بالله اتعلمون ان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم قال اني تارك فيكم الثقلين
كتاب الله وعترتي اهل بيتي لن تضلوا ما ان تمسكتم بهما ولن يفترقا حتى يردا علي الحوض قالوا نعم قال فانشدكم الله هل فيكم
احد وقى رسول الله صلى الله عليه وآله من المشركين بنفسه واضطجع مضجعه غيري قالوا اللهم لا قال فانشدكم الله هل فيكم
احد بارز عمرو بن عبد ود العامري حيث دعاكم الى البراز غيري قالوا اللهم لا قال فانشدكم بالله هل فيكم احد انزل الله
فيه آية التطهير حيث قال انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا غيري قالوا اللهم لا قال فانشدكم بالله
هل فيكم احد قال له رسول الله صلى الله عليه وآله انت سيد العرب غيري قالوا اللهم لا قال فانشدكم بالله هل فيكم احد قال له رسول الله صلى
الله عليه وآله وسلم ما سألت الله شيئا الا سألت لك مثله غيري قالوا اللهم لا ونقل الثعلبي في تفسير قوله تعالى انما انت منذر ولكل
قوم هاد عن ابن عباس قال لما نزلت هذه الآية ضرب رسول الله صلى الله عليه وآله يده على صدره وقال انا المنذر وأومأ بيده الى
منكب علي عليه السلام فقال انت الهادي يا علي بك يهتدي المهتدون وروى ابن مردويه وهو الثقة عند الجمهور باسناده
الى حذيفة بن اليمان قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم علي خير البشر فمن ابى فقد كفر وروى احمد بن حنبل في مسنده
عن جابر بن عبد الله قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله ذات يوم بعرفات وعلي تجاهه ادن مني يا علي خلقت انا وانت من شجرة
واحدة فانا اصلها وانت فرعها والحسن والحسين اغصانها فمن تعلق بغصن منها ادخله الله الجنة وفيه عن ابي سعيد
الخدري قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم اني قد تركت فيكم ما ان تمسكتم به لن تضلوا بعدي الثقلين احدهما اكبر
من الآخر كتاب الله حبل ممدود من السماء الى الارض وعترتي اهل بيتي الا انهما لن يفترقا حتى يردا علي الحوض ونحوه عن مسلم في صحيحه ومن
كتاب السنن وصحيح الترمذي وروى الزمخشري باسناده الى رسول الله صلى الله عليه وآله قال قال النبي صلى الله عليه وآله فاطمة بهجة
قلبي وابناها ثمرة فؤادي وبعلها نور بصري والائمة من ولدها امناء ربي وحبل ممدود بينه وبين خلقه من اعتصم بهم نجا ومن تخلف
عنهم هلك وهذه النصوص صريحة في وجوب التمسك بهم والمصير الى اقوالهم وفي مسند احمد بن حنبل قال قال رسول الله صلى الله عليه
وآله النجوم امان لاهل السماء فاذا ذهبت ذهبوا واهل بيتي امان لاهل الارض فاذا ذهب اهل بيتي ذهب اهل الارض والاخبار في ذلك
اكثر من ان تحصى وتعد وبلغت مبلغ التواتر فكيف لا يكون اجماع هؤلاء الصادقين حجة انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول
ما ذكر من الاحاديث والحكايات ان صح في الصحاح وتحقق صحته ونقله المعتمدون من مشاهير المحدثين بحيث يصح الاستدلال
والاحتجاج به فهو يدل على فضلهم وكرامتهم عند الله تعالى وانهم المصطفون من عباده وذو المناقب والمحاسن السنية وكل هذه
امور مسلمة لا منازع فيه ولا شك ان تلك الاخبار والاحاديث تدل على كون اجماعهم حجة [illegible]
الحجية ما يكون من قبل الشارع بنص او بالنص لمن قال انه حجة وهذه الاخبار لا تدل عليه لانها لا تثبت الا فضيلتهم [illegible]
[illegible] على عصمتهم [illegible] كل معصوم يكون قوله حجة في الشرع واما ما استدل به من قوله تعالى انما يريد الله ليذهب عنكم
الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا على كون اجماعهم حجة لان الكذب رجس [illegible] فنقول ان هذا لا يدل على عصمتهم من الكذب [illegible]
[illegible] اهل البيت حيث نزلت فيه ازواج النبي صلى الله عليه وآله وكلهن غير معصومات عن الكذب [illegible] يكون قولهن حجة
[illegible] ورد في القرآن لسائر المسلمين في قوله تعالى يريد الله ليطهركم ويذهب عنكم رجس الشيطان [illegible] العصمة من
[illegible] بالاجماع فمعناها ايضا [illegible] اذهاب الكذب عنهم [illegible]
[illegible] حجة لما بينا ان مناط الحجية ليس العصمة ولا الصدق [illegible] الشرع [illegible] ذكر ان هذه المناقب توجب
[illegible]
[illegible] اعلام الهدى ومصابيح العلم والتقوى وينابيع الحكم ومعادن نوابع الكلم انتهى واقول [illegible] الاخبار المذكورة في
[illegible] نقل عن الجمع بين الصحيحين والجمع بين الصحاح [illegible]

المعتبر عند اهل السنة وما يقتضي الانصاف انه من طرق الاعتبار والاحتجاج وقطع المكابرة واللجاج وكان الفاضل [illegible] عن جهة
الحديث واعتباره ان لا يكون في مناقب اهل البيت عليهم السلام وطعنه لقلة ذكر مناقب اهل البيت في كتابي البخاري ومسلم
بانهما اصح كتب الحديث والا فلا مزية لهما على غيرهما [illegible] ان مؤلفيهما سموهما بالصحيح وهذا لا يسمن ولا يغني من جوع كما [illegible]
دلالة الخبر المذكور على حجية اقوال اهل البيت واجماعهم فقد اوضحناها فيما سلف بما لا ينكره الا معاند غوي واما ما ذكره
من ان اية التطهير لا يدل على العصمة من الكذب لانا بينا انه نزل في شأن اهل البيت عليهم السلام ويشترك فيه ازواج النبي صلى الله عليه
وآله وسلم لا ينفيه انا قد بينا فيما سلف عند ذكر هذه الاية ما هو المراد من اهل البيت المذكور فيها وان الازواج خارجة
عنهم [illegible] اكثر المفسرين بل بالاجماع وبما اتفق عليه الفريقان من رواية ام سلمة الدالة على عدم دخولها فيهم وبان الخطاب [illegible]
ظاهر في حقيقة الذكور ولا يندرج فيه المؤنث الا بدليل ولم يوجد في حق الزوجات ولان دخولهن في الخطاب يمنع [illegible]
الاية بعصمتهن [illegible] وامتناع العصمة فيهن [illegible] واما ما ذكره من الاية المرقومة في سورة الانفال وحكمه على كونه [illegible]
استدل به [illegible] من اية التطهير فهو دليل واضح على [illegible] في تحريف الكلم وجرأته على الله تعالى وبغضه لاهل
بيت نبيه [illegible] بدل متعلق الجملة في اية الانفال وهو قوله تعالى وينزل عليكم من السماء ماء [illegible] بقوله يريد الله [illegible]
[illegible] الاية الرجس [illegible] دعوى المماثلة بين الايتين [illegible] في قوله تعالى ليطهركم [illegible]
بدل متعلق [illegible] قوله ليطهركم في سورة الانفال وهو قوله وينزل عليكم من السماء ماء [illegible]
بين الايتين [illegible] الطهارة المذكورة في اية الانفال [illegible] والمذكورة في الاية الاخرى [illegible]
[illegible] الاية ايضا [illegible] المراد منها [illegible]
في غزوة بدر وتمام الاية اذ يغشيكم النعاس امنة منه وينزل عليكم من السماء ماء ليطهركم به ويذهب عنكم رجز الشيطان
وليربط على قلوبكم ويثبت به الاقدام الاية وقد ذكر الفاضل النيسابوري في تفسيره [illegible] من المفسرين [illegible]
بدل ثان من اذ يعدكم او منصوب بالنصر او بما في عند الله من معنى الفعل او بما جعله الله او باضمار اذكر وامنة مفعول له
[illegible] عند الله [illegible] يغشون [illegible] او يغشيكم النعاس فتغشون امنا [illegible]
انزل المطر عليهم في تلك الواقعة وكان فيه فوائد احدها تحصيل الطهارة والثانية اذهاب رجز الشيطان [illegible]
[illegible] الشيطان وقيل [illegible] مستقذر [illegible] في الاية دلالة على نجاسة [illegible]
[illegible] وقيل المراد وسوسة الشيطان [illegible] بما لهم من العطش وخلطة المشركين [illegible] الماء [illegible]
تسوخ فيه الاقدام على غير وضوء وعلى الجنابة قد عطشتم [illegible] الشيطان لو كنتم [illegible] اصحاب محمد [illegible]
[illegible] على الجنابة وما تنتظرون [illegible] العطش [illegible] قطع العطش [illegible]
[illegible] اكثر [illegible] شديدا واستقوا فانزل الله تعالى المطر [illegible] الوادي [illegible]
[illegible] صلى الله عليه وآله [illegible] على عدوة الوادي [illegible] الركاب [illegible] واغتسلوا [illegible]
بينهم وبين العدو [illegible] حتى ثبتت عليه الاقدام وكانت هذه ثلث الفوائد [illegible] ويثبت به [illegible]
[illegible] الربط الذي يدل عليه قوله وليربط على قلوبكم والمراد من تثبيت الاقدام الصبر في مواطن القتال [illegible]
قلبه ضعيفا [illegible] ربط الله على قلوبهم [illegible] فثبتت اقدامهم [illegible] المطر [illegible]
الموضع الذي نزل الكفار فيه كان موضع [illegible] ما [illegible] من المشي والاستقرار [illegible] الاقدام
[illegible] ذلك انتهى قال المصنف رفع الله درجته البحث الثالث [illegible]
والاحاد اما المتواتر فانه يفيد العلم بالضرورة [illegible] العوام [illegible] فيه الى الاستدلال [illegible]
صلى الله عليه [illegible] وقد ذهب قوم من الجمهور ان العلم به نظري [illegible] والامر [illegible]

[illegible] اعتبر [illegible]
[illegible] ق
واستقوا
[illegible] ق
[illegible] ق

بين المعلوم بالضرورة عدمه ولا حصر للمتواتر في عدد لعدم انضباطه معه وقال بعض الجمهور يحصل التواتر بقول خمسة وقال
بعضهم بقول اثني عشر وقال بعضهم اربعون وقال آخرون سبعون والصحيح خلاف ذلك كله فقد لا يحصل العلم مع الاكثر
وقد يحصل مع الاقل واما الآحاد فانه يفيد الظن وقال بعض الجمهور يفيد العلم باعتبار انضمام قراين اليه وهو مذهب
احمد بن حنبل والضرورة قاضية ببطلانه لادائه الى تناقض المعلومين عند اخبار اثنين ولا يقبل رواية الفاسق لقوله
تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا اوجب التثبت عند اخبار الفاسق واذا كان شرط القبول انتفاء الفسق وثبوت العدالة
لم يقبل رواية مجهول الحال لان الجهل بالشرط مستلزم للجهل بالمشروط وقال ابو حنيفة يقبل روايته وهو خطاء لما
تقدم انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان الخبر المتواتر يفيد العلم اليقيني بالضرورة بلا استدلال وفي
ان مفتي الشيعة في هذا المقام كما ذكره وايضا مذهب الشافعي ان العدد الذي يحصل به التواتر غير منحصر ولكن لا بد من حصول
جزم العقل بعدم تواطئهم على الكذب وهذا قد يحصل بالعدد القليل وقد لا يحصل بالعدد الكثير فلا حصر لعدد المتواتر واما
خبر الآحاد فيفيد الظن فهذا مذهب الشافعي واما قوله ان الضرورة قاضية ببطلان قول احمد بن حنبل لادائه الى تناقض
المعلومين فهذا باطل لان احمد شرط انضمام القراين اليه الى ان يفيد العلم فربما لم يكن لاحد الخبرين المعلومين قراين منضمة
اليهما الى حد اليقين فلا تناقض واما ما اعترض على ابي حنيفة انه يقبل رواية مجهول الحال فيلزم منه الخطاء وذلك لان الجهل
بالشرط مستلزم للجهل بالمشروط فغير وارد عليه لان المشروط في القبول انتفاء الفسق لا ثبوت العدالة ولم يعلم العدالة
وكان مجهولا فمعنى عدم كونه ثابت العدالة فيصدق عليه انه غير فاسق فيقبل روايته انتهى **واقول** فيه نظر اما اولا
فلانه نسب الى احمد بن حنبل هو افادة الخبر الواحد العلم بلا اعتبار انضمام القراين اليه فابطال الناصب له ابطال لهذا القول
عنه والعل كان في نسخة الناصب باعتبار القراين لا بغيره فاعترض عليه كما قال هو الصحيح ولكنه مع ذلك غير معلوم
ان مذهب احمد على الوجه الذي ذكرنا مشهور وفي اكثر كتب الاصول مذكور فكان عليه ان يذكر المشهور او يرجع الى الكتب
من غير ان يقتصر على الرمي في الظلام ويحمل اذا احتاج النظر الى ما علم من حيث ان الناصب يرتكب الزيادة والنقصان
فكذا من عبارة المصنف ليتيسر له الاعتراض على المصنف والا فالقول الذي يحتذي به التأليف في الاصول ويعلم حتما المطول
من ان يطالع مثل المختصر ويعلم ما فيه من النقول فقد ذكر فيه وفي شرحه العضد لابي تقي احمد في قول يحصل العلم به
بقرينة ويطرد اي كلما حصل خبر الواحد حصل العلم ثم استدل على خلافه بوجوه منها قوله لو حصل ايضا لو حصل العلم به لادى
الى تناقض المعلومين اذ المخبر عدلان بامرين متناقضين وان ذلك جائز بالضرورة بل واقع واللازم باطل لان المعلومين واقعان
في الواقع ولكن العلم جهلا فيلزم اجتماع النقيضين انتهى وهو حاصل ما ذكره المصنف من الرد على احمد كما لا يخفى واما ثانيا فلان
ما نقل عن قبل ابي حنيفة مردود بان المراد بالفاسق في الآية ليس المحكوم عليه بالفسق فقط كما زعمه الناصب وانه
لو اريد ذلك على مجهول الفسق لان الآية بما نزلت باتفاق المفسرين في شان الوليد بن عقبة بن ابي معيط
بعثه النبي صلى الله عليه وآله وسلم لاخذ صدقات بني المصطلق وكان بينه وبينهم شحناء فلما سمعوا به استقبلوه فحسبهم الرسول
صلى الله عليه وآله مقاتليه فرجع قبل الملاقاة معهم وقال لرسول الله صلى الله عليه وآله قد ارتدوا ومنعوا الزكوة
فهم الرسول صلى الله عليه وآله وسلم بقتالهم فنزلت الآية ومن البين انه عند بعث النبي صلى الله عليه وآله وسلم اياه لم يكن محكوما
عليه بالفسق اذ يمتنع من النبي صلى الله عليه وآله تفويض الامور الشرعية وتولية الاعمال الدينية الى من كان محكوما عليه بالفسق
فتعين ان يكون المراد بالفاسق في الآية اعم من المحكوم عليه بالفسق ومن مجهول فسقه وايضا الظاهر المتبادر من التبيين المذكور في
الآية التبين حال من لم يعلم فسقه واما من علم فسقه فلا يحتاج الى التبين فيه مما هو مجهول الفاسق كما لا يخفى **قال** المصنف رفع الله
درجته **البحث الرابع** في الامر والنهي ذهبت الامامية وجماعة ممن وافقهم الى ان الامر يقتضي الاجزاء بناء اذا فعل المكلف ما امر به
على وجهه خرج عن عهدة التكليف وقال جماعة من اهل السنة انه لا يخرج بل يبقى مكلفا به وهو خطاء لانه ان اتي كونه مكلفا

بمكان قد تعلق بعينه فيلزم تحصيل الحاصل مع انه لا دليل على ايجاب الفعل بعينه ما تعلق اذ الامر انما يقتضي ايجاد الفعل
وقد حصل ولنا ان يكون مكلفا بالعزم فلا يكون الامر مسنا ولا الصلوة ركعتين بل لا زيد وهو خلاف المقدر والامر بالشيء
النهي عن ضده فاذا اوجب عليه صلوة ركعتين وحقيقة الوجوب هو الاذن في الفعل والمنع من الترك فهو حقيقة مركبة
بوجودها بوجود جزئيها فلا يتحقق الوجوب الا مع النهي عن الضد وقال بعض اهل السنة انه لا يستلزم وهو مذهب الشافعي
وقال اخرون منهم انه نفس الامر وهو غلط للفرق الضروري بين قولنا افعل وقولنا لا تترك والنهي عن الشيء لا يدل على صحته
لان النبي صلى الله عليه وآله وسلم نهى الحائض عن الصلوة والصوم انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول والجواب في
في هذه المسئلة وهو ان الامر يقتضي الاجزاء لان الامر انما ورد ليخرج المكلف عن عهدة التكليف فاذا لم يكن المأمور مجزيا
ورد به الامر فلا يحصل المقصود من الامر وهو الخروج عن عهدة التكليف ثم ما ذكره ان الامر بالشيء يستلزم النهي عن ضده فهو
مسلم الا ان ما ذكره في معرض الاستدلال باطل لانا لا نسلم ان حقيقة الوجوب هو الاذن في الفعل والمنع من الترك بل حقيقته
هو العزم على الفعل ويلزم منه المنع من الترك فلا يكون حقيقة مركبة تستلزم وجودها وجود جزئها الذي هو النهي عن الضد
انتهى **اقول** وسلمنا تركب الوجوب من الجزئين دليل على جهله بمذهب الشافعي وجمهور اصحابه فانهم استدلوا في المسئلة
القائلة ان الوجوب اذا نسخ بقي الجواز على ما في المنهاج البيضاوي وشروحه بان الدال على الوجوب يتضمن الجواز لتركبه من
الفعل والمنع من الترك فالدال على الوجوب متضمن الجواز مقتض لما دل عليه والناسخ للوجوب لا ينافيه لان الاتيان بالجواز
الوجوب الذي مفهومه مركب بانتفاء جزئه الذي هو المنع من الترك فيبقى الجزء الآخر وهو جواز الفعل سالما عن المعارض
لكفى في انتفاء المركب انتفاء احد الاجزاء وقد صرح بذلك ايضا الفضل محقق الشافعية وهو العضد الايجي في بعض مسائل [illegible]
من شرحه على اصول ابن الحاجب حيث قال اذ المأذون في الفعل حاصل في الواجب والمباح وهو تمام حقيقة المباح وجزء
حقيقة الواجب لاختصاصه بقيد زائد وهو انه غير مأذون في تركه انتهى ثم الجزئية وجواب عما اوردنا المباح انما
فصل هو المأذون فيه وفي تركه انتهى واما ما ذكره الناصب من ان معنى الوجوب هو العزم على الفعل فهو من اختراعاته [illegible]
معناه اللغوي والاصطلاحي فان معناه اللغة على ما في شرح المختصر وغيره هو الثبوت والسقوط وفي الاصطلاح خطاب بطلب
فعل غير كف ينتهض تركه في جميع وقته سببا للعقاب وقيل الواجب ما يعاقب على تركه وقيل ما ينال العقاب على تركه
وقال القاضي ابو بكر ما يلزم شرعا تاركه بوجه ما وحاصل الكل يرجع الى التركيب المذكور كما لا يخفى [illegible] ولو كان حقيقته
هو العزم على الفعل كما توهمه لكان يتحققه وصدقه في جميع ما يقصد اليه من الافعال الواجبة والمستحبة والمباحة والمكروهة
والمحظورة على حد واحد لان العزم يتحقق في الكل وبطلانه اظهر من ان يخفى **قال** المصنف رفع الله درجته **البحث**
الخامس في التخصيص ذهبت الامامية ووافقهم جماعة على ان الاستثناء لا يجب فيه ان يكون الباقي اكثر من الخارج [illegible]
فيه جملة من السنة وهو [illegible] لانه [illegible] القرآن قال الله تعالى ان عبادي ليس لك عليهم سلطان الا من اتبعك
من الغاوين وقال الله تعالى في موضع اخر قال فبعزتك لاغوينهم اجمعين الا عبادك منهم المخلصين فلو وجب
لزم ان يكون كل واحد من الغاوين والمخلصين اكثر من صاحبه وهو محال وذهبت الامامية ومن تبعهم الى ان الاستثناء
من النفي اثبات وقال ابو حنيفة ليس اثباتا وقد خالف في ذلك الاجماع وقول النبي صلى الله عليه وآله وسلم اما الاجماع فلانه
دل على ان قولنا لا اله الا الله توحيد وكاف فيه واما قول النبي صلى الله عليه وآله فلانه قال امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا
لا اله الا الله فاذا قالوها عصموا مني دماءهم واموالهم وذراريهم ولو لم يكف هذا القول في التوحيد لم يكن موجبا للعصمة
وقال الناصب خفضه الله اقول واتفق الشافعي في ان الاستثناء لا يجب ان يكون الباقي اكثر من الخارج لان الاستثناء اخراج البعض
عن حكم المستثنى منه وذلك البعض قد يكون اكثر وقد يكون مساويا وقد يكون اقل مثل ما اذا قلنا جاءني القوم الا العشرة [illegible]
يجوز ان يكون القوم ثلثين والمستثنى منهم عشرين وبقي عشرة وايضا يجوز ان يكون اربعين فالباقي قسما [illegible]

وهم القاضي ابو بكر من اهل السنة [illegible] قدس سره

اكثر وثانيا ما ذكر ان المخلف خالف نص القرآن فهو غير وارد عليه ولا يلزم ما ذكر من لزوم كون كل واحد من الغاوين والمخلصين
اكثر من صاحبه لان الآية الاولى مقولة من الله تعالى والثانية محكية عن قول الشيطان فكان للمخالف ان يقول ان الغاوين
في كلام الله تعالى اقل من المخلصين وفيما نقل عن الشيطان اكثر لان الشيطان ادعى غواية الاكثر والله تعالى حكم بغواية الاقل وكذا
المخلصين فلا يلزم ما ذكر ان الاستثناء من النفي اثبات فهو موافق لمذهب الشافعي لان مدلول الاستثناء ليس الاحراز ومذهب
ابي حنيفة الى عدم لزوم هذا وما اورد عليه من مخالفة الاجماع والحديث غير وارد عليه لان افادة الاستثناء الاثبات بعد
النفي في بعض الصور لا يفيد لزومه انتهى **واقول** فيه وجوه من القدح والملام اما اولا فلان المستدل الدعي ما غرضه في
المسئلة بقوله لان الاستثناء اخراج البعض الاكثر مقدوح بانه اول المسئلة عين النزاع ومصادرة على المطلوب كما لا يخفى
على المتامل واما ثانيا فلان ما ذكره من ان للمخالف ان يقول ان الغاوين في كلام الله اقل من المخلصين امر مردود بان الغاوين
في كلام الله تعالى ايضا اكثر من غيرهم بدليل قوله تعالى وما اكثر الناس ولو حرصت بمؤمنين اوذكر على ان الاكثر ليس بمؤمن
بل من ليس بمؤمن غاو فينتج ان الاكثر غاو واذا ثبت جواز استثناء الاكثر ثبت جواز استثناء المساوي بطريق الاولى وكذا
في نهاية المحقق قدس سره وشرح المختصر للعضد الايجي فسقط ما ذكره الناصب من جانب المخالف وهو مما استدل على المخالف
مع الناصب انه قال بكثرة المخلصين وقلة الغاوين مع ان القرآن يدل على انعكاس القضية لانه قد سبق منه الافتخار
بكثرة اصحابه من اهل السنة وكونهم السواد الاعظم وقلة الشيعة وندورهم فلو لم يكذب على الله تعالى هنا يلزم كثرة
الغاوين تطرق القدح على ما افتخر به من الكثرة واتباعه من الشيعة ان يقولوا الاخير فكثير واما ثالثا فلان ما ذكره
من نصرة ابي حنيفة فهو عين العجز والخذلان لان اجماع اهل اللسان على ان قولنا لا اله الا الله يفيد التوحيد ليس بوقوفه
على الشرع والا لاجل الفهم وجدوا ذلك التركيب في بعض الصور مفيدا للاثبات من النفي فما اسند اليه غير صحيح بل ان
قال ان افادة ذلك في بعض الصور لا يفيد لزومه وتوضيح ذلك ان كفار قريش كانوا عارفين باوضاع الشرع سيما
اهل البعثة وكانوا يفهمون من كلمة التوحيد نفي الالهية عن غير الله تعالى واثباتها لله تعالى ولهذا كانوا يقولون اجعل الالهة الها
واحدا فهذا التركيب للاستثناء يفيد ذلك في جميع الصور كما ادعاه العلامة **قال** المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية
الى ان الكتاب قد خصص بمثله كقوله تعالى والمحصنات من الذين اوتوا الكتاب من قبلكم مع قوله تعالى ولا تنكحوا
المشركات وقال بعض الجمهور لا يجوز والقرآن يكذبهم انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي جواز
تخصيص حكم الكتاب بالكتاب لوروده في القرآن كما ذكر فهو موافق الشافعي في هذا والمخالف يقول في جواب ما ذكر من تكذيب
القرآن اياه ان تخصيص المحصنات من اهل الكتاب مذموم من السنة وليس هو تخصيصا من المشركات لعدم دخولهن
في المشركات لان اهل الكتاب ليسوا بمشركين انتهى **واقول** يتوجه عليه ان الشارح العضد من محققي اصحابه قد استدل
بالآيتين كما استدل به المصنف وقال ان الذمية مشركة للتثليث وغيره انتهى فلا يسع الا العناد وتحقيق الكلام وتوضيح
المرام ان ما ذكره الناصب تقليدا للغير من ان اهل الكتاب ليس بمشركين مبني على شبهة هي ان الله تعالى فصل بين اهل الكتاب
والمشركين بعطف الثاني على الاول في مواضع من كتابه فلا تخصيص ولا نسخ وهنا اظاهر لانا لا نسلم ان العطف
يقتضي التغاير مطلقا بل اذا لم يدع الى العطف فائدة تمامه لا كقوله تعالى من كان عدوا لله وملائكته ورسله وجبريل وميكال مع ان المقول
ان العطف ههنا للعام على الخاص وهو موافق لما يجب تغاير المعطوف عليه والحال ههنا كذلك للتغاير المشركين
من الكتابية والدليل على دخولهم في المشركين ما اشار اليه الشارح العضد من قوله تعالى في حق اهل الكتاب وقالت اليهود
عزير ابن الله وقالت النصارى المسيح ابن الله الى قوله سبحانه عما يشركون ولقول النصارى بالثالث الذي هو عين الشرك فنعم
فلا يسع اليهود ايضا الا ان قائل بالقصد تامل **قال** المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية الى ان السنة متواترة هو كعمل
الذي من نص الكتاب ليس مخصصا لان العبرة بما هو في كلام الله وكلام الرسول والخطاب ليس احدهما وقوله ليس حجة مع

كما قالت النصارى
ان الله ثالث ثلثة

كما قالت اليهود عزير ابن الله

حسيًا وذهب إلى شيء طالبنا به الحجة ولو عرفت التقليد وإذا كان قوله حسيًا خاليًا عن المعارض ليس بحجة فكيف يكون قوله
بعد موته مع معارضة كلام الله تعالى حجة وقالت الحنفية والحنابلة إنه تخصيص وهو خطأ لما تقدم انتهى وأقول
إن ما نسبه الناصب خفضه الله إلى مذهب الشافعي وقوله من الدلائل غير المتفق عليه وما ذكره من عدم حجية قول الصحابي لأن الحجة
إنما هي في كلام الله وكلام الرسول والصحابي ليس أحدهما وقوله ليس بحجة فهو وارد على ما ادعاه من حجية قول الأئمة وإجماعهم
فإن ادعى ختم الرسل بعد محمد صلى الله عليه وآله وسلم حتى يكون قولهم وإجماعهم حجة فهذا شيء آخر انتهى وأقول ما
وارد على ما ادعاه المصنف يوارد على أن المراد سوق الدليل هاهنا على وجه لا يبقى للخصم مجال المناقشة والمكابرة في
العترة يكون داخلا في كلام الله تعالى وكلام الرسول صلى الله عليه وآله لأن الخصم لا ينكر ذلك وإلا فهم يعتبرون قول أئمة
أهل البيت عليهم السلام وإجماعهم كما يعتبرون بهما لما مر من ثبوت علمهم وعصمتهم عندهم بل عند غيرهم أيضا لقوله
صلى الله عليه وآله إني تارك فيكم الثقلين ما إن تمسكتم بهما لن تضلوا كتاب الله وعترتي أهل بيتي حبلان متصلان
لن يفترقا حتى يردا علي الحوض فإنه صريح في حصر التمسك فيهما بعده صلى الله عليه وآله والقول بأنه يقتضي وجوب
التمسك بالكتاب والعترة ولا يلزم من ذلك أن يكون قول العترة وحدها حجة مدفوع بأن ذكرهما معا لو
توقف حجية قول العترة على انضمام الكتاب لاقتضى العكس أيضا وهو ظاهر البطلان هذا وقد صح عند أصحابنا رضي
الله عنهم عن الإمام الهمام الصادق عليه السلام أنه قال حديثي حديث أبي وحديث أبي حديث جدي وحديث جدي
حديث رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فلا حرج عليكم إذا سمعتم من حديثنا أن تقولوا قال رسول الله صلى الله
عليه وآله وسلم وعلى هذا ينحصر العبرة والحجية في كلام الله تعالى وكلام الرسول صلى الله عليه وآله على الفصل لما
ما ادعاه من حجية قول الأئمة وإجماعهم ولا يحتاج إلى دعوى ختم الرسول بعد محمد صلى الله عليه وآله وإن كانوا أوصياء محمد
صلى الله عليه وآله وسلم إلى يوم القيامة كما اعترف به المولى الفاضل العارف قطب الدين الأنصاري الشافعي الشيرازي
في بعض مكاتيبه المشهور حيث قال چون باب نبوت مسدود شد و وحی از زمین منقطع شد زمین بعد از ایشان
عز و جل وحی بر زمین کرد که ساکن باش که من اگر نبی بر تو نداریم جمعی بر تو بدارم که قلوب ایشان قلوب انبیا
لاجرم در خبر آمده که زمین میگوید من مثل علی رضی الله عنه یمشی علی ظهری حجة خدای از زمین منقطع نشود و
در زمین نور آسمان باشد که چنانکه دابة الارض امتحان مومن و کافر است او امتحان مقبل و مدبر باشد و علی
میگوید از انبیا فرمود که انا دابة الارض انتهى كلامه قال المصنف رفع الله درجته ذهبت الإمامية ومن تابعهم إلى أن العادة
غير مخصصة للعموم كما لو قال حرمت الربا في جميع الطعام وعادتهم تناول البر فإنه لا يخصص عموم تحريم الربا بالبر
لأن العبرة إنما هي بلفظ الرسول أو بلفظ الكتاب العزيز وهو الحاكم على العادة فلا يجوز أن تكون العادة حاكمة
عليه وخالفت الحنفية فيه وقالوا إن العادة تصلح حاكمة على الشرع انتهى وقال الناصب خفضه الله أقول
مذهب الشافعي عدم تحكيم العادة وتخصيصها بحكم الشرع إذا كان النص غير مصرح بالتعميم وإذا كان الحكم لا يمكن
العادة تخصيصها أما وأما ما ذكر أن أبا حنيفة يلزمه أن يجعل العادة حاكمة على الشرع فهذا غير لازم عليه لأنه يقول
إن العادة مراد الشارع فكأنه حكم في المعتاد انتهى وأقول مراد المصنف أنه يلزم من عدم الاعتبار بلفظ الكتاب
والكتاب والتخصيص فيهما بمجرد عادة الناس جعل مجرد عادتهم حاكمة على الكتاب والسنة واللازم باطل ضرورة أن أفعال
ليست حجة على الشرع لأن أفعالهم تابعة للشرع فلا يجوز أن يجعل التابع متبوعا ثم لو أجمعوا على عادة صح التخصيص
العادة بل الإجماع كما صرح به في النهاية وكون العادة مرادة للشارع أول المسألة ولا بد له من دليل
الفساد قال المصنف رفع الله درجته وذهبت الإمامية ومن تابعهم إلى أن حكم الخاص إذا وافق حكم العام لم يكن
مخصصا كما إذا قال في النعم زكوة ثم قال في الغنم زكوة لأن ثبوت الحكم في أفراد العام ليس لأجل ثبوته فيهما

لكن المخصص

بان نص على نبوته فيه لم يكن منافيا للعلم الضروري وخالف ابو ثور ههنا وقال انه يكون مخصصا وهو غلط لما بيناه انتهى قال
الناصب خفضه الله اقول واقوال الشافعي في عدم التخصيص ههنا لانه بيان الفرد لمن جعل عليه الحكم بنية المسلحة او غيرها
بهذا التقييد للتخصيص ومن ذهب الى التخصيص يقول يلزم فايدة التكرير وليس هو الا التخصيص وقد بينا عدم حصر الفايدة
في التخصيص انتهى اقول كنا نظن ان هذا الناصب الشقي حمار وقد ظهر من استعذاره ههنا لابي ثور انه ثور بل اضل سبيلا
من الحمار وكانه هو الذي قيل في شانه شعر هو الثور في الثور في جرامه ومقلوب اسم الثور في جوف لحيته قال
المصنف رفع الله درجته البحث السادس في البيان ذهبت الامامية الى انه لا يجوز تاخير البيان عن وقت الحاجة كما اذا
قال لعبده اذا جاء يوم الجمعة بالقرب بعد الطلاق ولا يعرفها ما اراد بالقرب ثم يطلق ولا يعرف المراد لانه يلزم منه تكليف ما لا يطاق وخالفت الاشاعرة
في ذلك بناء منهم على جواز التكليف بالمحال بل كل التكاليف عندهم كذلك وقد سلف وذهبت الامامية ايضا ومن تبعهم الى انه
لا يجوز تاخير البيان الى وقت الحاجة اذا كان ظاهره يدل على خلاف المراد مستعملا للزوم الاغراء بالجهل والاغواء بالجهل قبيح وخالفت
الاشاعرة فيه بناء على نفي الحسن والقبح العقليين وقد سبق البحث فيه انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول عدم
جواز التاخير ان اريد به الوجوب على الله تعالى فهذا ليس مذهب الاشاعرة وان اريد به ان لطف الله تعالى على المكلف يقتضي
بيانه عند الحاجة فهذا واقع وكل الشرايع بفضل الله ورحمته مبينة عند حاجة المكلفين اليه وكذا الجواب في الثاني
واما ما ذكر من لزوم الاغراء بالجهل فغير لازم على من قال بعدم الوجوب على الله على ان هذا غير واقع في الشرع وبناء القول بالحسن
والقبح العقليين وانها مذهب المعتزلة فقد حققنا فيما سلف بما لا مزيد عليه انتهى واقول هذه المسئلة قد وقعت في المختصر
والمنهاج واكثر كتب اصول اهل السنة محمولا عليها بقولهم لا يجوز تاخير البيان عن وقت الحاجة كما وقع في عبارة المصنف ههنا
فالترديد المذكور على ان الاشعري لا يقول بمضمون الشق الثاني ايضا بل يقول بجواز التاخير جواز امتناع الوقوع كما
هو من مبنى قولهم في هذه المسئلة من صريح استدلالهم على جواز تكليف ما لا يطاق بما وقع من تكليف ابي جهل بالايمان
مع اخبار الله تعالى عنهم بالعلم بذلك وكيف يجزم الاشاعرة بلطفه تعالى على المكلفين مع ما ذكرهم تبعا للاشعري في تعيين الاحكام
من تجويزهم انه يحرم الله تعالى على النفس في الهواء مع الضرورة والحاجة اليه وعدم المفاسد فيه من كل وجه ويوجب علينا
السابع مع شدة العطش وعدم التضرر به واما ما ذكره من ان لزوم الاغراء بالجهل غير لازم على من قال بعدم الوجوب على الله
تعالى فدليل على انه جاهل وذلك لان اللزوم ظاهر لا يستر وغاية الامر انه لا يكون الاغراء محذورا ضرورة من القبايح فيحا من الله تعالى
عند القايل بعدم وجوب شي على الله تعالى وقد بينا معنى الوجوب على الله واثبتنا كونه منزها عن القبايح وكون الحسن
والقبح عقليين فيما سبق مبادلة ثم رايت نعيما او سلطانا كبيرا قال المصنف رفع الله درجته البحث السابع في النسخ
ذهبت الامامية ومن تابعهم من المعتزلة الى انه لا يجوز نسخ الشي قبل وقت الفعل في ذلك الوقت ان كان مصلحة استحال
نسخه قبله وان كان مفسدة استحال الامر به اولا لانه يلزم البداء وذهبت الاشاعرة الى جوازه والعجب انهم ينسبون البداء
من الحديث وهم القايلون به في الحقيقة لانه لا معنى للبداء الا الامر بالشي الواحد في الوقت الواحد على الوجه الواحد والنهي
في ذلك الوقت على ذلك الوجه وذهبت الامامية ومن وافقهم من المعتزلة الى انه يمتنع ان ينسخ الخبر عن الشي بالاخبار بنقيضه
لان مدلول الخبر لا يتغير لانه يكون كذبا والكذب قبيح ويمتنع ان يكلف الله بالقبيح وخالفت الاشاعرة في ذلك بناء على اصلهم
الفاسد من عدم القول بالحسن والقبح العقليين وذهبت الامامية الى امتناع نسخ وجوب معرفته تعالى وامتناع نسخ تحريم
الكفر والظلم وغيرها من الواجبات والقبايح العقليين وخالفت الاشاعرة في ذلك بناء على اصلهم الفاسد من نفي الحسن والقبح العقليين
قال الناصب خفضه الله اقول النسخ عندنا انتهاء الحكم الشرعي فعلى هذا انتهاء الحكم يكون وقت انتهائه وقت النسخ
والشارع يبين بعض الاحكام ويبدا البعض الاخر ههنا لما يعلم من مصالح العباد لا لاشتماله على الانعال والاوقات على الحسن
والقبح العقليين كما عرفت فيما سبق فالاستدلال بما استدل به باطل واما الفرق بين النسخ والبداء ان النسخ كما ذكره

انتهاء الحكم الشرعي والبداء يتضمن الندامة وهي لا تجوز على الله تعالى لأنها من التغيرات الحادثة العارضة للإنسان والمراد
بالبداء انتهاء الحكم الشرعي فهو عين النسخ وأما ما ذكره من امتناع نسخ الخبر بنقيضه ونسبة جوازه إلى الأشاعرة فهو مبني على
أن النسخ في الخبر لا يكون عندنا أصلا لأنا ذكرنا أن النسخ هو انتهاء الحكم الشرعي والخبر ليس من الأحكام فلا يجري فيه ما
ذكره من المقامات فهو حاطب بالأجوبة السابقة وقد يذكر جوابا مختصرا في هذا الشعر **شعر** يا من يقول الذي قد عز موجبه
بالحسن والقبح موجودين بالعقل ٭ فالعقل يحكم أن الحسن مفقود ٭ والقبح فيك لموجود من الجهل ٭ انتهى **وأقول** ويمكن
أن يكون أن الشارع يبني بعض الأحكام على بعض ويبني البعض الآخر منها على ما يعلم من مصالح العباد صريح في القول بتعليل أفعاله تعالى
لرعاية مصالح العباد مع أنه قد بالغ في نفيه وإنكاره سابقا بحيث لا يقال حيث كان القول بالتعليل مبنيا على القول بالحسن
والقبح العقليين فلا وجه لبعد القول بذلك لإنكاره لهذا على أنه قد أتممنا الدليل على ثبوت الحسن والقبح العقليين ومباينة
المنكر لذلك معزول عن العقل وقد ذكر وأما إنكاره لذهاب الأشاعرة إلى جواز نسخ الخبر بنقيضه فيدل على قصور باعه
لاطلاعه على مذهب أصحابه وأوردوه في كتبهم الأصولية فإن هذا مذكور في مختصر ابن الحاجب كالمختصر والتحصيل وبعض من المحصول
والمنتهى والأحكام فلنذكر عبارة المختصر وشرحه العضدي لأنه أكثر تداولا وأقرب تناولا قال الكلام في نسخ الخبر [illegible]
أحدهما نسخ إيقاع الخبر بأن يكلف الشارع أحدا بأن يخبر بشيء من عقلي أو عادي أو شرعي كوجود الباري وإحراق النار
[illegible] ثم ينسخه فهذا جائز باتفاق وهل يجوز نسخه بنقيضه بأن يكلفه بالإخبار بنقيضه المختار جوازه خلافا للمعتزلة
[illegible] فيحكم العقل لأن أحدهما كذب فالتكليف به قبيح وقد علمت فساده انتهى وأما ما ذكره من أنا ذكرنا أن النسخ
انتهاء الحكم الشرعي فإن أراد به النسخ عند نفسه كذلك فلا [illegible] وإن أراد أنه عند الأشاعرة كذلك فكذب [illegible]
على تعريفات القوم المذكورة في بحث النسخ من شرح المختصر وغيره [illegible] الأجوبة السابقة ترهات [illegible]
لا يقع فيها الأطفال [illegible] من التحقيق وأما جوابه المختصر من الشعر فعارض الحسن منه [illegible]
شعر يا من يسقط في تقرير مذهبه ٭ بأن من حكمه عقلا لمعزول ٭ [illegible] سيف [illegible] ٭ [illegible]
[illegible] مسلول ٭ أن [illegible] حكم العقل في حسن ٭ [illegible] قبل الشرع مجهول ٭ فالحسن [illegible]
والعقل [illegible] الجهل معزول ٭ [illegible] معلول [illegible] ٭ [illegible] **قال** المصنف رفع الله
درجته **البحث الثامن** في القياس ذهب الإمامية وجماعة تابعوهم عليه إلى أنه يمتنع العمل بالقياس لأنه [illegible]
والسمع أما العقل فلأنه ارتكاب طريق لا يؤمن معه الخطأ فيكون قبيحا ولأن مبنى شرعنا على الفرق بين المتماثلات كإيجاب
الغسل من المني دون البول وكلاهما الخارج من أحد السبيلين وغسل بول الصبية ونضح بول الصبي وقطع السارق القليل دون
الغاصب الكثير وحد القذف بالزنا دون الكفر وتحريم صوم أول شوال وإيجاب صوم آخر رمضان وعلى الجمع بين المختلفات
كإيجاب الوضوء من الأحداث المختلفة وإيجاب الكفارة في الظهار والإفطار وتساوي العمد والخطأ في [illegible]
القتل بالزنا والردة وإذا كان كذلك امتنع العمل بالقياس الذي هو مبني على اشتراك الشيئين في الحكم لاشتراكهما في وصف
ولأنه يؤدي إلى الاختلاف فإن كل واحد من المجتهدين قد يستنبط علة غير علة الآخر فيختلف أحكام الله تعالى [illegible]
[illegible] وقد قال الله تعالى ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا انتهى **وقال** الناصب [illegible]
استدل في هذا البحث على نفي جواز العمل بالقياس بالوجوه العقلية والنقلية أما العقلية فقد ذكر أن مبنى شرعنا على الفرق
بين المتماثلات والجمع بين المختلفات وهذا يوجب امتناع العمل بالقياس فنقول المماثلة فيما حكم الشارع فيه بالفرق والمختلفة
فيما حكم بالجمع ممنوعات ولو كان كذلك لأن الحسن والقبح العقليان بناء على مذهبه [illegible]
[illegible] في الفعل تقتضيان ترتيب [illegible] ويلحق الأحكام على الأفعال وإذا ثبتت المماثلة واختلف الحكم بطل [illegible]
يكون له الاستدلال بما ذكر بل المخالفات المماثلة التي [illegible] الحكم القياس غير متحققة فيما ذكر ثم إنه ذكر أنه يؤدي إلى الاختلاف

لذا ورد قول رسول الله صلى الله عليه وآله اختلاف امتي رحمة ولكن هذا الاختلاف لا يورث الاضطراب في احكام الله تعالى لان تكون
الاصل بعد الاجتهاد والقياس ان حكم الله مظنون والعمل واجب بالظن فيعمل كل مجتهد على حسب ظنه ويتبعه مقلده فيتسع امر الدين
ويسهل الاحكام على الناس ولا اضطراب في حكم الله لما ذكرنا ان الحكم مظنون والاضطراب في الاحكام النصية اليقينية يوجب الاختلاف
الاختلاف الذي نفاه الله تعالى من القرآن بقوله ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا انتهى واقول فيه نظر من
وجوه اما اولا فلانه لو سلم عن الدلائل العقلية التي ذكرها المص وهو ما اشار اليه بقوله فانه لو كان طريق لا يؤمن معه الخطا
واما ثانيا فلان المعترض ان اراد بمنع المماثلة فيما حكم الشارع فيه بالفرق ومنع الاختلاف فيما حكم بالجمع منع التماثل والاختلاف
في نفس الامر فهو لا يفيد اذ المقصود ان الشارع ربما يفرق فيما هو في عقولنا محكوم عليه بالمماثلة لا في نفس الامر فقياس العقول في
مثل هذا قبل ان يطلع على ما في نفس الامر وعند الشارع ربما يكون خطأ لبنائه على ما يتراءى من المماثلة عند العقل وان اراد منع
التماثل عند عقولنا فهو ظاهر البطلان اذ كثير ما تخفى الجهة فيه فربما يتراءى مماثلا لغيره وبالجملة ان كلامنا في اقيسة لا يعلم
تماثل الفرع مع الاصل فيها في نفس الامر اذ كل قياس علم الجامع فيه مثلا من قبل الشارع داخل في القياس الذي اتفق اصحابنا
الامامية وغيرهم في جواز العمل بها وهو ما كان منصوص العلة وما كان فيه التنبيه من الادنى على الاعلى وبالعكس ومن البين
ان ما عدا ذلك مما لا يعلم الجامع فيه لا يورث القياس فيه ظنا يعتمد عليه في احكام الشريعة لان المصالح الشرعية خفية
[illegible] ما ذكرناه [illegible] لا يكون ما هو مشترك في نظرنا منشأ لمصلحة الشارع في شرعية الحكم واما ثالثا فلان ما
[illegible] من استلزام ما ذكره المص لانتفاء ما ذهب اليه من الحسن والقبح العقليين توهم ضعيف جدا لانا معشر الامامية
[illegible] ان الجهة المحسنة والمقبحة في الفعل مقتضيات لترتب الاحكام لكن لم ندع ان العقل مستقل بادراك تلك الجهتين
في جميع الموارد بل قلنا ان في بعض الموارد انما ينكشفان على العقل بعد ورود الشرع كما سبق تحقيقه في اصل الكلام ان في
هذا القسم الذي لا يستقل العقل بادراك جهة الفعل في نفس الامر يشكل القياس لا مطلقا حتى يستلزم الاشكال فيه الاشكال
في القول بالحسن والقبح العقليين واما رابعا فلان ما ذكره من حديث اختلاف امتي رحمة مرسل ضعيف عند نقاد اهل السنة وقال
بعضهم انه لا اصل له وقال بعضهم انه ليس بمعروف عند المحدثين وانما ذكره بعض الاصوليين في مبحث القياس ولو سلم صحته
يحتمل ان يكون المراد بالاختلاف المذكور فيه ورود بعض من الامة خلف بعض من البلاد المتفرقة الى مأوى [illegible] رسول
الله صلى الله عليه وآله في وقته وعلى صحبه القائم مقامه من بعده فيسألوا عن معالم دينهم ويستفيدوا فيما اشكل عليهم
[illegible] رحمة لهم ولمن يعودون اليه فينذرونه من قومهم كما قال الله سبحانه فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا
في الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون وليس المراد بذلك ما توهمه الناصب واضرابه من اختلاف
[illegible] في اعتقادها وتباينها وتضاد اقوالها وافعالها ولو كان هذا الاختلاف [illegible] رحمة لكان الاتفاق لو اتفقت عذابا
عليها [illegible] وقد تضمن القرآن من الامر بالاتفاق والائتلاف والنهي عن التباين والاختلاف ما فيه بيان شاف واما
ما اجاب به النووي الشافعي في شرح صحيح مسلم من انه لا يلزم من كون الشيء رحمة ان يكون ضده عذابا [illegible] الا جاهل
او متجاهل وقد قال الله تعالى ومن رحمته جعل لكم الليل لتسكنوا فيه فسمى الليل رحمة ولم يلزم من ذلك ان يكون النهار
عذابا [illegible] فيه انتهى فاقول فساده ظاهر لان الضد عند الحكماء موجود معاقب لموجود آخر في الموضوع [illegible]
[illegible] في الاختلاف في مسألة الاتفاق في مسألة [illegible]
[illegible] جزء من امتداد الزمان [illegible] سواد الليل [illegible] والحاصل ان [illegible]
[illegible] ان يكون الاتفاق [illegible]
[illegible] ان يكون الاتفاق في مسألة اخرى [illegible]
[illegible] اذا كان الاختلاف في امور رحمة يلزم ان يكون [illegible] الاتفاق فيه [illegible] اذ كان الليل رحمة

هذا القسم هو ما لا تدرك الجهة المحسنة والمقبحة فيه [illegible]

يلزم ان يكون وقوع النهار موقعه هذا الاستلزام فوات المطلب الذي يطلب فيها الاستناد عن بعض الناس الغرض [illegible]
اول الليل ثم وقوع النهار فيحصل الآخر من اجزاء الزمان ليس بعد اب فيوم استناد بحال الليل اليل الليل عند [illegible]
هذا وقد نقل صاحب المواقف في خطبة كتابه عن بعض اكابر الامة في معنى بيان هذا الخبر ان مراده صلى الله عليه وآله وسلم
اختلاف هممهم في العلوم فهمه واحد في الفقه لضبط الاحكام المتعلقة بالافعال وهمه آخر في الكلام لحفظ العقايد فينتظم امر
المعاد وقانون العدل المقيم المتنوع كما اختلف هم اصحاب الحرف والصناعات ليقوم كل واحد منهم بحرفة وصناعة فيتم النظام
في المعاش المعين لذلك الانتظام وهذا الاختلاف ايضا رحمة كما لا يخفى انتهى ان قيل مما استدل به المصنف من قوله تعالى ولو
كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا قائم بعينه في الادلة القطعية والجواب الجواب قلنا ان الاختلاف في
القطعية واقع لا شبهة فيه لكن الاختلاف الواقع بينهم الناشي من العمل بالقياس كثير بحيث لا يعد ولا يحصى والاستقراء
على ذلك والمنهي عنه هو الاختلاف الكثير وتاويل الاختلاف بالاضطراب في نظم القرآن دون الاختلاف في الاحكام
وكيفية كما حسب المختصر وشارحه العضد خلاف الظاهر جدا كما لا يخفى ومما يشيد اركان ما ذهبنا اليه في توجيه الحديث
المذكور ما ذكره صاحب كتاب الاحتجاج من جملة احتجاج ابي بن كعب على القوم حيث قال في خطبته الى ان قال وزعمتم ان الاختلاف
رحمة هيهات ان الكتاب رد ذلك عليكم بقول الله تعالى ولا تكونوا كالذين تفرقوا واختلفوا من بعد ما جاءهم البينات
واولئك لهم عذاب عظيم ثم اخبرنا باختلافكم فقال ولا يزالون مختلفين الا من رحم ربك ولذلك خلقهم اي للرحمة
وهم آل محمد صلى الله عليه وآله الى آخره قال المصنف رفع الله درجته واما السمع فقوله تعالى ان يتبعون الا الظن وان
الظن لا يغني من الحق شيئا وذلكم ظنكم الذي ظننتم بربكم ارداكم فاصبحتم من الخاسرين ولا تقف ما ليس
لك به علم ولا تقولوا على الله ما لا تعلمون وقد اجمع اهل البيت عليهم السلام على المنع من العمل بالقياس وذم العمل به
جماعة من الصحابة قال امير المؤمنين عليه السلام لو كان الدين بالقياس لكان المسح على باطن الخف اولى من ظاهره وقال ابو بكر
اي سماء تظلني واي ارض تقلني اذا قلت في كتاب الله برايي وقال عمر بن الخطاب اياكم واصحاب الراي فانهم اعداء الدين اعيتهم
الاحاديث ان يحفظوها فقالوا بالراي فضلوا واضلوا وقال ابن عباس ان الله تعالى قال لنبيه عليه السلام وان احكم بينهم
بما انزل الله ولم يقل بما رايت ولو جعل لاحدكم ان يحكم برايه لجعل ذلك لرسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وقال واياكم و
المقاييس فانما عبدت الشمس والقمر بالقياس وروى الخطيب في تاريخه وابن شيرويه الديلمي قالا ان النبي صلى الله عليه وآله قال
ستفترق امتي على بضع وسبعين فرقة اعظمها فتنة على امتي قوم يقيسون في الامور فيحرمون الحلال ويحللون الحرام
وكتب عمر الى شريح القاضي وهو ابنه اقض بما في كتاب الله فان جاءك ما ليس في كتاب الله فاقض بما في سنة رسول الله صلى الله
عليه وآله فان جاءك ما ليس في سنة رسول الله صلى الله عليه وآله فاقض بما اجمع عليه اهل العلم فان لم تجد فلا عليك ان لا تقضي
ونهى عن العمل بالقياس عبد الله بن مسعود وعبد الله بن عمر ومسروق وابن سيرين وابو سلمة بن عبد الرحمن وغيرهم
مشروعا لما لا يخفى على هؤلاء الائمة من الاحوال العظيمة ومما يقع البلوى وقال الناصب خفضه الله اقول اجزاء الوجوه التي
ذكرها لاثبات عدم جواز العمل بالقياس فذكر الآيات الدالة على وجوب عدم اتباع الظن والظن المذكور في القرآن اريد به
الراجح بل هو مرادف للتردد والشك والتخمين فلا نسلم وان اريد به العلم الراجح فهو منع للمكلفين عن العمل بظنهم في عبادة
الاوثان وانهم شفعاء لهم عند الله وهذا لا يمنع مطلق الظن والعمل به في الامور الدينية حتى ان المجتهد لا يعمل الا
بالمظنون ويجب اتباع الظن في الطريق الحقيقي في موضعه ثم ان كل ما ذكر من الآيات وان افاد المطلوب فهو معارض بالآيات الدالة
في الامر بالقياس كقوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار وغير ذلك من الآيات فهي مع النصوص معارضة واما ما ذكر من قول امير المؤمنين
عليه السلام لو كان الدين بالقياس لكان المسح على باطن الخف اولى من ظاهره فهو وارد على سبيل التنبيه للمجتهد والمتعمق في
الاحتياط لا يبدل الاشتراك في الوصف لا يكون الا بسبب ادلة القياس ولا نسلم انه موجب فاما ما ذكر من قول ابي بكر

[illegible] يعملون وان الدين تعالى اذا احكمتوه وكتاب الله بريء فهذا او ارد في نعمة القرآن وانه سئل عن معنى قوله تعالى و
كلمة [illegible] وان معنى الاية [illegible] هذا الكلام وهي نسبة الى القياس ولعل ما ذكر من قول امير المؤمنين عليه السلام
هذا من اصحاب الرأي فالمراد منه من يجعل رأيه في الدين مستقلا لا من يقايس في الاحكام النصية وهكذا قول الائمة
يحمل على الحذر من الاستقلال في الرأي وترك الاحتياط في رعاية شرائط القياس ثم ما ذكره اصحابه وان التابعين
كعبد الله بن مسعود ومن عندهم من الصحابة والتابعين كانوا ينهون عن العمل بالقياس فنقول لا نسلم ان الشافعي من علماء
الحجاز وكذا باقي الائمة الاربعة كل واحد منهم كانوا مستقلا في قطر من بلاد الاسلام ووصل اليهم علوم النبي صلى الله عليه وآله
وسلم من الصحابة فلو كان المنع مستمرا مجمعا عليه لكان واحد منهم ينهى عن القياس وكان مذهب منع القياس
ولا نزاع لاحد من العلماء المشهورين ولا الائمة المجتهدين في جواز العمل بالقياس ثم نقول لا شك في وجوب العمل
ان الضرورة داعية اليه البتة بحيث لا يمكن انكاره لان من الحيوانات ما يحصل ويتولد في زمان ولا يكون نوع ذلك
الحيوان في زمان سابق عليه وامكان هذا لا يمنع البتة فلو فرض حصول ذلك النوع ولم يتقرر حكمه في الكتاب
والسنة والاجماع فاما ان يقول بورود النص والاجماع فيلزم خلاف المفروض لانا فرضنا حدوثه في زمان لا يكون ورد
نص والاجماع على هذا النوع فلزم العمل بالقياس البتة ولو قال الشيعي يحكم به الامام والنص كنص الله فنقول انت حصرت
الائمة في اثنا عشر وقد مضى منهم احد عشر وهذا الباقي اما ان تقول انه في السرداب او مختف سائر في البلاد فعلى جميع
التقادير عرفت بعدم امكان الوصول اليه والاستغناء عنه فلابد لك من القول بالقياس انتهى اقول كلامه يحكم الناصب
ههنا على لسانه [illegible] من قاس حيث [illegible] من الوسواس [illegible] وكذا انه تحقق في كتب اصول الفقه ان الظن انما
يطلق في عرف الشرع على الاعتقاد الراجح الذي يجوز معه النقيض ومرجوحه الوهم والشك تساوي الاعتقادين معلوم انها
البتة فهي معان متقابلة كما لا يخفى فيكون ما ذكره [illegible] من ان المراد بالظن في الايات المذكورة الشك والتردد افتراء
على الله وعلى عرف الشرع وهذا الظهور ايضا ان تولد العلم الراجح مما لا يحصل له [illegible] قصد بذلك التلبيس الذي [illegible]
[illegible] لابليس واما ثانيا فلانا لو سلمنا ان الايات المذكورة وردت في شأن الكفار [illegible] بالظن [illegible]
[illegible] فلا يوجب هذا تخصيص الظن بذلك لما تقرر في الاصول من ان العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب
[illegible] لا يجب التخصيص ولو سلم التخصيص فلا يثبت به صحة العمل بالظن الحاصل من القياس من جملة الظنون المعتبرة التي
خصها الشارع بالاعتبار واخرجها من عموم الايات والاخبار الدالة على نفي مطلق الظن وبالجملة الظن المعتبر في العمل شرعا
ما قام الدليل القطعي على اعتباره لا مطلقه ويرشد اليه ما ذكره ابن قدامة الحنبلي في كتاب المغني حيث قال في مسألة من
[illegible] الشهادة [illegible] والحديث ان غلبة الظن اذا لم يكن مضبوطة بضابطة شرعية لا يلتفت اليها كما لا يلتفت الحاكم الى قول
احد المتداعيين اذا غلب على ظنه صدقه بغير دليل انتهى وكون الظن الحاصل من القياس منضبطا معتبرا شرعا اول
المسألة بل هو من قبيل ان بعض الظن اثم والظن لا يغني من الحق شيئا فلابد من اثبات ذلك واثباته بالادلة المذكورة
[illegible] كما لا يخفى واما ثالثا فلان ما ذكره من ان المجتهد لا يعمل بالظن انما يعمل بالظنون [illegible] والظن في طريق
[illegible] موضعه [illegible] بانه [illegible] ان المعلوم المقطوع به وجوب العمل [illegible] حصول العلم القطعي بالحكم
[illegible] الظن والكلام فيه [illegible] فان قيل المراد من العلم بالاحكام الشرعية في تعريف الفقه العلم بوجوب العمل بها
قلنا [illegible] لان فهم العلم بالاحكام الشرعية لا يدل على العلم بوجوب العمل [illegible] الاحكام
[illegible] ولو سلم [illegible] على ذلك لكان العلم بوجوب العمل بالاحكام مستفادا من الادلة الاجمالية والفقه
[illegible] مستفاد من الادلة التفصيلية [illegible] وكان الامر كذلك لكان تفسير الفقه بوجوب العمل [illegible]
[illegible] من الامور وليس كذلك لا يقال ان المراد وجوب العمل [illegible]

المجتهد وهو غير المطلوب اذ لا يلزم من القطع
بوجوب العمل بما غلب على الظن [illegible]

الوجه وان الموقوف لا سند وبعدم علم ندب العمل به لان الدليل غير قائم في صورة الوجوب فلا يتحقق العلم به ولو سلم لزم ان يكون
المراد بوجوب العمل بالاحكام الوجوب والندب والكراهة والاباحة وهذه ظنيات بعضها فوق بعض على ان يكون الظن
طريقا للحكم الشرعي وكون الحكم المظنون ممن يجب العمل به شرعا اول المسئلة ومحل النزاع كما عرفت واما ثانيا
فلان ما ذكر في معرض المعارضة من قوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار فهو اقوى ادلة القوم وتقريره انه سبحانه
امر بالاعتبار وهو مأخوذ من العبور وهو المرور يقال عبرت النهر والمعبر السفينة التي يعبر بها والعبور
والموضع الذي يعبر منه والعبرة الدمعة التي عبرت من الجفن وعبرت الرؤيا وعبرها اي جاوزتها [illegible] ثبت
بهذه الاستعمالات ان الاعتبار حقيقة في المجاوزة فلا يكون حقيقة في غيرها دفعا للاشتراك والقياس داخل
تحت الامر لانه عبور من حكم الاصل الى الفرع ومجاوزة منه اليه واورد عليه المص قدس سره في كتاب النهاية من
وجوه الاول انا نمنع كون الاعتبار المجاوزة بل الاتعاظ فانه لا يقال للمستعمل القياس العقلي انه معتبر ويقال للمتأمل
في مبنية القياس العقلي انه معتبر ويقال للبالغ في رتبة القياس ومعرفة شرائطه واثبات الاحكام به [illegible]
في امر معاده انه غير معتبر او قليل الاعتبار ولقوله تعالى ان في ذلك لعبرة والمراد الاتعاظ وقال عليه السلام السعيد
من وعظ بغيره اي اعتبر والاصل الحقيقة فلا يكون حقيقة في غير الاتعاظ للاشتراك ولفساد تلك من [illegible]
هذه الادلة بل الترجيح معنا لسبقه الى الفهم الثاني سلمنا ان ما ذكرتموه حقيقة لكن شرط الحمل عليه عدم
المانع وهو هنا موجود فان تركيب الكلام لا يناسبه فلو قال يخربون بيوتهم بايديهم وايدي المؤمنين فقيسوا
الذرة على البر كان تركيبا خارجا عن قانون اللغة والعرف ومعترا ركيكا فلا يقع من الشارع الثالث سلمنا انه يمكن
من حمله على المجاوزة لكن ليس الامر بها امرا بالقياس الشرعي فان كل من استدل بدليل فقد عبر من الدليل الى المدلول
فمسمى الاعتبار مشترك بين الاستدلال بالدليل العقلي القاطع والنص والبراءة الاصلية والقياس الشرعي وكل
منها يخالف الاخر بخصوصه وما به الاشتراك غير ما به الامتياز وغير مستلزم له فاللفظ الدال على ما به الاشتراك
غير دال على الخصوصيات باحدى الدلالات الثلث فلا يدل على النوع الذي ليس هو المجموع ما به الاشتراك وما به [illegible]
فلا يدل الاعتبار على القياس الشرعي لا باللفظ ولا بمعناه لا يقال القدر المشترك بين الانواع انما يوجد عند وجود احدها و
الامر بالشيء امر بما هو من ضروراته فالامر بادخال الاعتبار في الوجود امر بادخال احد انواعه فيه وليس تعيين احدها اولى
من الباقي لتساوي نسبة القدر المشترك اليها فاما ان لا يجب ثبوت شيء منها وهو باطل لاستلزامه الاخلال بالجميع
بالمهية فلا يكون المسمى مامورا به او يجب الجميع وهو المراد فيدخل القياس فيه لانا نقول نمنع عدم الاولوية لبعض
لان الاعتبار المامور به في الاية لا يمكن ان يكون هو القياس الشرعي فقط والا لصار معنى الاية يخربون بيوتهم بايديهم
وايدي المؤمنين فقيسوا الذرة على البر وهو معلوم البطلان فيجب تقديره نوع اخر غيره وهو الاتعاظ [illegible]
تقولون انه يفيد مع فائدة القياس الشرعي فاذن الامر بالاعتبار يستلزم الامر بالاتعاظ ومسمى الاعتبار حاصل
في الاتعاظ ففي ايجاب الاتعاظ يحصل ايجاب مسمى الاعتبار من غير حاجة الى ايجاب سائر انواعه [illegible] سلمنا
نوع اخر غير الاتعاظ فههنا انواع من القياس نحو تشبيه المنصوص على علته وقياس تحريم الضرب على تحريم التافيف
العقلية والامثلة في امور الدنيا او تشبيه الفرع بالاصل في عدم استفادة حكمه الا من النص والاتعاظ والاتحاد بالنص
والامثال فظهر انا اثبتنا الاعتبار في صور متعددة فلا يبقى له دلالة على ايجاب القياس الشرعي لان الذي يفيد من لفظ
مسمى الاعتبار الكون حاصلا في صورة الامر الخامس سلمنا اقتضاء اللفظ العموم لكنه محال هنا لان حمله عليه يقتضي
التناقض فان التسوية بينهما في انه لا يستفاد حكم الفرع الا من النص كما انه في الاصل كذلك نوع اخر من الاعتبار والامر باحد
هذين الاعتبارين ينافي الامر بالاخر فلو حمل على العموم اقتضى الامر بالمتنافيين معا وهو ممتنع [illegible]

جفن یلک چشم
صراح

من حيث ظاهر العموم لا بعنا الامر اولى من العكس وعليكم الترجيح وهو معنا لان تشبيه الاصل بالفرع في انه لا يستفاد حكم الامر
على الاحتياط واحترازا عن الظن الذي لا يغني من الحق شيئا السادس سلمنا انتفاء التساوي لكنه ليس بحجة لانه عام
مخصوص فان الرجل لا يكون مامورا بالاعتبار عند تعادل الامارات وفيما لم ينصب الله عليه دليلا كمقادير الثواب والعقاب
واجزاء السموات والارض وفيما عرف حكمه بلا اعتبار فان المكلف لا يكون مامورا بالعبد باعتبار اخر وفيما لو قال لوكيله اعتق غانما
لسواده فليس لوكيله ان يعتق غيره وفيما اذا عدم النص فانه لا يكون مامورا بالقياس وفيما اذا انعقد الاجماع على الاقيسة السابع سلمنا
انه حجة لكن ظنية لا قطعية لانكم بينتم ان الاعتبار اسم للمجاوزة بالاشتقاق والتوسل به الى تعيين المسمى ظني ومسئلة القياس قطعية
فلا يجوز بناؤها عليه الثامن سلمنا انه يفيد اليقين لكنه امر والامر لا يفيد التكرار ولا يتناول كل الاوقات التاسع سلمنا انه
يفيد العموم لكنه خطاب مشافهة فيختص بالحاضرين في عصر الرسول عليه السلام اجيب عن الاول بان جعله حقيقة في المجاوزة اولى لفهم
المعنى [illegible] والاتعاظ فيصلون الاتعاظ معلول الاعتبار فيتغايران ولان معنى المجاوزة حاصل في الاتعاظ فان من لم يستدل بغيره على
حاله لا يتعظ فاذا جعل حقيقة في المجاوزة كان حقيقة في الاتعاظ لوجود معنى المجاوزة فيه فيكون مشتركا [illegible] خلاف الاصل ومنع عدم
المعتبر على القايس [illegible] فلان يعتبر الاشياء العقلية بغيره نعم لا يصدق معتبر على الاطلاق لمن [illegible] مرة كما لا يقال [illegible]
على الاطلاق لعدم [illegible] المعتبر والقايس على السكر [illegible] ثم انما يصدق نفي المعتبر على القادر غير المتعظ [illegible] العدم [illegible] بالقيم
الاصلي وهو نعم الاخرة كما يقال الغير المتدبر في الايات انه لعمي او اصم او معنى المجاوزة حاصل [illegible] كما في الانعام لعبرة
لاداة [illegible] وفيه نظر لمنع اعتبر في الاتعاظ لم لو [illegible] احدهما بالاخر فيقال اعتبر واتعظ ولا يستلزم [illegible]
العموم [illegible] بنفس اللفظ المرادف [illegible] لكن المفهوم منه في الاية ليس مطلق المجاوزة بل [illegible] الاتعاظ وذلك لا يفيد
ان القياس الشرعي [illegible] قطعا وعن الثاني بتسليم الركاكة [illegible] لعدم المناسبة لكن [illegible] مطلوب الاعتبار
الذي يكون القياس الشرعي احد جزئياته يكون ركيكا كما لو اجاب عن مسئلة بالاثبات وانما يكون [illegible] لو اجاب [illegible]
[illegible] كان حسنا وفيه نظر لان المامور به ان كان هو القياس الشرعي انتفت المناسبة بين الكلامين [illegible]
الثالث انه للعموم لان ترتيب الحكم على المسمى يقتضي تعليل الحكم بالمسمى وهو يقتضي ان علة الامر بالاعتبار هو مجرد كونه اعتبارا فيكون
كل اعتبار مامورا به ولصحة استثناء اي اعتبار كان والاستثناء اخراج ما لولاه لدخل وفيه نظر لمنع تعلق الامر بالمطلق [illegible]
بالمناسب للكلام السابق وهو الاتعاظ سلمنا لكن نمنع العلية [illegible] وقيل ايضا انه اثبات [illegible] والاستثناء [illegible]
[illegible] لا الدخول وعن الخامس بانه لا يجوز ان يكون المراد منه تشبيه الفرع بالاصل في عدم استفادة حكم الامر [illegible]
[illegible] المذكور ههنا لابد من مناسبته قبل الاية وبعدها [illegible] والذي يدل هو التشبيه في الحكم لا المنع منه
[illegible] يخربون بيوتهم بايديهم وايدي المؤمنين [illegible] الحكم [illegible]
معلوم البطلان [illegible] على التشبيه في الحكم [illegible] عموم اللفظ ولان المتبادر الى الفهم من لفظ الاعتبار التشبيه في الحكم لا المنع
[illegible] بالاعتبار [illegible] في الحكم لا الامر بالمنع وفيه نظر لان الاعتبار [illegible]
[illegible] ان اعتبرت المناسبة [illegible] والا ورد الاشكال [illegible] الركة [illegible]
[illegible] الشرعي وعن السادس بان العام المخصوص حجة وفيه نظر [illegible] لانه ليس حجة على الجميع وايضا
[illegible] ضعيف [illegible] القياس على محل التخصيص وعن السابع [illegible] كل السمعيات [illegible]
نظر لان التعميم لا يقتضي [illegible] سلمنا لكن نمنع التعميم فان من السمعيات ما هو معلوم على ما تقدم وعن الثامن بانه
لما كان [illegible] الاقيسة كان [illegible] الاوقات وفيه نظر لمنع [illegible] على ما تقدم فان [illegible]
[illegible] الثاني في مقتضيا [illegible] الاول سلمنا لكن نمنع تعميم الازمنة وعن التاسع [illegible]
عدم الفرق بيننا وبين [illegible] في ذلك انتهى واقول [illegible] في استدلال القايلين بالقياس الذين [illegible]

الاعتبار وهو من هدم المنكرين لمبانيها على ما صدر الاية وهو قوله تعالى يخربون بيوتهم بايديهم وايدي المؤمنين فاعتبروا
وهي ان القائلين بالقياس كانهم في هذا الاستدلال الساقط بادنى سعي في ايدي خصمائهم من المؤمنين كانهم ومقومون
قوله تعالى يخربون بيوتهم بايديهم وايدي المؤمنين تامل ولما اسادسا فلان ما ذكره في تاويل كلام مولانا امير المؤمنين
عليه السلام مع ظهوره بعيد جدا لا يعد ثم استدل على ذلك باجماع اهل البيت عليهم السلام ونحن نعلم المرويات
مذهب الباقر والصادق والكاظم وابائهم واولادهم عليهم السلام انكار القياس ورفضه والمنع من العمل به كما انا نعلم المرويات
عن الشافعي وابي حنيفة وغيرهما مذهبهما وقد ثبت سابقا ان اجماع اهل البيت عليهم السلام حجة ولما اقتصر المصنف على ايراد قول امير المؤمنين
عليه السلام فقط اكتفى بالاصل ربما للاختصار وقد روى اصحابنا وغيرهم من روايات كثيرة من الائمة عليهم السلام
في المنع من القياس بحيث لا يقبل التاويل فمن ذلك ما رواه سيد الساجدين حميد بن علي العبيدي الاموي في كتاب
الاسرار ومنبع الانوار عن ابي حنيفة وهو انه قال جئت الحجام بن الحلوق ليحلق راسي فقال لي ادن ميامنك واستقبل القبلة
الله تعالى فتعلمت منه ثلث خصال لم يكن عندي فقلت له مملوك انت ام حر فقال مملوك قلت لمن قال لجعفر بن محمد
الصادق عليهما السلام قلت شاهد ام غائب قال شاهد فصرت الى بابه واستاذنت عليه فحجبني وجاء قوم من اهل الكوفة
فاستاذنوا فاذن لهم فدخلت معهم فلما صرت عنده قلت له يا ابن رسول الله لو ارسلت الى اهل الكوفة فنهيتهم ان يشتموا
اصحاب محمد صلى الله عليه وآله وسلم فاني تركت بها اكثر من عشرة الاف يشتمونهم فقال لا يقبلون مني فقلت ومن لا يقبل منك
وانت ابن رسول الله فقال انت اول من لا يقبل مني دخلت داري بغير اذني وجلست بغير امري وتكلمت بغير رأيي وقد بلغني
انك تقول بالقياس قلت نعم به اقول قال ويحك يا نعمان اول من قاس ابليس حين امره الله تعالى بالسجود لآدم عليه السلام فابى وقال
خلقتني من نار وخلقته من طين ايما اكبر يا نعمان القتل او الزنا قلت القتل قال فلم جعل الله تعالى في القتل شاهدين وفي
الزنا اربعة اينقاس لك هذا قلت لا قال فايما اكبر البول او المني قلت البول قال فلم امر الله تعالى في البول بالوضوء وفي المني بالغسل
اينقاس لك هذا قلت لا قال فايما اكبر الصلوة او الصيام قلت الصلوة قال فلم وجب على الحائض ان تقضي الصوم ولا تقضي الصلوة
اينقاس لك هذا قلت لا قال فايما اضعف المراة او الرجل قلت المراة قال فلم جعل الله تعالى في الميراث للرجل سهمين وللمراة سهما
اينقاس لك هذا قلت لا قال فلم حكم الله تعالى فيمن سرق عشرة دراهم القطع واذا قطع الرجل يد رجل فعليه ديتها خمسة الاف درهم
اينقاس لك هذا قلت لا قال وقد بلغني انك تفسر اية من كتاب الله عز وجل وهي لتسئلن يومئذ عن النعيم انه الطعام الطيب
والماء البارد في اليوم الصائف قلت نعم قال لو دعاك رجل واطعمك طعاما طيبا وسقاك ماء باردا ثم امتن عليك به
ما كنت تنسبه اليه قلت الى البخل قال افيبخل الله تعالى قلت فما هو قال حبنا اهل البيت انتهى الخبر وقد روى الدميري الشافعي في كتاب
حيوة الحيوان ثم اجاب عن بعض اسولة الامام عليه السلام بان الزنا لا يقبل فيه الا اربعة طلبا للستر والحائض انما تقضي الصوم
دفعا للمشقة لان الصلوة متكررة في اليوم والليلة خمس مرات بخلاف الصوم فانه في السنة مرة انتهى واقول من المعلوم ان
غرض الامام عليه السلام من القاء تلك الاسولة الى ابي حنيفة انما كان تعجيزه وتنبيهه على ان الرأي والقياس غير صالح لان يكون
مدركا للاحكام الشرعية ولم يكن غرضه عليه السلام ان تلك الاحكام خالية عن العلل حتى يجاب عنها بذكر العلل على ان تلك
العلل انما تعرف من الائمة عليهم السلام ولو كان مراد الناصر ابو فهد الدميري ولضرابه من غير احتياج الى اعلام احد منهم
عليهم السلام لما عجز ابو حنيفة رئيس القوم في ذلك الكون عن هذا المقام ولما وقع في مضيق الافحام ولكن اسادسا فلانه ما ذكره
ان تمسك المصنف بقول ابي بكر على حجية القياس وهو قوله في الكلالة برأيي والاحتجاج على نفي ذلك بنظيره من قوله
الالزام [illegible] المذكور بان قول ابي بكر اقول في الكلالة برأيي [illegible] بالقياس [illegible]
في الخلو [illegible] الاستدلال بذلك على ابطال القياس ايضا حيث قال والذين زعموا ان الشرع ما يدرك [illegible]
ان بعض الظن اثم ويقول ابو بكر اي سماء تظلني واي ارض تقلني اذا حكمت على القرآن برأيي انتهى ويمكن ان يقال [illegible]

استعمال الرأي في القياس فالظاهر ان يكون مراد ابي بكر بذلك الكلام اظهار الاحتراز عن استعمال الرأي في القرآن بالنيات
بمعنى مجرد الظن الضعيف والاحتمال السخيف كالذي عليه في القياس ويؤيد هذا ما نقل صاحب الاتقان عن ابي جحيفة من تفسيره
لما صلى الله عليه وآله من تكلم في القرآن برأيه فقد اخطأ حيث قال المراد بالرأي الذي يغلب من غير دليل قام عليه انتهى فلا
يتوجه عدم المناسبة الذي توهمه الناصب كما لا يخفى واما سابعاً فلان ما ذكره من انه لو كان المنع عن القياس مستمراً
مجمعاً عليه يوصل الى الشافعي وباقي الفقهاء الاربعة ولكن يتبرئ واحد منهم عن القول بالقياس فمدفوع بانه ان اراد بالاستمرار
والاجماع اجماع جميع المسلمين في سائر الازمنة بالمنع عن القياس واستمراره منهم فالملازمة لو يدع ذلك حتى يكون نفي الفقه
مستبعداً من الفقهاء الاربعة وان اراد اجماع اهل البيت صلوات الله عليهم واستمراره منهم كما ادعاه المصنف فلا يوجب بعد
وقوع المخالفة منهم لهم عليهم السلام وليس هذا اول قارورة كسرت في الاسلام وكيف لا يخالفونهم مع ان القياس اسس بنيانه
عليه خلفائهم الثلاثة حتى نقل الكرماني شارح البخاري في باب خيمة المساجد عن الخطابي انه قال لا اعلم في اثبات
القياس اقوى من اجماع الصحابة على استخلاف ابي بكر مستدلين في ذلك باستخلافه صلى الله عليه وآله وسلم اياه في
اعظم امور الدين وهو الصلوة فقاسوا عليها سائر الامور انتهى وايضاً القياس مما جعل القاصرون عن درجة الاجتهاد
ذريعة الى عدم توقفهم في جواب المسائل الفقهية وسبباً لعدم ظهور جهلهم ونقصانهم على المقلدين والعوام والتفرد في استيلاء
المحبوبية لهم في قلوب الانام فلهذا المصلحة اجمعوا على اعتباره من غير مبالاة لمخالفة الرسول واهل بيته عليهم السلام ويؤيد هذا ما
روى في النهاية والمحصول عن عمر انه قال اياكم واصحاب الرأي فانهم اعداء السنن اعيتهم الاحاديث ان يحفظوها فقالوا بالرأي
فضلوا واضلوا انتهى واما ثامناً فلان ما ذكره من انه لا نزاع لاحد من العلماء المشهورين ولا الائمة المجتهدين في جواز العمل
بالقياس مكذوب بابي محمد علي بن احمد بن حزم الاندلسي من العلماء المشهورين والائمة المجتهدين من اهل السنة فانه
ممن انكر العمل بالقياس انكاراً بليغاً ولا باس بنقل كلامه في هذه المقالة وان ادى الى الاطالة لاشتماله على مزيد الجود في
الحجة بشهادة الخصم اوكد وان تعددت الشهود فنقول قال في مسائل الاصول من كتاب المحلى ولا يحل القول بالقياس في
الدين ولا بالرأي لان امر الله تعالى بالرد عند التنازع الى كتابه والى رسوله صلى الله عليه وآله وسلم قد صح فمن رد الى قياس
والى تعليل يدعيه او الى رأي فقد خالف امر الله تعالى المعلق بالايمان ورد الى غير من امر الله تعالى بالرد اليه وفي هذا ما فيه قال ابو
محمد وقول الله تعالى ما فرطنا في الكتاب من شيء وقوله تعالى اليوم اكملت لكم دينكم ابطال للقياس وللرأي لانه لا يختلف اهل
القياس والرأي في انه لا يجوز استعمالهما ما دام يوجد نص وقد شهد الله تعالى بان النص لم يفرط فيه شيئاً وان رسوله
صلى الله عليه وآله وسلم قد بين للناس كلما نزل اليهم وان الدين قد كمل فصح ان النص قد استوفى جميع الدين فاذا كان ذلك
فلا حاجة باحد الى القياس ولا الى الرأي ولا الى رأي غيره ويسأل من قال بالقياس هل كل قياس قاسه قايس حق ام منه حق ومنه
باطل فان قال كل قياس حق احال لان المقاييس تتعارض ويبطل بعضها بعضاً ومن المحال ان يكون الشيء وضده من التحليل
والتحريم حقاً معاً وليس هذا مكان نسخ ولا تخصيص كالاخبار المتعارضة التي ينسخ بعضها بعضاً ويخص بعضها بعضاً وان قال
بل منه حق ومنه باطل قيل له عرفنا بماذا نعرف القياس الصحيح من الفاسد ولا سبيل لهم الى وجود ذلك ابداً واذا لم يوجد
دليل على تصحيح الصحيح من القياس من الباطل منه فقد بطل كله وصار دعوى بلا برهان فان ادعوا ان القياس من امر الله
تعالى عز وجل سألوا اين وجدوا ذلك فان قالوا قال الله عز وجل فاعتبروا يا اولي الابصار قيل لهم ان الاعتبار ليس هو في كلام
العرب الذي نزل به القرآن الا التعجب قال عز وجل وان لكم في الانعام لعبرة اي تعجباً وقال تعالى لقد كان في قصصهم عبرة
اي تعجب ومن الباطل ان يكون معنى الاعتبار القياس ويقول قيسوا ثم لا يبين ما نقيس ولا سبيل الى الانسان الى علم
ما اراد الله تعالى منا الا ببيانه صلى الله عليه وآله وسلم وقد قال الله تعالى لا يكلف الله
نفساً الا وسعها فان ذكروا احاديث وآيات فيها تشبيه شيء بشيء وان الله تعالى قضى وحكم بامر كذا من اجل امر كذا قلنا

قال بعض علماء ... بعضي ... آنجا كه قياس كه در ... منت ...
... عوام ... انت ... از ... آن بود كه شرع ... مستنده ...
... امام ... شته از ... با ... واجب ...
... شرع ... بود ... شناختند وبا ... مى‌كفتند
... ميسر ... شناختند ... رسيدند ... قياس
... نه ... بر ... هر زمان ... غرابا
... شرع ... بود ... شناختند وبا ... مى‌كفتند
... مشكل ... رسيدند و ...
... ببرسند ... قياس ... خواستند
منه ...

ولا ... اذا ... يقبح

لهم كل ما قال الله عز وجل ورسوله صلى الله عليه وآله من ذلك فهو حق لا يحل الاخذ بخلافه وهو نص ما نقول وكل ما تريدون انتم
نقيضه هو في الدين او ان تعدلوا به ما لم ينص عليه الله تعالى ولا رسوله صلى الله عليه وآله وسلم فهو باطل وافك وشرع لم ياذن الله
به وهذا يبطل عليهم تمويههم بذكر آية جزاء الصيد وآية ... ومن اجل ذلك كتبنا على بني اسرائيل وكل آية موهوا
بايراده وهو مع ذلك حجة عليهم على ما قد بيناه في كتاب الاحكام لاصول الاحكام وفي كتاب النكت وفي كتاب الدرة
كتاب السند قال ابو محمد وقد علمنا ... في كل قياس ... قياس مثله واوضح منه على اصولهم ... القياس
فرقة منهم يموهون بان قالوا انتم دابا تبطلون القياس بالقياس وهذا منكم رجوع الى القياس واحتجاج به وانتم فقد
المحتج بحجة العقل يبطل حجة العقل وبدليل من النظر يبطل به النظر قال ابو محمد قلنا هذا اشغب ... الفساد
المحتج بالقياس في ابطال القياس ومعاذ الله من هذا لكن ارينا لكم ان اصلكم الذي اثبتموه من تصحيح القياس يشهد بفساد
قياساتكم ولا قول اظهر بطلانا من قول من كذب نفسه بنفسه وقد نص الله تعالى على هذا الفعل ... اليهود والنصارى
ابناء الله واحباؤه قل فلم يعذبكم بذنوبكم فليس هذا تصحيحا لقولهم انتم ابناء الله واحباؤه ولكن الزامنا لهم ...
ولسنا في ذلك كمن ذكرتم ممن يحتج في ابطال حجة العقل بحجة العقل لان فاعل ذلك يصحح القضية العقلية التي يحتج بها
تناقضه من قرب ولا حجة للدهرية اعظم من بطلان قوله واما انتم فلم تحتجوا قط في ابطال القياس بقياس صحيح لكن ...
بالنصوص وبراهين العقل ... ان يري تناقضه جملة فقط والقياس ...
... الذي هو مثله واضعف منه كما يحتج على اهل كل مقالة من معتزلة ورافضة ومرجئة و...
يهود ونصارى ودهرية من اقوالهم ... ونناقضهم بها وانتم تحتجون معنا عليهم ...
... ولا انتم ممن يقر بتلك الاقوال التي نحتج عليهم منها بل هي عندنا في غاية البطلان والفساد ...
من كتبهم التي بايديهم ... بل نقول لهم انها محرفة مبدلة لكن انهم تناقضوا ...
القياس مختلفون في قياساتهم لا يكاد يوجد مسألة الا وكل طائفة منهم يأتي بقياس يدعي صحته ...
وهم كلهم مقرون مجمعون على انه ليس كل قياس صحيحا ولا كل رأي حقا ... القياس الصحيح ... الذي
من القياس الفاسد وما هو حد العلة الصحيحة التي لا يقيسون الا عليها من العلة الفاسدة ...
وهذا مكان ان ... لم يكن لهم الجواب ... سبيل ابدا وبالله تعالى التوفيق ...
من ذلك ... النص حق والذي تريدون انتم ... النص بارائكم باطل ... قلنا ان ادعوا ان الصحابة رضي
الله عنهم اجمعوا على القول بالقياس قيل لهم كذبتم بل الحق انهم اجمعوا على ابطاله وبرهان كذبهم انهم لا سبيل الى وجود
... عن احد من الصحابة رضي الله عنهم انه اطلق الامر بالقول بالقياس ابدا الا في الرسالة المكذوبة الموضوعة على عمر ...
الاشباه والامثال ... وهذه الرسالة لم يروها الا عبد الملك بن ... عن ابيه ... ساقط ...
... في هذه الرسالة نفسها اشياء خالفوا فيها عمر ... والمسلمون ...
... ولا ... هذا يعم جميع الحاضرين من اصحاب القياس حنفيهم وشافعيهم ومالكيهم
... لو صح ... رسالة ... القياس حجة ... لكان المسلمين ... حجة ... ولم يكن ... حجة
... القياس حجة لو صح فكيف لم يصح واما برهان صحة قولنا في اجماع الصحابة ...
ابطال القياس وانه لا يختلف فيه اثنان فان جميع الصحابة ... مصدقون بالقرآن وفيه اليوم اكملت لكم دينكم وفيه
تنازعتم في شيء فردوه الى الله والرسول ان كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر ... من الباطل ... يكون الصحابة رضي الله عنهم
يعلمون هذا ويؤمنون به ... ولا ... او رأي هذا ما لا يظنه بهم مسلم ... وقد ثبت عن ...
... اي سماء تظلني ... اية من كتاب الله تعالى برأيي او بما لا اعلم ... الفاروق ...

من أرى مثل ما رأوا من الظن والتكلف وعن عثمان رضي الله عنه في فتيا أفتى بها إنما كان رأياً رأيته فمن شاء أخذه ومن شاء تركه وعن علي عليه السلام
لو كان الدين بالرأي لكان أسفل الخف أولى بالمسح من أعلاه وعن سهل بن حنيف رضي الله عنه أنه قال أيها الناس اتهموا رأيكم على دينكم وعن
ابن عباس رضي الله عنه من قال في القرآن برأيه فليتبوأ مقعده من جهنم وعن ابن مسعود رضي الله عنه سأقول فيها بجهد رأيي فإن
كان صواباً فمن الله عز وجل وحده وإن كان خطأ فمني ومن الشيطان والله ورسوله بريء وعن معاذ بن جبل يحدث
مبتدع كلاماً ليس من كتاب الله عز وجل ولا من سنة رسول الله صلى الله عليه وآله فإياكم وإياه فإنه بدعة وضلالة وحمل
ذلك القول كما روي عن بعض الصحابة رضي الله عنهم على أنه الزام ولا أنه حق لكنه إشارة بعفو وصلح أو تورع فقط لا سبيل
إلى إيجاب وحديث معاذ الذي فيه أجتهد رأيي ولا آلو لا يصح لأنه لم يروه إلا الحارث بن عمرو وهو مجهول لا يدرى من هو عن
رجال من أهل حمص لم يسمهم عن معاذ وقد تقصينا أسانيد هذه الأحاديث كلها في كتابنا المذكور والله تعالى التوفيق نا أحمد
بن قاسم نا أبي قاسم بن محمد بن قاسم نا جدي قاسم بن أصبغ نا محمد بن إسماعيل الترمذي نا نعيم بن حماد نا عبد الله بن
المبارك نا عيسى بن يونس عن أبي إسحاق السبيعي عن حريز بن عثمان عن عبد الرحمن بن جبير بن نفير عن أبيه عن عوف
بن مالك الأشجعي قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم تفترق أمتي على بضع وسبعين فرقة أعظمها فتنة على أمتي
قوم يقيسون الأمور برأيهم فيحلون الحرام ويحرمون الحلال قال أبو محمد والشريعة كلها إما فرض يعصي من تركه وإما
حرام يعصي من فعله وإما مباح لا يعصي من فعله ولا من تركه وهذا المباح ينقسم ثلاثة أقسام إما مندوب إليه يؤجر من
فعله ولا يعصي من تركه وإما مكروه يؤجر من تركه ولا يعصي من فعله وإما مطلق لا يؤجر من فعله ولا من تركه وقال الله عز وجل
خلق لكم ما في الأرض جميعاً وقال تعالى وقد فصل لكم ما حرم عليكم فصح أن كل شيء حلال إلا ما فصل تحريمه في
القرآن والسنة نا عبد الله بن يوسف نا أحمد بن فتح نا عبد الوهاب بن عيسى نا أحمد بن محمد نا أحمد بن علي نا مسلم بن الحجاج
حدثني زهير بن حرب نا يزيد بن هارون نا الربيع بن مسلم القرشي عن محمد بن زياد عن أبي هريرة أن رسول الله صلى الله عليه
وآله وسلم خطب فقال أيها الناس إن الله قد فرض عليكم الحج فحجوا فقال رجل أكل عام يا رسول الله فسكت حتى قالها ثلاثاً
فقال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم لو قلت نعم لوجبت ولما استطعتم ذروني ما تركتكم فإنما هلك من كان قبلكم بكثرة سؤالهم
واختلافهم على أنبيائهم فإذا أمرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم وإذا نهيتكم عن شيء فدعوه قال أبو محمد فجمع هذا الحديث جميع
أحكام الدين أولها عن آخرها ففيه أن ما سكت عنه النبي صلى الله عليه وآله وسلم فلم يأمر به ولا نهى عنه فهو مباح وليس
حراماً ولا فرضاً وأن ما أمر به فهو فرض وما نهى عنه فهو حرام وما أمر به فإنما يلزمنا منه ما نستطيع فقط وأن
نفعل مرة واحدة تؤدي ما ألزمنا وما لا يلزمنا تكراره فأي حاجة بأحد إلى قياس أو رأي مع هذا البيان الواضح والحمد لله على
عظيم نعمه فإن قال قائل منهم مما يجوز إبطال القول بالقياس لأحد حتى يوجدنا تحريم القول به نصاً في القرآن قلنا لهم قد أوجدناكم
البرهان نصاً في ذلك بأن لا يرد التنازع إلا إلى القرآن والسنة فقط وقال تعالى اتبعوا ما أنزل إليكم من ربكم ولا
تتبعوا من دونه أولياء وقال تعالى فلا تضربوا لله الأمثال إن الله يعلم وأنتم لا تعلمون والقياس ضرب أمثال في دين الله تعالى ثم
نقابل المعارضة لكم ... بمثل هذا فنقول لكم لا يجوز القول بإبطال الإلهام ولا بإبطال اتباع الإمام إلا حتى توجدونا تحريم
ذلك نصاً وكذلك ذلك في كل مقالة في تقليد إنسان بعينه فبماذا تنفصلون من هؤلاء كلهم إلا أنه لا يقال على الله تعالى بتحريم
وتحليل وإيجاب إلا بنص فقط وبالله تعالى التوفيق وإن تأملت ما ذكره من أنه لا شك في وجوب العمل
بالمسائل ... والحمد لله فإنما سبق من كلام ابن حزم حيث استشهد بالله تعالى بقوله ما فرطنا
في الكتاب من شيء وقوله تعالى اليوم أكملت لكم دينكم فإن النص لم يفرط فيه شيئاً وإن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم
... الناس كل ما نزل إليهم وإن الدين قد كمل فصح أن النص قد استوعب جميع الدين فإذا كان كذلك فلا حاجة
لأحد إلى القياس إلخ وبالجملة جزئيات الحوادث وإن كانت غير متناهية لكن كلياتها والنصوص ... ليس يكون

قوله نا [illegible]

عليها فلا يلزم قصور الكتاب والسنة من بيان مصالح العباد واما ما استشكل به من تحقق بعض الحيوانات في زمان لا
يكون نوع ذلك الحيوان في زمان سابق فهذا احتمال بعيد وامر نادر اخذه مما سمعه من المورخين من تولد البغل في زمان
المتوكل او يزيد ونحوه ولا يلزم من تعذر معرفة مثل هذا النادر او وقوع حدوث مثله في زماننا اخلال بمصالح العباد [illegible]
عن اكل لحمه واستعمال جلده ونحو ذلك كما مر وروي عن عمر بن الخطاب انه كتب الى شريح وهو قاض من قبله اقض بما في كتاب
الله فان جاءك ما ليس فيه فاقض بما في سنة رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فان جاءك ما ليس فيهما فاقض بما اجمع
عليه اهل العلم وان لم يوجد فلا عليك ان لا تقضي انتهى على انا لا نم ان الانبياء مامورون بتعميم الحكم في كل جزئي لامكان [illegible]
انهم مكلفون بما يقدرون على تبليغه او فيما وقع في زمانهم وهذا المنع مما اشار اليه الشارح العضد ايضا كما جاز ان يحدث
لا يكون نوعه موجودا في الزمان السابق جاز ان يكون ذلك الحيوان واقعا على صفات ما اجري القياس في ابناء جنسه
فيصير الحكم من [illegible] والاصوب في دفع الاشكال ان الله تعالى نصب الائمة الاثني عشر عليهم السلام بعده
صلى الله عليه وآله وسلم حجة على الخلق ومبينا للاحكام ومصالحهم كما يدل عليه ما سبق من نزول قوله تعالى اليوم اكملت
لكم دينكم واتممت عليكم نعمتي الآية في يوم الغدير عند نصب امير المؤمنين عليه السلام للخلافة وقد وقع الوفاء بالبيان [illegible]
احد عشر منهم كانوا ظاهرين غير مختفين عن الناس وغيبة الامام الثاني عشر عليه السلام انما كان خوفا من الاعداء [illegible]
عن تعليم بعض احكام الشريعة التي قد فرض الله تعالى على عباده الاخذ منه كان كذلك [illegible]
قصور الشرع في ذلك ولا يلزم من عدم الوصول [illegible] بعض احكام الشريعة على الامام الاستغناء عن وجوده وسد باب [illegible]
الاحكام وسلوك سبيل [illegible] الظن والخطأ [illegible] كالقياس والاستحسان وبالجملة نحن معشر الامامية نوجب [illegible]
المقام وقد وجد لكن الامة قد اختلفت في الخلافة فاللطف الذي يجب عليه تعالى قد فعله والذي يجب على الامام [illegible]
بعد فعله والامة تركت ما وجب عليها من الانقياد لاوامره وانزجار المكلفين يحصل مع الاختفاء اذ كل احد [illegible]
يجوز ظهوره في تلك الحال فينزجر في ذلك عن الاقدام على المعصية وهو كاف في اللطفية وعدم الاستغناء [illegible]
الايجي في شرح المختصر وابن همام الحنفي في كتاب التحرير بعدم جريان القياس في جميع الاحكام الشرعية والخلاف [illegible]
في الاحكام مما لا يعقل معناه كضرب الدية على العاقلة واجراء القياس في مسئلة [illegible] نوع يعقل معنى
الحكم في الاصل وثانيا انه قد تبين امتناع القياس في الاسباب والشروط وقد علمت ان كون الشيء سببا او شرطا من
الاحكام الشرعية فخذ جملة من احكام الشرع لا يجري فيها القياس انتهى فنقول اذا فرضنا وقوع حادثة [illegible]
الدليل [illegible] الشروط والاسباب ولم يعثر حكمه في الكتاب والسنة والاجماع فاما ان يكون لنا سبيل جريان القياس فيه فهو
خلاف المذهب المختار لجمهور اصحابكم واما ان نقول بعدم الجريان فيلزم قصور الشرع عن مصالح العباد فلابد لنا من
متابعة قول من قال [illegible] اجتمع الناس على موالاة امام الحق [illegible] الناس [illegible] بركات
وزوال عنهم غياهب الشبهة والالتباس لكن شتان بين ذلك وبين [illegible] وانما اطنبنا في هذا المقام [illegible]
الشيطان الرجيم [illegible] ولا حول ولا قوة الا بالله العلي العظيم قال المصنف رفع الله درجته البحث
التاسع في الاستحسان ذهبت الامامية وجماعة تابعوهم الى المنع من العمل بالاستحسان وخالفهم الحنفية [illegible]
لان الاحكام مختفية على العقلاء والمصالح التي هي عللها خفية ايضا وربما كان الشيء مصلحة عند الله [illegible]
المصلحة فيه كعدد الركعات ومقادير الحدود وغير ذلك مع ان القول بذلك تقديم بين يدي الله ورسوله وقد قال الله تعالى
لا تقدموا بين يدي الله ورسوله وحكم بغير ما انزل الله وقد قال الله تعالى ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الظالمون
[illegible] ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الفاسقون كل ذلك لعلم تعالى [illegible]
امتثال الاوامر انتهى وقال الناصب خفضه الله قول كل الاستحسان من الدلائل الغير المتفق عليها وذهب [illegible]

قال الشارح العضد قد اختلف في جريان القياس في جميع الاحكام الشرعية صح

[illegible]

وما ذكر من الدليل على بطلان الاستحسان ان الاحكام خفية والمصالح التي تبنى عليها الاحكام ايضا خفية فنقول ان اراد ان
كل الاحكام حاله كذلك فهذا ايضا نقض ما سبق من مذهبه ان وجه بعض الاحكام والجهة المحسنة فيه ضروري معلوم
بالبديهة كحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار وان اراد ان بعض الاحكام كذلك فلم لا يجوز العمل بالاستحسان في
ذلك البعض واما ما ذكر ان القول بذلك من باب التقدم بين يدي الله ورسوله فذلك غير وارد لان العامل بالاستحسان
لا يأخذ الاستحسان من العقل بل من الشرع فلا يكون تقدما بين يدي الله ورسوله ولا يكون حكما بخلاف ما انزل الله حتى
يدخل في وعيد الذين قيل فيهم ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الكافرون انتهى   اقول لا يخفى ان مبنى كلام المصنف في
ابطال الاستحسان على تفسيرهم اياه تارة بانه مذهب لا دليل عليه واخرى بانه معنى خفي يقصر العبارة عنه ومن التنزل الى
هذين المعنيين ايضا اذ عليه الشافعي فقال من استحسن فقد شرع وقال الغزالي في المنخول ان المعنى الاول كفر ومن قائله و
ممن يجوز التمسك بلا حاجة الى الدليل والمعنى الثاني هوس فان معاني الشرع اذا لاحت في العقول انطلقت الالسن بالتعبير
عنها فالاعتبار عنه لا يعقل انتهى كلامه ويدل على ارادة ابي حنيفة لاحد هذين المعنيين المتعاقبين دون ما تكلفه
بعض المتأخرين من اصحابه ما سيجيء من الفرع العجيب الذي سماه استحسانا حيث قال يجب الحد على من شهد له اربعة
بالزنا في اربع زوايا كل شهد على زاوية وقال العقلاء كان يبرح حق زنية واحدة في الزوايا قال الغزالي واي استحسان في سفك
دم مسلم بمثل هذا الخيال مع انه يخصص كل واحد شهادة بزنا اخر وتفاوت الازمنة ويحتمل اسناده التوزيع الاحد
بل انه ليس في العرف من شغل زوايا البيت بزنا واحد انتهى وعلى هذا انتفى جميع ما ذكره الناصب في دفع الابطال واما ما
ذكر من الترديد فمردود ايضا بانا نختار الشق الثاني ونقول قد ثبت ان ابا حنيفة لم يكن يعمل في استحسانه بالحسن
والقبح العقليين حتى يعد عند الشيعة بل كان يعمل بالبديهة وهم لا بديهة عقله كما يدل عليه ما سبق من تفسير الاستحسان
ومما ذكره من ان العامل بالاستحسان لا يأخذ الاستحسان من العقل بل من الشرع ففيه انه لو كان كذلك لما انكر عليه
الشافعي بقوله من استحسن فقد شرع ومعناه على ما فسره العضدي على اصول ابن الحاجب انه من اثبت حكما بانه مستحسن
عنده من غير دليل من قبل الشارع فهو كفر او كبيرة انتهى وهذا المعنى صريح في ان ابا حنيفة يرى ذلك على الاستحسان
الطبع دون العقل والشرع ورغما لهذا الناصب الذي ضاق له الذرع بما تسلى من العصبية بالبرسام والصرع واختل كلامه
في الاصل والفرع   المصنف رفع الله درجته البحث العاشر في الاجتهاد ذهبت الامامية ومتابعوهم الى ان النبي
صلى الله عليه وآله لم يكن متعبدا بالاجتهاد في شيء من الاحكام خلافا للجمهور لقوله تعالى وان احكم بينهم بما انزل الله وقوله ومن
لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الكافرون وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى قل ما يكون لي ان ابدله من تلقاء نفسي
ان اتبع الا ما يوحى الي ولانه لو كان متعبدا بالاجتهاد في الاحكام لجاز لنا مخالفته لاجماعنا على ان حكم الاجتهاد ذلك ومخالفته حرام
بالاجماع وكان الاجتهاد قد يخطئ والخطاء من النبي صلى الله عليه وآله وسلم عندنا محال على ما تقدم في العصمة خلافا لهم
ولانه لو كان متعبدا بالاجتهاد لما اخر الاجوبة عن المسائل الواردة عليه حتى ينزل الوحي ولانه تأخير البيان عن وقت الحاجة
وهو محال ولانه لو كان متعبدا بالاجتهاد لزم ان يكون مرتكبا للحرام وهو التالي باطل فالمقدم مثله وبيان الملازمة ان الاجتهاد
يفيد الظن والوحي يفيد القطع والقادر على الدليل المفيد للقطع يحرم عليه الرجوع الى الظن بالاجماع ولانه لو كان متعبدا بالاجتهاد
لنقل انه من احكام الشرع بعد من الادلة العامة ولانه لو كان متعبدا بالاجتهاد لنقل اجتهاده في كثير من المسائل والتالي باطل
فالمقدم مثله انتهى   الناصب خفضه الله اقول ذهب علماء السنة الى ان النبي صلى الله عليه وآله وسلم كان يجوز
له الاجتهاد في بعض الاحكام وذلك لكونه قادرا على الاستنباط من احكام الله تعالى ولا مانع له من ذلك واستدل
من على عدم جوازه بوجوه الاول بالآيات الدالة على وجوب الحكم بما انزل الله تعالى وبعدم النطق عن الهوى وبعدم جواز
التبديل من عند نفسه والجواب ان الآيات لا تدل على عدم جواز الاجتهاد لان المجتهد يحكم بما انزل الله لانه حكم

نظير هذا الاستحسان الشيح ابي حنيفة
قطع يد السارق بشهادة رجلين
احدهما على انه سرق بقرة بيضاء
وشهد الآخر على انه سرق بقرة
سوداء لاحتمال ان البقرة كانت
ملمعة   منه سلمه

رحمه الله عن مرج

ضعفت بالامر ذرعا اذا لم تطقه صراح

البرسام علة يهذى فيها كما هو صريح في المنهية

الله اما منصوص او مستنبطة مما صرح به والاجتهاد من هذا القسم فهو حكم الله الثالث عدم جواز مخالفته مع الاجماع ويجوز
مخالفة المجتهد والجواب ان هذا الجواز في مجتهد لا يكون صاحب الشرع فان ما يحصل من الاجتهاد وهو الشرع كيف يجوز
مخالفته الثالث جواز الخطاء على المجتهد بخلافه عليه الصلوة والسلام والجواب ما سبق ان هذا في مجتهد لا يكون شارعا
ومن كان قوله نصا فلا يجوز ان يحكم عليه بالخطاء الرابع تأخير الاجوبة من السائل ولا يجوز تاخير البيان عن وقت الحاجة
والجواب بما يكون التاخير لعدم حصول شرائط الاجتهاد او للاشتغال بغيره من الشواغل الدينية مع ان هذا لازم في القول
بعدم الاجتهاد للزوم نزول الوحي عند السؤال وعدم جواز التاخير والا لزم تاخير البيان عن وقت الحاجة ولو جاز لجاز
جاز في الاجتهاد الخامس لزوم ارتكاب الحرام لقدرته على اليقين من الوحي فالاقتصار على الظن حرام عليه والجواب منع قدرة
اجتهاد الظن وهذا في غيره من المجتهدين فلا يكون مقتصرا على الظن فيندفع المحذور السادس لو اجتهد لنقل لانه من الاحكام
الشرعية والجواب انه منقول ولا يعتد دليل عليه لدخوله في مطلق الاجتهاد والنص السابع لو اجتهد لنقل اجتهاده في كثير
من المسائل ولم ينقل والجواب انه اجتهد للخلافه في النصوص مذكور في عدادها انتهى واقول فيه نظر من وجوه اما اولا فلانه
قوله قادرا على الاستنباط من احكام الله تعالى لا يحصل له لان الاحكام يستنبط من غيرها واما ثانيا فلان قوله ومع
ذلك من ذلك ممنوع اذ رب فضيلة يتركها المانع كما انه يترك تعلم فضيلة الخط لئلا يقول الطاعن انه ينقل من كتاب او نحو
ان يترك الاجتهاد لئلا يقول الطاعن انه لو وحي اليه لما اجتهد واما ثالثا فلان ما ذكره في الجواب عن الاية بانه ان اراد
اما لنطق فلانه لا يحل التقول او مستنبط مما صرح به عديل لا نقول انه مما صرح به فانهم واما معنى فلا يكون الاجتهاد
الاختلاف في نفيه من الاستنباط مما صرح به غير مسلم اذ الكلام في انه هل يجوز للنبي صلى الله عليه وآله ان يجتهد برأيه
نفسه عند عدم الوحي الصريح والخفي اولا واما فعله عليه السلام الحكم مما صرح به فلا يسمى اجتهادا او يسمى به يكون خارجا عن
محل النزاع على ان هذا الجواب لا يصير جوابا عن الاية الثالثة لانه لا يخفى ان الحكم المستنبط من الوحي بالاجتهاد لا يسمى وحيا او
صح ان يقال المجتهدون من امته عليه السلام لا ينطقون عن الهوى ان هو الا وحي يوحى وهو ظاهر البطلان لبطلان اللازم
من الاية لان كلامه عليه السلام خال عن شائبة الريب وليس كلام المجتهد كذلك وايضا يلزم جواز التناقض والتضاد في
الوحي على حسب اختلاف المجتهدين في الاحكام وهو ظاهر البطلان نعم الوحي هو الامر بالاجتهاد عند عدم النص وهو غير
الحاصل بالاجتهاد والكلام فيه واما رابعا فلان ما ذكره في الجواب عن الدليل الثاني من ان هذا في مجتهد لا يكون صاحب
الشرع فمجرد تخصيص من غير مخصص لعله ان كان الاجتهاد او اصطلاحهم استفراغ الفقيه الوسع لتحصيل ظن بحكم شرعي
وصرح الشارح العضد وغيره بان المجتهد فيه حكم ظني شرعي عليه دليل ولم يفرقوا بين اجتهاد الرسول عليه السلام وغيره
في جواز المخالفة ولا في حقيقة الاجتهاد واما خامسا فلان ما ذكره من ان ما يحصل بالاجتهاد هو الشرع كيف يجوز مخالفته فيه
ان ما يحصل من اجتهاد النبي صلى الله عليه وآله وسلم ليس منصوصا لاحتمال غيره بل هو مستند فهو لا يفيد كما انه
الله قاطع غير مسلم لان المعنى ان تمام ما يحصل من الوحي ونصه بل يحصل بالاجتهاد والظن وعلى تقدير الاجتهاد لا يعلم الحكم
قطعا وكيف يحصل لغيره العلم به حتى لا يجوز خلافه ولو قيل ان اجتهاده عليه السلام يؤدي الى القطع بخلاف اجتهاد غيره
فهذا اصطلاح جديد او حمل النزاع لفظيا وفيه ما فيه ومما ذكرنا اندفع هذا الجواب ايضا دفع ما ذكره في جواب
الدليل الثالث ايضا فتامل واما سادسا فلان ما ذكره في الجواب عن الدليل الرابع من انه ربما يكون التاخير لعدم حصول
شرائط الاجتهاد الخ مدخول بان المنقول في كلام المحققين من سيرته عليه السلام كان يؤخر جواب السائل الى نزول الوحي
بعد التاخير كان بسبب ان الوحي نزل بكذا فلو كان جواب بعض المسائل بالاجتهاد لما احتاج الى التاخير والجواب على المدينة
التاخير في جواب المسائل كان كثير الوقوع وكان اكثر السؤالات عنه في مسجد المدينة شرفها الله تعالى من غير اشتغال له بشيء
اهم من جواب سؤال المسترشدين فالحمل على كون التاخير لاجل ما ذكره انما يجري في النادر والكلام في الكثير الشايع وهو

محل
وتفاهم

ان تابع المستفيض من حاله عليه السلام عند سؤال ما كان يوحى اليه ينتظر الجواب عنه لذلك كان بعد التأخير يأتي بالوحي من الله
وما كان يرتب القياس الفقهي فتبين لما ذكره الناصب من الاحتمال بحال الاصلاح لا يخفى وانما ادعيه من ان ما ذكره المصنف
في تأخير الاجتهاد من لزوم تأخير البيان عن وقت الحاجة لازم في تأخير الوحي مردود بان تأخير الوحي بسبب يجوز على الله تعالى
مصلحة كابتلاء القوم او غضب عليهم او لانه لا يجب عليه شيء على قاعدة الاشعري بخلاف تأخير النبي صلى الله عليه وآله وسلم
الاجتهاد بالجواب مسائل الامة فانه لا يصح تعليله بشيء من ذلك كما لا يخفى ولو كان واجبا على الله تعالى الجواب كل سؤال لا يتأخر
لدوام الوحي بدوام السؤال وكان الوحي ثابتا عند سؤال الناس عن تحقيق هذه المسألة وبطلانه اظهر من ان يخفى واما ما ذكره
في الجواب عن الدليل الخامس فهو الجواب عن الثاني والثالث والدفع الدفع فقد ذكرناه سابقا وقد ظهر ان ما ذكره في الجواب
عن الدليل السادس مدفوع بان المصنف قال في هذا الدليل انه لو كان متعبدا بالاجتهاد لكان كذا الا انه لو اجتهد لكان كذا ونقل
ما بينهما ظاهر والحاصل انه عليه السلام لو كان متعبدا بالاجتهاد لنقل عنه عليه السلام انه متعبد به ومع ما ذكره الناصب
من الجواب بعضه كاذب في مقابلة وبعضه غير مرتبط به فتأمل واما ثامنا فقد ان ما ذكره في الجواب عن السابع ضعيف ظاهر
لان كل مجرد دخوله في النصوص كما اشار في ذكره في عداد هادون بعض حكم مخصوص عن غيره ولا كتفوا بذكر انواع الدليل
[illegible] من غير تمييز بينها في الاحكام والاقوال مع ان هذا الناصب حكم بان مجتهدات النبي [illegible] وآله وسلم
قطعية فلا هم لم يثبتوا ان المجتهدات القطعية وتميزها عن غيرها من المظنونات يكون واجبا [illegible] قدس الله
روحه ذهب اصحابنا الامامية الى ان المصيب في الفروع واحد وان الله تعالى في كل مسألة حكما [illegible]
ان المقصر في اجتهاده على تحصيل ذلك الدليل آثم وخالفت فيه جماعة واضطرب كلام الفقهاء [illegible] الشافعي وابو حنيفة
ومالك واحمد فتارة قالوا بالتصويب لكل مجتهد وتارة قالوا انكم تقولون ان الاحكام تابعة للمصالح والوجوه التي تقع عليها
الافعال وذلك لا يكون الا واحدا ولانه لو كان كل مجتهد مصيبا لزم اجتماع النقيضين لان المجتهد اذا غلب على ظنه ان الحكم هو
من قوله قطع بانه مصيب لزم منه القطع بالمظنون والاجماع من الصحابة على اطلاق لفظ الخطاء في الاجتهاد قال ابو بكر اقول في
الكلالة برأيي فان كان صوابا فمن الله وان كان خطاء فمني ومن الشيطان وقال عمر لكاتبه اكتب هذا ما رأى عمر فان كان خطأ
فمنه وان كان صوابا فمن الله ورددت عليه امرأة في المغالاة في المهور فقال اصابت امرأة واخطأ عمر واخطأ ابن عباس جماعة
في الحجر بالعول وقال من باهلني باهلته ان الله لم يجعل في مال واحد نصفين وثلثا اذهب النصفان بالمال فاين
موضع الثلث وايضا الدليلان ان تساويا تساقطا والا وجب الراجح وللاجماع على شرع المناظرة فلو لم يكن تبيين الصواب
مطلوبا للشارع لم يكن كذلك ولان المجتهد طالب فلا بد له من مطلوب ولانه يلزم اجتماع النقيضين لان الشافعي
اذا اجتهد وقال الزوج الحنفية المجتهدة انت بائن ثم راجعها وانه يكون حراما بالنظر اليها وحلالا بالنظر الى الزوج
ثم لو تزوجها بغيره ولي ثم تزوجها آخر بولي لزم [illegible] انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول المذهب المختار للفقهاء الاربعة
ان المصيب في الفروع الاجتهادية واحد والباقون مخطئون لان الحق في نفس الامر واحد خلافا للمصوبة فانهم يقولون بتصويب
كل مجتهد وان الحق تابع للاجتهاد وهذا الرأي باطل لما ذكرنا واما ما ذكر من الدلائل على هذا المدعى فحق وان كان
بعضها ضعيفا فلا نعترض له لانه لم يقم باطل احد من الائمة الاربعة لندفع عنه صولته والباطل باطل ولا يحمى المصيب المخطئ
ليدبر بين بطلانه والله يحق الحق وهو يهدي السبيل ونعم القرافي رحمه الله تعالى في شرح اصول الفقه وقد اشتمل على كلام
فقد وجدنا اكثرها موافقا لاحد من الائمة وما خالفهم فقد رددنا عليه ردا شديدا عليه [illegible] في شرح [illegible]
الفقه اولا والعزاعلى شرائط ما ذكرناه في الاصول والتوفيق من الله والوصول من المامول انتهى واقول فيه نظر اما
اولا فلان ما ذكره من ان المذهب المختار للفقهاء الاربعة ان المصيب واحد مما لم يقل به ائمتهم ولا غيرهم من اصحاب الجمهور [illegible]
بان معتمدهم ما ذكره المذكور في الشرح العضدي ان الشافعي وابو حنيفة ومالك واحمد في اربعتهم نقل عنهم تصويب كل

مجتهد ومخطئة لبعض الحصر لانه يريد بقوله مختارهم ذلك ان ما اختاره الناصب مذهبا مفردا لم يوجد لو وجد لها امرين
اصلا واما ثانيا فلان ما ذكره من ان الدلايل التي ذكر المصنف على هذا المدعى باطل ضعيف فحصب باطل لانها هي الادلة المذكورة
في اصول ابن الحاجب على الحماده القدح فيها قدح على الصحابة بل على نفسه كما لا يخفى واما ثالثا فلان ما ذكره من ان تمام
الدلايل المذكورة على احد من الايمة الاربعة ثم تعقيبه انه اقام ما يلزم ما قاله ثابتا جميع الفقهاء الاربعة والنص من
اقيم على واحد من الاربعة نعم لو قال ان ذلك لا يقيم على ما اتفق الاربعة موافقا للحماد عند المتاخرين من اصحابهم لكان
واما رابعا فلان قوله وقد اتينا على كل منفرد وجدنا اكثرها موافقا لاحد من الايمة لم يسلم لكن موافقة اكثر
الامامية لمجموع مسايل ذهب الامامية كل واحد من الفقهاء الاربعة الى بعضه وخالف بعضه دون ذهاب كل واحد
منهم الى ذلك المجموع مع كون الحق في ذلك اكثر دليلا على ان كل واحد منهم ذهب الى بعض الاحكام الباطلة عند الامامية
قد نسبوا اليك المسايل الباطلة فيما بينهم وقالوا انها خلاف للامامية وهذا عين العناد كما لا يخفى وقد تيسر لنا بعون الله
على شريعة الحق ورد دولة الدهر ما دل على ما ذكره الناصب المارد وجعلناه مردودا وحللنا ما شدده من ازاء محبوب
وكشفنا عن ساق عوارمه عوبيته واظهرنا على خلطهما من اهل السنة واصحاب
طليل وعوراته … عليه بالدلايل **قال المصنف** رفع الله درجته **المسئلة الثامنة** فيما يتعلق بالفقه وفيه
لا اولى … من مسايل **الاولى** ذهبت الامامية الى انه لا يجوز الوضوء بنبيذ التمر وقال ابو حنيفة يجوز اذا
كان مطبوخا … خلاف ما دل عليه القران حيث قال الله تعالى وانزلنا من السماء ماء ليطهركم به وانزلنا من السماء
ماء طهورا انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اول ما اسبح جعل المسئلة عنوانا فحصره علم الفقه وجعل علم الفقه منه
فان اول مسايل كتابه قوله المسئلة الاولى في الادراك وههنا قول المسئلة الثامنة فيما يتعلق بالفقه وهذا غاية
الركاكة ثم انه ماذا يريد بالمسئلة ان اراد بها المسئلة المصطلحة فليس جميع مباحث الفقه مسئلة وان اراد غيرها من معنى
فجعله في مقام الفصل او الباب في غاية الركاكة ولو تعرضنا لمثل هذه لطال الكلام فلا نعترض على الجعل ونعود الى
بما نحن فيه فنقول ما نسب الى ابي حنيفة انه يجوز الوضوء بنبيذ التمر اذا كان مطبوخا هو من مفترياته فان مذهبه انه
عدم النبيذ التمر جاز الوضوء به فقط وعند ابي يوسف انه يتيمم وعند محمد يتوضأ بالنبيذ ويتيمم والخلاف عندهم في نبيذ
حلو رقيق يسيل كالماء اما اذا اشتد فصار مسكرا لا يتوضأ به اجماعا هذا مذهب ابي حنيفة كما هو المذكور في كتب
من مخترعات هذا الرجل بل شرطوا عدم كونه مشتدا مسكرا والمطبوخ مشتد ومسكر فكيف يجوز الوضوء به ثم استدلاله
مذهب ابي حنيفة بالايات غير وارد عليه لانه مخصص في استعمال النبيذ عند فقدان الماء فهو في حكم التراب في انه
يدعي طهوريته غاية ما في الباب انه اقرب بالماء من التراب لرقته وحلاوته ووجود كثير من اوصاف الماء فيه
المتغير يسير من المخالطة كالزعفران واستدل ابو حنيفة في الجواز بحديث عبد الله بن مسعود ليلة الجن ان رسول الله صلى
الله عليه واله وسلم لما احتاج الى عبد الله بن مسعود وطلب منه الماء فقال عندي نبيذ التمر فتوضأ به ومرجع الحديث عند
فلهذا لم يجوز الوضوء به انتهى **واقول** فيه نظر من وجوه اما اولا فلان ما زعمه من ركاكة ما جعله عنوانا في الفقه
مردود بان هذا الكتاب مشتمل على الموضوع من علوم متعددة كما ان الرسالة الموسومة بانموذج العلوم للعلامة الدواني
كذلك وهو قد قسم فيها الى مسايل فقال المسئلة الاولى من اصول الحديث ثم ذكر مسئلة مسئلة من الفقه والهيئة
وغير ذلك فلينظر … هذا المعاند ان جعل الهندسة قسيما للفقه واصول الحديث … ثم جعل مسايل الفقه
من اصول واصول الدين … لركاكة الالفاظية التي تشبث بذكرها التمويه
ثالثا فلانا … المردود … ونقول المراد بالمسئلة المعنى اللغوي … السؤال
وكاكثير في ذلك مع جعل بعضهم التعليم والتفهيم والموقف والمرصد بل العين والجدول مقام الفصل والباب في اكثر الكتب

في الفساد وسماه المبتغى في الدرر واما ثالثا فلان محمد [illegible] في هذا الحكم الى ابي حنيفة في صلاح نبيذ التمر من غير [illegible] من اصحابه من الشافعية

موافقون مع الحنفية في فهمهم من النبيذ الذي ذهب ابو حنيفة الى جواز الوضوء منه ما ذكره لكم وقد نقل القاضي نظام الدين

الاصفهاني الشافعي شارح المنهاج في كتاب [illegible] من شرحه عن الشافعي انه قال لا تقبل شهادة الحنفي اذا شرب النبيذ [illegible]

انتهى اذ الوهم منه انه اراد لما النبيذ المتغير المسكر الذي يجوزون الوضوء به والشرب منه وقال الطيبي الشافعي في

شرح المشكوة ان الحديث قد رواه ليلة الجن ابو زيد عن ابن مسعود رضي الله عنه ان النبي صلى الله عليه وآله وسلم اخذ ذلك النبيذ منه

وهو مجهول وقد صح عن علقمة عن ابن مسعود انه قال لم اكن ليلة الجن مع رسول الله صلى الله عليه وآله وان ثبت فلعله لم يكن ذلك

نبيذا متغيرا بل كان ماء [illegible] للشرب [illegible] انتهى فان قوله لو لم يكن نبيذا متغيرا صريح في ان ابا

اراد جواز الوضوء بالنبيذ المتغير [illegible] واما رابعا فلان ما ذكره من اشتراط كونه مطبوخا [illegible]

[illegible] فخر الدين الرازي قد [illegible] رسالته المعمولة لبيان تفضيل مذهب الشافعي [illegible]

ابي حنيفة [illegible] اذ كان مطبوخا [illegible]

[illegible]

[illegible] ولا نعلم له ايضا حجة اصلا لا من قرآن ولا من سنة ولا رواية ضعيفة ولا دليل ولا اجماع ولا قول صاحب ولا رأي [illegible]

[illegible]

[illegible] ولا يجوز [illegible] من النبيذ [illegible]

[illegible]

وفيما [illegible] شرب نبيذ المسكر [illegible] ان اصل الفتوى والدليل غير ما [illegible] والله اعلم [illegible]

تعريضاً بانهم علماء الشيعة ولنختم هذا المقام بما روي عن مولانا علي بن الحسين عليه السلام وهو انه سئل عليه السلام عن النبيذ فقال قد

شربه قوم وحرمه قوم صالحون فكان شهادة الذين دفعوا بشهادتهم شهوتهم اولى ان تقبل من الذين جروا بشهادتهم شهوتهم

قال المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية الى انه يجوز الوضوء بماء مطلق طاهر وان تغير شيء من اوصافه بما يخالطه

الطاهر كقليل الزعفران ويسير العود وقال الشافعي انه لا يجوز وهو مخالف لعموم القرآن والحرج العظيم اذ لا ينفك الماء غالباً عن

[illegible] تراب او طحلب او ورق فاي فرق بين اللازم وغيره انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه يجوز الوضوء

بالمتغير بالتغير اليسير بالمستغنى عنه كالزعفران والاشنان او الكثير بالمجاورة وبما يعسر صون الماء عنه او بطول المكث او

بالتراب وما [illegible] او الحاصل [illegible] الماء ما لم يقع عليه اسم الماء المطلق ولا [illegible] مثل ان يقال هذا ماء الزعفران

فهو طهور وهذا هو المذهب فما ذكر ان الوضوء بالمتغير باليسير بالمستغنى عنه لا يجوز عند الشافعي فهو من مفترياته

[illegible] ما احسن ان يقال انه عنده [illegible] الشافعي [illegible] ان النعامة في الفرق ثم ما ذكر الفرق بين

اللازم وغيره فباطل لان المستغنى عنه ليس كغير المستغنى عنه انتهى **واقول** قال النووي الشافعي في كتاب الروضة

المتغير تغيراً يسيراً بما يستغنى عنه كالزعفران فالاصح انه طهور انتهى وفيه [illegible] من قوله الاصح ان [illegible] الشافعي

فيمكن ان يكون نظر المصنف الى ذلك القول فلا فرية ولو تتبع في كتب الشافعية لربما يجد ما هو اصرح من ذلك [illegible]

[illegible] هاهنا وربما يعدّ من كتاب الانوار الذي الفه بعض متأخري الشافعية مقتصراً فيه على ما اقتصر عليه النووي [illegible]

صرح به في خطبة الكتاب ثم مراد المصنف بقوله واي فرق بين اللازم وغيره انه اذا كان مدار جواز الوضوء [illegible]

اطلاق اسم الماء وعدمه كما عرفت بهذا الناصب الشقي فاي فارق بين المستغنى عنه وغيره في اطلاق الاسم [illegible]

الناصب ان المستغنى عنه ليس كغير المستغنى عنه لغو لا طائل تحته كما لا يخفى هذا وغاية ما يسلم من فضل الشافعي انه [illegible]

عرف قوة الحفظ قد حفظ شطراً من الاحاديث وآثار الصحابة وفهم ظاهر معناها بمقتضى لغته [illegible] فاما ما ورد [illegible]

[illegible] ابي حنيفة [illegible] ذلك [illegible] جماعة من جهلاء اصحاب ابي حنيفة القاصرين في الحديث [illegible] العلم [illegible]

واما الفهم ومعرفة دقائق العلوم والاصطلاحات ومعاني الحدود والبرهان فكان نصيبه الاعداء والعداوة [illegible]

[illegible] كتاب [illegible] الفهم والفطنة ويرجع كلامه الى [illegible] الحفظ الذي لا يجتمع مع الفهم حيث [illegible]

[illegible] ولا [illegible] حتى كان يحفظ القرآن في اسبوع والموطأ في ثلث ليال [illegible] محمد بن الحسن [illegible]

هرون انتهى والذي يؤيد ما ذكرناه انه كان منكراً لعلم الكلام عدواً له حتى نقل فخر الدين الرازي في رسالته المعمولة في تفضيل

الشافعي انه قال حكمي في اصحاب الكلام ان يضربوا بالجريد ويحملوا على الابل [illegible] ويطاف بهم في العشائر والقبائل [illegible]

اخذ بالكلام وروى عن الربيع عن الشافعي انه قال لو ان رجلاً اوصى بكتبه من اهل العلم وكان فيها الكلام لم يدخل الكتب

[illegible] لانها ليست كتب العلم وان وصى لاهل العلم لم يدخل اهل الكلام في الوصية هذا ولا يخفى ان من جعل الكلام [illegible]

بالله تعالى ورسوله لان معرفة الله ومعرفة النبوة ليست ضرورية بل استدلالية والاستدلال عليه [illegible] الكلام [illegible]

[illegible] بالله وباليوم الآخر ومن كان كذلك لم يكن من المسلمين فضلاً عن ان يكون من المجتهدين [illegible]

هذا الانكار [illegible] عن الجهل [illegible] وما احسن ان يقال في استدلال هذا الناصب الفضول الذي [illegible]

هيهات هيهات اين الثريا من الثرى واي نسبة لهذا الجاهل الفضول مع المصنف العلامة الامام الذي لو رآه الشافعي [illegible]

[illegible] والمعنى ان يكون حاملاً لغاشيته وما ذكره لعمري [illegible] ولنعم ما قيل بالفارسية **شعر**

[illegible] ذكر [illegible]

در [illegible] **قال** المصنف رفع الله درجته **الثالث** ذهبت الامامية الى ان [illegible] الذي [illegible]

ماكول اللحم [illegible] كان طاهر العين [illegible] وقال الشافعي بطهر ما كان طاهراً في حيوته وهو سائر [illegible] الكلب [illegible]

الطحلب نبت اخضر [illegible] يعلو الماء المزمن ق

[illegible] مراح

يطهر الجميع الا جلد الخنزير وقال داود يطهر الجميع والكل مخالف لعموم قوله تعالى حرمت عليكم الميتة وتحريم العين يستلزم تحريم وجوه
الانتفاعات باسرها لمنعها اذا ثبت هذا فلا يجوز بيعها عند الامامية وعند الشافعي يجوز بيعها بعد الدباغ وقال ابو حنيفة
يجوز قبل الدباغ وبعده وكلاهما مخالف لنص القرآن على ما تقدم انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان جلد الميتة
يطهر بالدباغ وهو نزع الفضلات بالادوية الحريفة واذا طهر فلا شك انه يجوز بيعه ومذهب ابي حنيفة ان كل اهاب دبغ فقد طهر
الا جلد الخنزير والادمي والدباغة عنده ازالة النتن والرطوبات النجسة من الجلد فان كانت بالادوية كالقرظ ونحوه يطهر الجلد ولا
يعود نجاسته ابدا وان كانت بالتراب او بالشمس يطهر اذا يبس ثم اذا اصابه الماء هل يعود نجسا فعن ابي حنيفة روايتان وعن
ابي يوسف في اصابة الماء بالشمس عينت لو نقيه كان دباغا وعن محمد جلد الميتة اذا يبس ووقع في الماء لا ينجس من غير فصل هذا مذهب
ابي حنيفة في الجلد المدبوغ وما ذكر ان ابا حنيفة جوز بيع اهاب الميتة قبل الدباغ وبعده كذب وافتراء بل مذهبه ان جلد الميتة
قبل الدباغ لا يصح بيعه ويجوز بعد الدباغ واما ما استدل بالاية على تحريم جلد الميتة قبل الدباغ وبعده فلا نسلم لان الحرام الاكل
ان تحريم العين يستلزم تحريم وجوه الانتفاعات باسرها لمنعها بالاحاديث الصحيحة الواردة في جواز الانتفاع باهاب الميتة منها
ما رواه مسلم والنسائي والترمذي عن ابن عباس انه قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم اذا دبغ الاهاب فقد طهر وفيه
يدل على طهارة الاهاب من ميتة كانت ومن غيرها ومنها ما رواه البخاري ومسلم والنسائي والترمذي في صحاحهم عن ابن عباس
قال تصدق على مولاة لميمونة بشاة فماتت فمر بها رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فقال هلا اخذتم اهابها فدبغتموه فانتفعتم به
فقالوا انها ميتة فقال انما حرم اكلها وهذا يدل بصريحه على جواز الانتفاع باهاب الميتة بعد الدباغ ومنها ما رواه البخاري والنسائي
عن سودة زوجة النبي صلى الله عليه وآله وسلم انها قالت ماتت لنا شاة فدبغنا مسكها ثم ما زلنا ننبذ فيه حتى صار شنا فقد قرر
رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم في الحديث الثاني ان تحريم عين الميتة المراد منه تحريم اكلها لا كل الانتفاعات فعلم ان هذا الجاهل
بالاخبار يستلزم قول الائمة ويتكلم بمخالفة الشرع فينبغي ان يسد حضرة فمه بالحجر انتهى واقول لا يخفى ان نجاسة الميتة نجاسة عينية
وعدم التزكية وذلك لا يزول بالدباغة والنجاسة العينية ذاتية وما بالذات لا يزول بالعرض ولو زالت النجاسة العينية بالدباغ
لطهر جلد الكلب والخنزير ايضا والثاني باطل بالاتفاق فالمقدم مثله واما ما ذكره من ان مذهب ابي حنيفة ان بيع اهاب الميتة لا يصح
قبل الدباغ ففيه ان الناصب اخذ هذا من كتاب الهداية وشرحه وزعم ان كلما ذكر فيه فهو مذهب ابي حنيفة ولم يعلم ان الهداية
فيه ما ليس هو المفتى به بينهم من اقوال الصحابة ويؤيده وقوع الفتوى منه بما ذكره المصنف ما حكاه العصب والعقب من الميتة على ما نقله
ابن حزم عنهم فان هذا يدل على عدم اعتبار الدباغة في جلد الميتة وما يشبهه لظهور عدم جريان الدباغة في العصب والعقب ونحو
من كتب الحنفية حين كتابة هذا التعليق شيء يعتد به ولو تتبع احد كتبهم لوجد فيها ما ينسبه المصنف اليهم قدس سره لان جميع
والمناقضات موجودة في مذهبهم كما سنذكر نقلا عن صاحب كتاب طبقات الحنفية في موضع لائق به ان شاء الله تعالى واما
ما ذكره من انا لا نسلم ان تحريم العين يستلزم تحريم وجوه الانتفاعات الخ فمردود بما استدل عليه بعض المحققين المتفق عليه ان العين
فتوجه التحريم الى الانتفاع وتقدير بعض الاحوال دون البعض يلزم الاجمال او الترجيح بلا مرجح اذ لا قرينة على الخصوص فقد دلت الآية
على عدم جواز لبس جلد الميتة في الصلوة وغيرها اذ بعثت لم يرد على خلافه الاخبار الامامية واجماعهم ووافقهم في ذلك مالك واحمد
حنبل واستدلا بما روي من قوله عليه السلام لا تنتفعوا من الميتة باهاب ولا عصب وما قال في الهداية من ان هذا النهي محمول على المعتاد
بناء على ان الاهاب اسم لغير المدبوغ ممنوع لان ذلك قول ضعيف من اهل اللغة كما يدل عليه كلام ابن الاثير في النهاية حيث قال الاهاب
هو الجلد وقيل انما يقال للجلد اهاب قبل الدبغ فاما بعده فلا انتهى ولعل القائل انما توهم من وصف الاهاب بالدباغة في قوله
عليه السلام ايما اهاب دبغ فقد طهر ومن امر الصفة على الموصوف وبطلانه ظاهر واما الاحاديث التي ذكرها الناصب فلا التفات اليها
بعد قيام الاتفاق على صحتها ومعارضتها للقرآن وبرهان على ان الحديث الاول بعد تسليم صحته ليس نصا في شمول كل اهاب
حتى الميتة لجواز ان يكون اللام فيه للعهد اشارة الى اهاب مخصوص وكذا الحديث الثالث لان حصر التحريم المدلول عليه بقوله انما حرم

انما حرم لحمه لان اللحم لا يدل على حصر النجاسة فيه حتى يلزم منه نفي نجاسة الاهاب وحينئذ فالزم الترجيح من غير مرجح
لتساويهما في تعلق الحيوة بهما فاذا كان الموت الذي هو سبب الحرمة علة للنجاسة العينية في اللحم وجب ان يكون سببا لها في الجلد
واذا كان نجاسته عينية لم تزل بالدباغة والا لطهر جلد الخنزير والكلب ايضا كلحمهما لا يقال ان جلد الخنزير وان لم يطهر بالدباغة
فجلد الكلب يطهر بها عند ابي حنيفة لانا نقول بعد تسليم كون كل من الثلث نجاسته عينية القول بتطهير الدباغة لاثنين
دون الاخر تحكم على ان هذا الحديث قد كشف عن وضعه ما روي عن مولانا الصادق عليه السلام من ان شاة ميمونة كانت
مهزولة فتركوها حتى ماتت فقال صلى الله عليه وآله وسلم كان على اهلها ان لم ينتفعوا بلحمها ان ينتفعوا باهابها وهو ايضا لم
يعرف بالنقل ومثله قوله عليه السلام في حديث عبد الرحمن بن الحجاج زعموا ان دباغ الميتة ذكاته ثم لم يرضوا ان يكذبوا في ذلك
الا على رسول الله صلى الله عليه وآله واما ما ذكره الناصب من ان المصنف قدس سره يحمله بالاخبار وعلمه بما القى الشرع اليه من
بان المصنف غير جاهل بالاخبار التي استند بها ائمة الناصب فيما نحن فيه لكنه يحكم بكذبها لامارات واضحة لديه كما اشرنا
بعضها اوليلهمه هو قدس سره يدع ان مخالفة نص القرآن بدون حديث صحيح صريح في المطلوب خطاء لان الحكم بان
النص مطلق لا خطاء كما زعم الناصب الذي كفر واستحق ان يجز في حلقه من خرز كلاب يجر او يضرب بسعفات من خوص ليموت
قال المصنف رفع الله درجته الرابعة ذهبت الامامية الى ان الكلب لا يقع عليه الزكوة وان جلده لا يطهر بالدباغ سواء ذكي
او مات وقال ابو حنيفة انه يقع عليه الزكوة ويطهر جلده بالدباغ سواء ذكي او مات انتهى وقال الناصب خفضه الله
ذهب الشافعي الى ان الكلب كالخنزير في كونه نجس العين لان النبي صلى الله عليه وآله حكم بتطهير ما ينجس بلعابه وهو يدل على
نجاسة عينه ولم يكن نجسا كسائر الحيوانات التي لم يؤكل لحمه وذهب ابو حنيفة الى ان الكلب كسائر ما لا يؤكل لحمه من الحيوانات
ان يطهر من جلده بالدبغ ويطهر بالزكوة وكذا لحمه وان لم يؤكل وما الاقلاد والمراد بالذكاة ان يذبح المسلم او الكتابي من غير ترك
التسمية عامدا انتهى واقول اول ما يستفاد من كلام المصنف هيهنا رد على ابي حنيفة بمنع ما ذهب اليه من وقوع الزكوة على
الكلب ومنع تطهير جلده بالدباغ وهذا الناصب لما ذكر تقرير مذهب ابي حنيفة بان عنده كذا وكذا من غير ذكر دليل لما ذهب اليه
فاوردنا الدفع الذي لم يذكره الناصب في مقابلة كلام المصنف قدس سره قال المصنف قدس سره رفع الله درجته الخامسة ذهبت
الامامية الى وجوب النية في جميع الطهارات من الحدث وقال ابو حنيفة لا تجب في الطهارة بالماء وقال الاوزاعي لا تجب مطلقا
الغراب النمر حيث قال الله تعالى اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا اي لاجل الصلوة وقال الله تعالى وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين
له الدين وخالفا السنة المتواترة وهو قوله عليه الصلوة والسلام انما الاعمال بالنيات وانما لكل امرء ما نوى ويلزم منه ان يكون
الجنب النائم والمغمى عليه اذا رمس في الماء والمحدث كذلك ان يكون طاهرا ويريد خلاف الصلوة بمثل هذه الطهارة من غير نية
وذهب الامامية الى استحباب غسل اليدين قبل ادخالهما الاناء من النوم واوجبه داود مطلقا واوجبه احمد بن حنبل في
الليل دون النهار وخالفوا في ذلك قوله تعالى اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا وجوهكم وقد قال المفسرون اذا قمتم من النوم
غسل اليدين وايضا الذكر تعالى انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي وجوب النية في جميع العبادات
من الحدث عنده من العبادات فيجب النية فيها عنده ومذهب ابي حنيفة عدم وجوب النية في الطهارة لعدم كونها عبادة
مقصودة بل شرط لجواز الصلوة والنية في الطهارة عنده مستحبة هذا تقرير المذهبين وما ذكر ان ابا حنيفة خالف
نص القرآن فهذا باطل لان النصوص لا يدل على الوجوب لان القيام لاجل الصلوة ليس بنص في وجوب النية وما ذكر من حديث
الاعمال بالنيات فقد اجاب عنه بعض ائمة الحنفية بان الثواب منوط بالنية اتفاقا فلا بد ان يقدر الثواب او يقدر ما
يشمل الثواب نحو حكم الاعمال بالنيات فان قدر الثواب فظاهر وان قدر الحكم وهو نوعان دنيوي كالصحة واخروي
كالثواب في الاخرة ويراد بالاخروي فاذا قيل حكم الاعمال بالنيات ويراد به الثواب صدق الكلام فلا دلالة على الصحة ولا
يكون الحديث دالا على الصحة فلا يكون القول بعدم وجوب النية في الطهارة مستلزما لمخالفة الشرع انتهى واقول

حصول الطهارة من غير قصد الموضي في الماء مثلاً وهو غير معقول فهذا الاستبعاد ولا يلزم ان يكون الشرع موافقاً للعقل الا ترى فيما نحن
ما ذكر من استحباب غسل اليدين قبل ادخالهما الاناء للقائم من النوم فهو مذهب الشافعي ومن اوجبه فقد اوجبه لظاهر الامر الوارد
في الحديث وهو ما روى البخاري ومسلم والنسائي والترمذي في صحاحهم عن ابي هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا استيقظ
احدكم من نومه فلا يغمس يده في الاناء حتى يغسلها ثلاثاً فانه لا يدري اين باتت يده والشافعي حمل الامر على الندب فاستحبه ومن قال
بوجوبه حمله على مقتضى الامر وهو الوجوب ثم ما ذكر من مخالفته الشرع لا ينبغي ان يحمل على قوله لان النص يقتضي غسل الوجه
بعد القيام الى الصلوة ولا اشعار له بانه مخصوص بالقيام من النوم وما نقل من اجماع المفسرين باطل وكذب فان ذلك ذكره بعض
ذلك المسكين ابن الخطيب ثم ان تخصيص القيام من النوم باطل لاقتضائه عدم التوضي للقائم من مقعده للصلوة ثم قوله فيه نظر
من وجوه اما اولاً فلان ما ذكره من ان الطهارة ليست عبادة مقصودة قد تفرد به ابو حنيفة واصحابه انهم قالوا ان الطهارة ليست
عبادة محضة لا انها ليست مقصودة وكيف لا يكون مقصودة بذاتها مع ان تجديد الوضوء مع بقاء الكون على الطهارة مقصود اما
كما صرح به وهو الحاصل الثاني لو اراد ان الطهارة غير مقصودة مطلقاً فهو ظاهر البطلان كما عرفت وان اراد انها من حيث كونها
شرطاً للصلوة وبالنسبة اليها لا يكون مقصودة بذاتها فمسلم ولكن لا يلزم منه ان لا يكون مقصودة مطلقاً فان الشيء
جاز ان يكون مقصوداً لنفسه ومقصوداً لغيره كالاسلام الذي مقصود لنفسه ومقصود لغيره كالعبادة الشرعية
ثم القول بان الطهارة ليست عبادة محضة وان المحضة ما يكون غير معقول المعنى لغو محض وكلام غير معقول المعنى
واما ما ذكره في بيان عدم مخالفة ابي حنيفة والاوزاعي القرآن من ان النصوص لا يدل على الوجوب لان القيام لاجل الصلوة
ليس بنص في وجوب النية مدفوع بان الخصم لم يقل انهما خالفا نص القرآن حتى يتوجه عليه ان الآية ليست بنص في ذلك بل يحتمل ان
قال انهما خالفا القرآن اي ظاهره ومخالفة ظاهر القرآن واحتماله الراجح ايضاً بلا انضمام مانع يعتد به في معرض البطلان ايضاً
قال في الاخير من كتب الحنفية البناء على الظاهر واجب حتى يتبين خلافه خصوصاً فيما لا يمكن الوقوف على حقيقة الحال انتهى
واما قلنا ان ظاهر الآية وجوب النية في الوضوء اذ المتبادر منها على ما ذكره الخصم وجوب غسل الوجه وغيره من الاعمال المذكورة
وقصد التوسل اليها واستباحتها كما في قولك اذا اردت ملاقاة الامير فالبس ثوبك واذا اردت الصيد فاركب واذا اردت ... فاجلس
فان سياق مثل هذا الكلام يدل بحسب العرف على ان المراد من الامر المذكور في الجزاء طلب الاتيان بالمأمور به بقصد
حصول الشرط اي البس ثوبك لملاقاة الامير واركب للصيد واجلس للافادة وهذا مفهوم النية نعم يتوجه ان النية لم يخرج عن
قصد التوسل لا بد فيه من قصد القربة او الوجوب او الندب ويمكن ان يدفع بانه اذا ثبت وجوب بعض النية ثبت وجوب مجموعها
اجماعاً تامل وكذا الكلام في الآية الثانية فان ظاهرها الدلالة على وجوب النية وتقرير الاستدلال بها ان النية واجبة في الطهارة
لان الطهارات من العبادات وكل ما هو من العبادات يجب فيه النية اما الصغرى فلصدق تعريف العبادة عليها وهو حكم شرعي
يكون الغرض الاهم منه الآخرة واما الكبرى فلان الكريمة دلت على وجوب اخلاص عبادة الله تعالى في الخلوة وكل ما يجب ان يكون
مخلصة لله تعالى يجب فيه النية لان الاخلاص هو ان يخص المعبود بالعبادة ولا يشرك معه غيره في الطاعة وهو لا يتحقق بدون القصد
والارادة التي هي النية اذ هي ارادة ايجاد الفعل المطلوب شرعاً على وجهه تامل واما ثانياً فلان ما نقله عن بعض ائمة الحنفية في
الجواب عن استدلال الخصم بالحديث مدخول بان الحديث يتضمن نفي العمل بدون النية وليس المراد نفي حقيقة العمل اذ لا شك
في وجود حقيقة العمل بدونها فلا بد من تقدير ما يتعلق به الجار والمقدر في مثل هذا التركيب بالنظر الى العرف الشرعي هو نفي الصحة
نحو لا صلوة الا بطهور وبالنظر الى الاستعمال اللغوي نفي الفائدة نحو لا علم الا ما نفع فبالنظر الى الشرع معناه لا صحة لعمل
بدون النية وبالنظر الى اللغة لا فائدة فيه بدونها واذا رجح العمل ولا يترتب الاجر والثمرة بدون النية يريد من النية اذ لا
المعنى لا عمل الا بالصحة والثمرة ومع قطع النظر عن الشرع واللغة مثل هذا التركيب احتمل نفي الفضيلة ونفي الصحة لكن تقدير نفي
الصحة اولى من تقدير نفي الفضيلة لان نفي الصحة اقرب الى مدلول التركيب بحسب الحقيقة لان المدلول الحقيقي للتركيب المذكور نفي الذات

ولو شئنا ارتفع لفظ النص في عبارة
العلامة كلام المراد ... الخ
لا القرآن بل الاشارة الباقية
قبل اشارته الصحة ... منه
... منه

وهو موجب نفي جميع الصفات ونفي صحة الشيء اقرب الى عدم ذلك الشيء من نفي الفضيلة بداهة اذ لم يكن صحيحا لم يكن كالعدم لانه لم يكن
معتدا به بخلاف ما اذا انتفى الفضيلة ثم كان نفي الصحة اقرب الى الحقيقة المتعذرة التي هي نفي الذات فتدبر واما ثالثا فلان ما ذكره
استبعاد مسلم لكن الاستبعاد لامر بعيد من الشرع معدوم عند العقل السليم من الاتفاق على احد ما استحق الشافعية [illegible] استبعاد
المروزي الشافعي وما اتى ما يجوز في مذهب الحنفي من الصلوة المختتمة بالضرط بدل السلام والجواب الجواب واما رابعا فلان
ان يكون الشرع موافقا للعقل الناقص [illegible] بان يثبت العرش ثم النقش وان الشرع لم يتوقف على رأي الحنفي الجاهل ومن [illegible]
ما يدل على ذلك هذا الامر الاتفاق الخالي عن القصد والنية وصحة الصلوة مع ما [illegible] عن الشارع من اعتبار القصد والنية في اعمال
في الجملة بتغاير الحكم المذكور ناش من قياساتهم الفاسدة واستحسانات خيالاتهم الناقصة فلا غاية لما يستبعده العقل الكامل [illegible]
منه الامام الشافعية قال ابن حزم وهو من اهل السنة كما مر ان من العجب ان يكون الحنفيون والمالكيون يجيزون الوضوء للصلوة [illegible]
من الجنابة بغير نية او بنية التبرد وفيهم من يجوز صوم رمضان بنية الافطار وبترك الصوم وكلهم يجيزونه بنية التطوع [illegible]
فرضه وبنية الفطر الى زوال الشمس فيبطلون النيات جملة حيث اوجبها الله تعالى ورسوله ثم يوجبونها حيث لم يوجبها [illegible]
لا يجوز ان يختلف نية الامام والمأموم فلا يصلي المفترض خلف مستقل ولا المستقل خلف مفترض ولا الصلوة فرض خلف من يصلي [illegible]
وقضاء لكن من [illegible] عند غسل الجمعة ودخول الحمام من غسل الجنابة فيسقطون النية حيث هي فرض ثم يوجبونها حيث لم
يوجبها الله تعالى ورسوله واما ما ذكره من استحباب غسل اليدين الخ فهو مستند [illegible] مغاير لما جعله المسألة
السادسة من مسائل الطهارة ومع ذلك توجيه لم يتفطن الناصب الغبي لما اوردنا ان مما استند عليه ابو حنيفة في ايجاب [illegible]
من رواية البخاري ومسلم عن ابي هريرة بطل الاستناد [illegible] ما استند اليه [illegible] سمعت منا في بحث الامامة [illegible] القدح في رواية
البخاري ومسلم وكتابيهما خصوصا ما ذكرناه عن ابي هريرة الذي كان متهما بالكذب فيما بين الصحابة والتابعين وقد روى [illegible]
حميدي في الجمع بين الصحيحين [illegible] فيه [illegible] الصدق والعدالة وقد روى [illegible]
[illegible] من الكفر وروى انه [illegible] مع عمر بن الخطاب [illegible] شهد فيها [illegible] يا عدو الله وعدو المسلمين [illegible]
عليه عشرة [illegible] البحرين كذا [illegible] صاحب الطرائف رحمه الله ومن المعلوم ان ابا هريرة [illegible]
الصلوة والسلام [illegible] ما لا يحتاج الى رواية [illegible] في التواريخ وعند [illegible]
[illegible] ان اصحاب ابن مسعود [illegible] ابي هريرة [illegible] وبالجملة هذا الحديث [illegible]
الفريقين فلا يصح الاحتجاج من جهة منهما [illegible] في بحث الامامة [illegible] ومنها القدح [illegible]
لا نسلم دلالته على الوجوب لان قوله فلا يغمس يده [illegible] لكن ضمنا [illegible] الصيغة ولا نسلم ان [illegible]
يقتضي الوجوب كيف والخلاف في ان الامر للوجوب او الندب انما وقع في الصيغة لا في مجرد المفهوم [illegible] العضد [illegible]
اصول ابن الحاجب ولو سلم فالعلة المذكورة في الحديث يدل على ان الامر بغسل اليدين لاجل الشك [illegible] الاطلاق [illegible]
مطلقا [illegible] والاصل عدم الوجوب فتعين الحمل على الاستحباب واما سادسا فلان [illegible]
انما وقع حقيقة [illegible] الحديث [illegible] وذلك لان [illegible] النوم في [illegible]
على عدم وجوب غسل اليدين قبل الوضوء [illegible] مع عدم ذكر [illegible] فليحضر [illegible] كثيرا واما ما ذكره من ان [illegible]
التخصيص [illegible] من النوم [illegible] ان الاية [illegible] والمفهوم [illegible] ان الوضوء عند كل قيام الى الصلوة [illegible]
[illegible] من التخصيص واما ما ذكره من ان [illegible] التفسير مع [illegible] التعصب والعناد [illegible]
في الدين والدنيا [illegible] وكونه من اهل بيت الفضل والاجتهاد [illegible] الكتب [illegible]
[illegible] ان يكون سلطان الوقت الذي اشار اليه [illegible] الكتاب كما ذكره الناصب [illegible] كتب التفسير [illegible]
[illegible] فهذا وثامنا ما ذكره من ان [illegible] نقل اجماع المفسرين على تفسير النوم في الاية [illegible] بالعربية [illegible]

ويل من [illegible]

[illegible]

ليدل على الرفع اجماعهم على ذلك لان الدال على الاستغراق انما هو الجمع المعرف بتعريف الجنس دون العهد كما صرح به الشارح العضد
مع السعد وبان اللام لم توضع للاستغراق بل لتعريف الجنس والاستغراق يستفاد من المقام كما صرح به الابهري في حاشية الشرح وحينئذ
نقول من اين فهم هذا الناصب من كلام المصنف الاستغراق المفضي الى دعوى الاجماع ولم لا يجوز ان يكون التعريف في قوله المفسرين تعريف
عهد الجنس اعتمادا على ظهور الاختلاف بين المفسرين في ذلك التقدير وذكره في اكثر التفاسير فان قلت كان ظاهر الاية الكريمة
مرتبا على وجوب الوضوء عند كل قيام الى الصلوة فحمل المحدث منهم والاجماع على خلافه فقد روى انه صلى الله عليه وآله وسلم صلى
الخمس يوم الفتح بوضوء واحد فاحتيج الى التقدير قلت بعضهم ان التقدير اذا قمتم محدثين وبعض اذا قمتم من النوم او من مضاجعكم فان قيل
بانه على انه قد تقرر عند علماء المعاني ان المعرف باللام حمله على الاستغراق مجاز وانما يكون حقيقة في الحقيقة والعهد الذهني
وايضا قد ذكر صاحب المفتاح ان المعرف باللام في المقام الخطابي يحمل على الاستغراق دون البرهاني ولا ريب في ان المستعمل
في الادلة الشرعية من هذا القبيل واما ما ذكره في بطلان التقدير المذكور من انه يشا انعدام التوضي القائم من مقام الصلوة
فمردود بان تخصيص شيء بالذكر لا يقتضي نفيه عما عداه كما تقرر في الاصول قال المصنف رفع الله درجته السادسة ذهبت الامامية
الى وجوب مسح الراس وعدم اجزاء الغسل عنه وقال الفقهاء الاربعة يجزي الغسل وقد خالفوا في ذلك كتاب الله تعالى حيث فرق
بين الاعضاء فجعل الراس ممسوحا والتسوية بينهما مخالف لنص القرآن انتهى وقال الناصب خفضه الله لو الغسل هو اجراء
الماء على العضو والمسح ايصال البلل الى العضو والغسل الذي هو ايصال الماء اذا تحقق يلزمه ايصال البلل الى العضو بلا شبهة ومن
انكر ذلك انكر ان الماء له بلل فالغسل اذا تحقق تحقق المسح بلا عكس واما التفريق بين الاعضاء في الوضوء فلا يوجب تحقق المسح
فعل لان الاكتفاء بالمسح تخفيف من الغسل رحمة فلا يلزم مغايرة المسح الغسل ومباينتهما بالكلية من هذا التفريق انتهى واقول
ما ذكره الناصب وان سلم ان الغسل هو اجراء الماء على العضو والمسح ايصال البلل مسلم لكنه في التفريع على ذلك بقوله فالغسل
الذي هو ايصال الماء الخ تدليس واحتيال وتبديل الاجراء الذي هو الاسالة بالايصال وحينئذ يتوجه المنع على كون الغسل ايصال
الماء الذي يسري منه المنع على التفريع المذكور كما لا يخفى والحاصل ان مفهوم الغسل كما ذكره اجراء الماء لا مجرد الايصال فلا يلزم
من تحقق الغسل تحقق البلل الذي هو مجرد الايصال وايضا يدفع البناء على اشتمال احدهما على الاخر وتحققه فيه فرق بين قول
القائل فلان يرى الفرض في الرجلين المسح وبين قوله فلان يرى الغسل وايضا لو جعل اشتمال الغسل على المسح مصححا لاستعمال
المسح في الغسل لصح استعمال الغسل في المسح ايضا لان الاول من باب اطلاق اسم الجزء على الكل والثاني من باب اطلاق اسم الكل
على الجزء وكلاهما معتبران عند ارباب العربية وحينئذ يسقط استدلالهم بسائر الاحاديث المتضمنة لقوله صلى الله عليه وآله وسلم توضأ
وغسل رجليه فلا نزاع لا يمكن ان يكون الغسل المذكور مرادا به المسح والحق انه ليس كل شيء يشتمل على غيره يجوز ان يسمى باسمه الا ترى
على ان الغسل مثلا يشتمل على افعال مثل الاعتماد والحركة ولا يجوز ان يسمى باسم ما اشتمل عليه وكذا السكنجبين مشتمل على الخل
والعسل ولا يسمى باحدهما وبالجملة اطلاق المسح على الغسل وعكسه مخالف للوضع اللغوي والشرعي فلا وجه للتعبير باحدهما
عن الآخر بغير قرينة ولهذا ذهب القفال وجماعة من قدماء الشافعية الى ان الغسل لا يجزي عن المسح مستدلين بان التمسح
هو المامور به وذكر صاحب تقريب المدارك وهو من علماء اهل السنة من المالكية ايضا على الفرق بينهما وانه لا يجوز ان يعبر عن
يراد بالغسل المسح وبالعكس انتهى ومثل هذا الذي ذكره الناصب الامثال ان يقال ان الذراع عبارة عن ست قبضات والذراعان
عبارة عن ضعفه فاذا تحقق الذراعان الذي هو ضعف الذراع تحقق الذراع بلا شبهة ومن انكر هذا انكر اشتمال الكل
على الجزء فجاز التسوية بين الذراع والذراعين وهو سفسطة ظاهرة قال المصنف رفع الله درجته السابعة ذهبت الامامية
الى انه لا يجوز المسح على العمامة وقال الثوري والاوزاعي واحمد واسحاق يجوز المسح على العمامة وقد خالفوا في ذلك نص القرآن حيث قال تعالى
وامسحوا برؤسكم اوجب الصاق المسح بالراس انتهى وقال الناصب خفضه الله مذهب الشافعي وجوب المسح بالراس بما يسمى مسحا
والمندوب عنده مسح جميع الراس للخروج عن الخلاف والمستحب عنده انه اذا عسر المسح بكل الراس ان يكمل المسح على العمامة وروى

وسلم ونسائي في صحاحهم عن المغيرة بن شعبة ان النبي صلى الله عليه وآله توضأ فمسح بناصيته وعلى عمامته وعلى خفيه ومع ذلك [illegible]
المسح بالناصية على مسح جزء من الرأس والاستكمال بالعمامة وذهب من جوز ذلك الى انه كالمسح على الخف لظاهر الحديث حيث جمع بينهما
في حكم واحد ومما ذهب الى ما يخالف النص فهو باطل لان حكم المسح بالخف قد ابطله الكتاب [illegible] ووجود السنة [illegible]
لوجود السنة الدالة على جواز المسح عند وجود الخف وسنذكر ان البارئ في قوله تعالى فامسحوا برؤوسكم بأي معنى [illegible] واقول ان
مهده من تقرير مذهب الشافعي [illegible] في اصلاح كلام النووي وشركائه كما لا يخفى [illegible] او نقل الصحاح عن المغيرة فقد عرفت انه
على احاديث الصحاح وموافقيها لاسيما هذا الحديث المنتهي الى المغيرة فانه مع ظهور القدح فيه بما سبق منه في مطاعن عمر من قيام
الشهادة على المغيرة عنده بالزنا ومفارقته عن امير المؤمنين عليه السلام ودخوله في حرب اهل الروم مردود ايضا بما سيجيء في
المسح على الخفين فانتظر وايضا لا يدفع هذه الرواية تخالفهم لنص الآية كما ذكره المصنف وهو ظاهر فيجب الحمل على موضع الضرورة كما هو
عليه اصحابنا او القول بانها منسوخة بآية المائدة كما سيأتي في الرواية عن علي عليه السلام وايضا كان المسح [illegible]
ما ثبت عليه من الرواية لنقضها النقل والعقل اما النقل فلما عرفت واما العقل فلانه بديهة الحال حاكم بان في نزع [illegible]
مشقة فيمكن التيسير من الشارع فيه بتجويز المسح عليه عند الضرورة واما المسح على الناصية فلا مشقة فيه حتى يحكم [illegible]
عنه الى المسح على العمامة فهو قياس مع الفارق كما لا يخفى وبهذا ظهر بطلان تعليل الناصب بقوله لانه يحكم المسح على الخف [illegible]
بجمع بينهما **قال المصنف** رفع الله درجته **الثامن** ذهبت الامامية الى وجوب مسح الرجلين وانه لا يجوز الغسل [illegible]
جماعة من الصحابة والتابعين كابن عباس وانس وعكرمة وابي العالية والشعبي وقال الفقهاء الاربعة الفرض هو الغسل وقد [illegible]
في ذلك نص القرآن حيث قال وامسحوا برؤوسكم وارجلكم انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول قرأ بعض القراء وارجلكم [illegible]
وقرأ بعضهم وارجلكم بالكسر فهذا الكسر يمكن ان يكون للجوار على ما اعتاده العرب في كلامهم من جر الجوار ويمكن ان يكون [illegible]
المسح واما الفتح فهو نص على الغسل بلا تردد فلا بد ههنا من بيان المجمل وقد بينه السنة الصحيحة وذلك ما روى البخاري ومسلم
في صحاحهم عن عبد الله بن عمرو بن العاص ان رسول الله صلى الله عليه وآله رأى قوما واعقابهم تلوح فقال ويل للاعقاب
من النار اسبغوا الوضوء وهذا يدل بصريحه على وجوب الغسل وهذا بيان المجمل فلا يعترض على الغسل [illegible] عند اهل العربية [illegible]
مسحت بالحائط يراد به بعضه لان الاصل في الباء ان يدخل في الوسائل وهي غير مقصودة فلا يثبت استيعاب [illegible]
المقصود واذا قيل مسحت الحائط يراد كله اذا علمت هذا فنقول الجر في ارجلكم على القراءة المشهورة فيجب ان يحمل على جر الجوار [illegible]
ليتحمل الشبهة للقراءة المتواترة فان عطف على قراءة الفتح على وجوهكم حصل المقصود وان عطف على محل برؤوسكم يكون الباء
ساقطا عن ارجلكم ويكون التقدير وامسحوا ارجلكم وهذا يقتضي ان يكون الواجب مسح كل الرجل [illegible]
متواترة لا يخالف فلا بد حينئذ وجه للقراءة الجر فتعين وجوب الغسل لا لاجل المسح التركيب واذا تعين [illegible]
قراءة متواترة يجب حمله على جر الجوار والحمل عليه بطريق المشاكلة [illegible] وامسحوا [illegible] مراد به الغسل [illegible]
وجود الاقتصاد او ما التزام الجمع بين الحقيقة والمجاز دفعا لاختلاف القراءتين [illegible] غير المذكور [illegible]
المتقنة والجمهرية تواترت بجميع اهل الاعصار من عامة الناس ومشاهير العلماء في كل عصر [illegible] غسل الرجل [illegible]
وهل يظن احد ان شرذمة من الشيعة قالوا بالمسح وينصف المنصف ان [illegible] الازمنة [illegible]
الخلفاء [illegible] ان المقرر من امر الوضوء غسل الرجلين لا المسح ولو كان المقرر في الازمنة المسح لكان يذهب اليه بعض [illegible]
كالشافعي وابي حنيفة ومالك واحمد مع وفور علمهم واطلاعهم على احوال السلف ولو تأمل المتأمل علم ان مسح الرجلين في الوضوء [illegible]
من الشريعة وقد سألت علماء الشيعة في الجبل العامر من بلاد الشام [illegible] في هذه المسألة وقلت لهم اذ [illegible]
من الاعراض والمباحثات [illegible] انفسكم [illegible] بالسلف [illegible]
بالمسح في الوضوء [illegible] عند [illegible] بين المسح والغسل [illegible]

بل الاولى ان يجعل انتهى وانا اقول لعمري انه لو تامل الناصب ما سوده في هذا المقام بل ما اورده في كتبه كلها لاستحيى عما ابداه ومما اورده من الجرح
في المحو والطمس على وجوه كلامه ونقول اولا انه اراد بقوله وهذا بيان للمجمل ان الحديث المذكور بيان لاجمال الاية في الدلالة
على المسح الراس والرجل لانه ذلك بل الاية نص في المسح كما سبق بيانه وان اراد انه يحتمل مقدار المسح ففيه مسلم لكن لا
سيما المقصود فيه ومع ذلك وثانيا ان ما ذكره بقوله لا نص فيه صح عند اهل العربية اذ لو قيل مسحت الحائط كان ما لم يمسح كذلك
شاهد او قليلة لا يستدل الا على انه لا يجب في مسح الراس الاستيعاب بل يدل على ما قلنا وفيه انه لا تام انه ما نص عند اهل العربية والهذا
لم ينسبه ذلك الشارح الجيد بل قال وقد ذكروا انه وقال المحقق عصام الدين ان الذين ذكروا هذا هم القائلون بكفاية مسح البعض
من الشافعية والحنفية وكيف يقول بذلك العلماء العربية مع ظهور تخلف الاستيعاب في اكثر الفعل المتعدي بنفسه كالمحو في
ضربت زيدا او في وقوع الفعل المتعلق بالمبدء ومن ضرب نحو الشيء والمس بل الظاهر ان المثال ممنوع لان الاذ في مسح الحائط انما يعقل
اذا كان الحائط قصيرا لحقيرا واما اذا كان طويلا عريضا يحد كسور البلد مثلا فلا بل المعلوم انه المقدار المشترك بين كل والبعض كما
قاله عصام الدين المذكور وعن امام الحرمين والامدي وثالثا انه اراد بقوله الاصل في الباء ان يدخل في الوسيلة ان الاصل
فيه عند قصد الحمل والالة ذلك مسلم لكن من اين لزم قصد ذلك فيما نحن فيه حتى يراعى فيه ذلك الاصل وان اراد ان الاصل
فيه الدخول على الالة مطلقا فذلك ممنوع وايضا لحاصل هذا يصير راجعا الى تخصيص الباء بالاستعانة وموجب المنع عليه ظاهر وقد
امتنع بعضهم ان يكون للالصاق كما صرح به صاحب الكشاف وقال ان المراد بالاية ومثل شارح المبادئ الاصلي بالاية للدلالة
وتشرقوا بمتعلق المسح بمرحوسكم بقوله الصقوا المسح برؤوسكم وقال الشيخ جلال الدين السيوطي الشافعي في كتاب الاتقان انه سيبويه
لم يذكر للباء غير معنى الالصاق هذا وقد مر ان الالصاق لا ينافي الاستيعاب في التبعيض فالحمل عليه اولى والجزم بالتبعيض لا يصح لانه عدم
الوجود وبراءة الذمة عنه وان التبعيض خلاف الاصل والاجماع الى التعيين من معنى الالصاق كما هو المشهور وذكره صاحب المغني
وان كانت الصلة للالصاق ثم حاصل المعنى الصقوا المسح برؤوسكم وبما قررنا ظهر سقوط ما ذكره الناصب اخرا من ان يسعو
الباس ارجلكم على تقدير العطف على محل برؤوسكم وصيرورة التقدير وامسحوا ارجلكم تقتضي ان يكون تمام الحسيح كل الراس والرجل
ظاهر ولا يتوجه حينئذ وجود نحو الفعل المتعدي وحيث قرائه الجر ونحو هذا الكلام في المقام لتوضيح المرام ودفعا لما يكن الخصم من الشغب
الابرام ونقول ان ارجلكم في الاية الكريمة قرئ بالجر عطفا على الممسوح اي الرؤوس وهذه القراءة تصريح في مذهب الشيعة الامامية
والنصب عطفا على المغسول اي الوجوه وهذه القراءة تنظر الى مذهب اهل السنة فيتعارض القراءتان ظاهرا والسبيل في مثل ذلك على ما تقرر
في الاصول ترجيح احديهما على الاخرى باعتبار المتن والسند اي ثم ان تساويا او تعذر في ذلك والا فالحمل على نسخ المتقدم بالمتاخر ان علم التاريخ
بينهما والا فطلب المخلص من قبيل الحمل الامري والجمع بين المتعارضين ان امكن والا فالمصير الى الدليل دونهما كالسنة والاجماع
والتمسك بالاصل كما تقرر في الاصول فاختار جمهور اهل السنة قراءة النصب وتاولوا في دفع معارضتها قراءة الجر بان الجر لرعاية الجوار
ثم وجوه غريبة منهم كالزمخشري اضطرب الى التعسف حمل المسح في قراءة الجر على الحكم في الغسل الخفيف وحرب منهم كثير
لتساوي الجانبين للتكلف الحمل على الجر بالجاوزة وتركوا من الحماقين ايجابي عمل وتعرضوا عن الحق حتى انتهى الى ان الاول بلا دليل حاصل
الزمخشري في الكشاف ان الارجل من بين الاعضاء الثلاثة المغسولة تغسل بصب الماء عليها وكانت مظنة الاسراف المذموم المنهي
عنه فعطفت على الرابع الممسوح لا لتمسح ولكن لينبه على وجوب الاقتصاد في صب الماء عليها وقيل الى الكعبين فجيء بالغاية اماطة لظن ظان
يحسبها ممسوحة لان المسح لم يضرب له غاية في الشريعة انتهى كلامه وفيه نظر من وجهين بينهما ان وجههما من انكرنا ما وكلا
يرد عليه وعلى الزمخشري الاخر واختيارهم قراءة النصب وزعمهم انه نص على الغسل كما ذكره الناصب بقوله وما نحن فيه نص على الغسل
بلا تردد لانهم ان ارادوا بالنص على القراءة كون الارجل منصوبا لعطفه على الوجوه فيرد ان العطف على الوجوه خروج من وجوه البلاغة
من حيث انه يوجب حصول اللبس لعدم القرينة على ذلك وقد تقرر الفصل الكثير بالاجنبي بين المعطوف والمعطوف عليه اخلال بالفصاحة
من جهة انتقال من جملة الى اخرى قبل تمام الغرض من الاولى وهذا ومقدر عرف مرجحه لا يستقر بمعنف يقع في كلام الله الذي تحدى

تحسين نامه بوكاترا ... مراح

اما قطع دوم باشد و تکرار کرد ... متعدی ...
ينضمن

في المسألة الى انه لو توضأ مع علمه بالغسل فرغ من هذا التأويل يقين وايضا لو سلم ان الارجل مظنة الاسراف بالغسل فيها فانا نقول
الاسراف في كل شيء مذموم ولا خصوصية له بالارجل ولا بالوضوء فقد يكون مكروها وقد يكون حراما كما اذا ادى الى ضرر او ضياع
مال بل قد يكون الاسباغ المستحب في الوضوء واجبا حراما كما اذا احتيج الى الماء لحفظ نفس محترمة وهذه امور مقررة بين اهل الاسلام
وقد يحكم العقل كما اشار اليه ابن همام الحنفي في شرح الهداية بتعليل غسل اعضاء الوضوء وليست الاية سيقت لتعليم شيء من ذلك
ويكفي ذلك خروج الاية عن دلالتها على المسح [illegible] وقد ثبت ايضا من حديث عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم والائمة من اهل البيت عليهم السلام
وتابعيهم وقول الفقهاء الاربعة ومن يتبعهم وخدمهم يدل على ما ذكره من وجوب الاقتصار في غسلها على الارجل سبحانك هذا بهتان
عظيم ومن اظلم ممن افترى على الله كذبا ليضل الناس بغير علم بل الذي ورد في السنة المطهرة وعمل به جميع اهل السنة الوضوء مع
المبالغة في الغسل وتكريره ولو كانت الارجل مما تغسل لكان ينبغي ان يكون الاسباغ فيها والمبالغة في غسلها عليها اكثر وافضل
لانها اكثر الاعضاء تعلقا بالوسخ واكثرها عرضة للنجاسة خصوصا في الحجاز للبسهم النعال العربية ومن العجب الى اسفل القدم
الملاصق للارض ولا يرد وسخا ولا غبارا ولا يمنع النجاسة فكيف يجب الاقتصار في غسلها عليها والحال ان الاسباغ في الوضوء مستحب
اجماعا والحاصل انه ان اريد ان الشارع نبه بذلك على رعاية الاقتصاد فيما استحبه من اسباغ غسل الارجل فصار داخلا
وان اريد انه نبه على الاقتصاد فيما زاد على الاسباغ المستحب فهو فاسد لانه لا زيد على الاسباغ المستحب بتشريع بالمسح فلا معنى للحكم
بالاقتصاد فيه وايضا يتوجه على قوله لو ضرب المسح غاية اولا انه قول بالمسألة وثانيا انه افتراء على الشرع كيف وقد ضرب المسح على
الخفين ومسح الراس غاية فكيف يكون الغاية ههنا وقد نقل ذلك شيخ الاسلام التفتازاني في حاشية شرح [illegible] حيث
اعترض على الزمخشري بانه انما حمل المسح في الاية على الغسل لما اشتهر من فعل النبي صلى الله عليه وآله واصحابه لا لان المسح لم يضرب له غاية
في الشرع وذلك لانه ليس في الشرع ولا في اللغة ما يقتضي ان لا يذكر المسح غاية الا انه لم يذكر سوى هذا الموضع مع انه نقل
انه صلى الله عليه وآله التيمم ضربتان ضربة للوجه وضربة لليدين الى المرفقين وانه صلى الله عليه وآله وسلم وضع يده على خفيه
ومدهما من الاصابع الى اعلاهما مسحة واحدة [illegible] ان ضرب الغاية لا يدل على الغسل بعينه [illegible] ولو عطف
بارجلكم الى الكعبين لم ينكر وكان يجب المسح اليهما فكذا اذا عطف على الممسوح وبالجملة ضرب الغاية نسبته الى الغسل والمسح على سواء فان قيل
[illegible] لا يلزم من ضرب الغاية في الغسل وهو غسل اليدين ان يكون كل ما ضرب له الغاية مغسولا [illegible]
[illegible] عطف المحدود على غير المحدود [illegible] في هذه الاية [illegible] فاغسلوا وجوهكم وايديكم الى المرافق
عطف مغسول المحدود على غيره والمناسب ان يعطف في المسح كذلك ليتناسب الجملتان فيما قلنا الترتيب المتناسب في الاية انما يحصل
بهذا الوجه دون ما ذهبوا اليه لانا كما ذكرنا قد تمت ذكر عضو مغسول غير محدود وهو الوجه وعطف عليه عضو مغسول محدود وهو اليدان ثم استؤنف ذكر عضو ممسوح غير محدود
وهو الراس فحسن ان يكون الارجل ممسوحة وهي محدودة معطوفة عليه دون غيره ليتقابل الجملتان في عطف مغسول محدود على مغسول
غير محدود وعطف ممسوح محدود على ممسوح غير محدود وايضا لو كان مراد الله تعالى غسل الوجوه وغسل الايدي مثل حكم [illegible]
ثم العطف [illegible] ثم ابتدأ بجملة اخرى فقال وامسحوا برؤوسكم واوجب للرؤوس المسح وجعل للارجل مثل الحكم [illegible] العطف [illegible]
بين حكم الارجل والرؤوس في المسح جاز ان يخالف بين حكم الوجوه والايدي في الغسل لان الحال واحدة فقد بان انه لا يجوز
ارجلكم للعطف على وجوهكم وايديكم لان الجملة الاولى المأمور فيها بالغسل قد نقضت وبطل حكمها باستئناف الجملة الثانية
يجوز بعد انقطاع الجملة الاولى ان يعطف عليها الا ترى ان ذلك في الفساد يجري ضربت زيدا وعمرا ومررت بخالد وبكرا وهو
[illegible] مما قلنا مطابق معنى القرانية ولا ينافي [illegible] الحمل على الجوار فقد [illegible]
[illegible] بقوله تعالى عذاب يوم اليم [illegible]
على انه ينبغي ان يقتصد [illegible] عليها [illegible]
[illegible] المغسول [illegible] الوضوء [illegible]

جداً بل قد ذكر فخر الدين الرازي في تفسيره الكبير انه لا يجوز الكسر بالجوار لانه معدود في اللحن ولانه انما يكون بدون حرف العطف ومع
حرف العطف فلم يتكلم به العرب انتهى ونقل ابن همام الحنفي في شرح هداية الفقه عن ابن الحاجب انه قال الحمل على الجوار ليس بجيد اذ لم يأت
في القرآن ولا في كلام فصيح انتهى وبالجملة قد انكر ذلك جميع المحققين من اهل العربية والقائل به شاذ من الناس فلا يليق بكتاب الله
واما ثانيا فلان من جوزه انما جوزه بشرطين عدم اللبس وعدم الفصل بينهما بحرف العطف ولم يجوزه احد مع الفصل والامر في هذه
الآية كذلك الشرطين مفقود فعدم جوازه في الآية جلي ومن قال به فلتعصب الجاهلية الاولى او لجهله بقواعد الاعراب واما ثالثا
في مثل اكرمت زيداً وعمراً وضربت خالداً وبكراً اذا جعل بكر معطوفاً على عمرو والمكرم المنصوب وقيل انه مجرور بالجوار كما يقول اهل
من اللحن لما فيه من تعسف في التركيب والابهام والبعد عن اسلوب كلام فصحاء الاعلام واما رابعا فلان ما استشهد
به من نحو قولهم جحر ضب خرب بالجر والنصب وقوله تعالى وحور عين بالجر وقوله تعالى عذاب يوم اليم بجر اليم ويوم محيط
نظيره لمخالفته المثال الاول والآية لوجود الشرطين الذين شرطهما مجوز الجر بالجوار فيهما عدم حرف العطف وعدم اللبس فيه لان
الخرب معلوم انه صفة الجحر لا الضب واما الارجل فيصح ان تغسل وان تمسح وهو الاظهر واما المحققون القائلون بالجر بالجوار فقد
تعالوا المراد خرب جحره على نحو مررت برجل ضارب ابوه فحذف المضاف واسكن المضاف اليه فخرب واما حور عين فمعطوف
على جنات النعيم كانه قال في جنات وفاكهة ولحم طير وحور عين كما يقال فلان في اكل وشرب او معطوف على اكواب فان قيل
باكواب وحور عين قال ذلك ابو علي الفارسي في كتاب الحجة في القراءة والقاضي البيضاوي المذكور في تفسيره واكثر المفسرين واما
عذاب يوم اليم فانه صفة ليوم كما يقال يوم اليم وعذاب اليم اي مؤلم وذلك في كلام العرب شائع فصيح مع انه لو صح
ليس فيه جر بالجوار ولم يكن دليلا على ما نحن فيه نعم يكون ضعيفا شاذا او جعله صفة ليوم يكون من نوع المجاز
لطيفة كما صرح به الفاضل الاسفرايني في هذا المقام من حاشيته على شرح الوقاية واما سادسا وسابعا وثامنا فلما
النكتة التي تضمنها من كلام صاحب الكشاف ما اوردنا عليه سابقا فتذكر ثم اقول تلخيص الكلام في تحقيق المرام ان
المقام ما اشير اليه ان قراءة النصب يجب ان لا يجعل عطفا على محل برؤسكم او المصير الى قراءة الجر عطفا على رؤسكم وعلى التوجيهين يستفاد
المسح كما لا يخفى وهذان التوجيهان وان لم يكونا الظاهر في حد ذاتهما اختاره الجمهور لكنهما مرجحان على ما اختاره من عطف
مفعول اغسلوا او على عطفها بالجر على رؤسكم بالمجاورة اما على الاول فلموافقة ذلك قراءة الجر ولقرب المعطوف عليه المعطوف
الى المعمول وبان العطف على المحل مع عدم الفصل بين المعطوف والمعطوف عليه اظهر من العطف على اللفظ مع الفصل بينهما بجملة
من غير فائدة مهمة وتقدير عامل بلا قرينة كما عرفت واما على الثاني فظاهر جدا اذ القت ذلك الى ما ذكره الناصب
الكاذب لحمل الآية وهو ما رواه البخاري من حديث عبد الله بن عمرو بن العاص فنقول فيه نظر سندا ومتنا اما اولا فلما
عرفت من بطلان حجية روايات الخصم علينا سيما ما رواه البخاري مع ما سمعت من القدح فيه وفي كتابه من التوجيه سيما في هذا
الذي رواه عبد الله بن عمرو بن العاص وهو ابن النابغة الذي عاد النار لعمار وصاحبهم وهو الذي كان يضرب بصفين مع معاوية على
ميسرته وكان اشد عناده يقاتل بسيفين ويضرب بهما عليا عليه السلام واصحابه كما مر مع زيادة تفصيل عليه في البحث الخامس من
الامامة والعجب من قوم ثبت عندهم مثل هذه الاحاديث في حق هؤلاء ثم يأخذون عنهم دينهم واما ثانيا فلان ذلك
لاجل الغسل كما صوره وبيان ذلك على ما اشار اليه الشيخ الفاضل ابو الفتح محمد بن علي الكراجكي في كتابه الموسوم بكنز الفوائد ان اهل
الحجاز ... كانت اعقابهم ربما تشقق فيداوونها بالبول على ... ويدعون
الشقاق ... فيقولون ... فربما ترك عبد الله ومن معه غسلها ... ويتهاونون
فقال صلى الله عليه وآله وسلم ويل للاعقاب من النار ... من كان بال على عقبيه ان يغسله ... البول والدم
ولو كان المراد ايجاب غسلها في الوضوء لقال اغسلوا ارجلكم ... في هذا الحديث
بالقطع ... كون الغسل للعقب فقد قال مرة واحدة ويل للارجل او غسلوا ارجلكم لان الواجب عليكم غسل الارجل الى الكعبين

آ توب بعلم بي بسته (?)
سراج

الأعقاب في العراقيب بالذكر لولا ما ذكرنا من التوجيه والبيان الوجيه ويعضد هذا التأويل ما رواه الشيخ قدس سره في التذكرة
عن عبد الله بن عمر أن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم رأى قوما يتوضؤون وأعقابهم تلوح فقال ويل للأعقاب من البول
ويؤيده ما وقع في الكشاف رواية عن ابن عمر أيضا قال كنا مع رسول الله صلى الله عليه وآله فتوضأ قوم وأعقابهم بيض تلوح
فقال ويل للأعقاب من النار فالحديث ظاهر من قوله وأعقابهم بيض تلوح أن ذلك البياض واللوح من الأجزاء الملطخة
المتلطخة من البول كما لا يخفى على من ينظر في الأراضي التي يبال عليها الإنسان أو غيره من الحيوانات وشاهد بعض الصبيان والقرويين
الذين لا يبالون بالبول فإنه يعلم أنه أمر يتفق له مشاهدة الأعراب الذين شاهدهم ما ذكرناه وأيضا يجوز أنه صلى الله عليه
وآله وسلم رأى ذلك القوم غسلوا أرجلهم في الوضوء عوضا عن مسحها فرأى أعقابهم تلوح عليها الماء فقال ويل للأعقاب من
النار وعلى التقديرين لا دلالة لهذا الحديث أيضا على مدعاهم بل هو عليهم لا لهم كما لا يخفى ثم أقول حينئذ لا شك أن عبد الله
بن عمرو بن العاص والذين توضؤوا ومسحوا على أرجلهم بمرأى من رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم على زعمهم بين يدي رسول
الله صلى الله عليه وآله كانوا شاهدوا قوله وفعله سيما في الأسفار ولاحظوا معالم دينهم وأحكامه وسمعوا منه بغير
واسطة خصوصا الضرورية المتكررة كالوضوء فلولا علمهم بوجوب المسح لما مسحوا وهل يتصور عن مثل عبد الله بن عمرو مع
ما يصفونه من الزهد والعبادة والعلم والمعرفة أنه من حين بلوغه مثل من أيام تربيته للصلاة الخمس وغيره مع ذلك لم ينقل
أنه شاهد من النبي صلى الله عليه وآله وسلم ولا من أبيه ولا عن غيره من الصحابة يتوضؤ ولا تعلم منهم الوضوء الشرعي وكان يعمل
مدة بالوضوء المخترع من تلقاء نفسه إلى أن منعه النبي صلى الله عليه وآله وسلم بقوله ويل للأعقاب من النار ونظير حديث
عبد الله بن عمرو بن العاص ما ذكر في كتاب المشكوة عن عبد الله بن الخطاب أنه قال رجعنا مع رسول الله صلى الله عليه وآله
وسلم من مكة إلى المدينة حتى إذا كنا بماء في الطريق تعجل قوم عند العصر فتوضؤوا وهم عجال فانتهينا إليهم وأعقابهم تلوح لم
يمسها الماء فقال صلى الله عليه وآله ويل للأعقاب من النار أسبغوا الوضوء رواه مسلم انتهى وفيه أولا أن الإسباغ إنما يقال
في الزائد على الواجب فلو كان غسل الأعقاب داخلا في أصل واجب العضو لما ترتب عليه الوعيد بالويل ولكان ذكر الإسباغ لغوا بل كان
الواجب أن يقال أتموا الوضوء أو توضؤوا فهذا أول دليل على وضع الحديث وثانيا أن الظاهر كما أشرنا إليه سابقا هو أن ذلك
القوم مع إسلامهم كانوا من الصحابة فكيف يتصور منهم أن لا يعلموا في مدة إسلامهم وصباهم إلى ذلك الوقت ماهية الوضوء الذي تمام
الشرع هو أن تغسل كل الرجل حتى ينص النبي صلى الله عليه وآله وسلم بذلك ولو قيل أنه للعجلة عاملوا ذلك قلنا هذا
يرد النسبة التشريع إلى الصحابة ويواطئوا قوم منهم على ذلك على أن متن الحديث لا يقتضي أن يكون عدم غسل الأعقاب للعجلة
بل الظاهر أن تقديم الوضوء عجل وقت العصر عند الوصول في الطريق إلى الماء لما كان على سبيل الاستعجال أو خوف فقد الماء
في ذلك الطريق عند تضيق وقت العصر فلعل ما ذكرنا من البياض على [illegible] في أعقابهم كان لنجاسة البول ومن المعلوم أنهم
كانوا في صحراء الحجاز ولبس النعال العربية كثيرا ما تشقق أعقابهم برد أو وذاب البول وهذا الاحتمال إن لم يكن مستبعد
على تقدير القول بوجوب المسح لأنها لم تكن محل المسح في الوضوء والمعتبر في صحة الوضوء طهارة موضع العضو الممسوح دون الأعقاب
وثالثا أن [illegible] طهارة الأعضاء في الصلاة ومعنى الإسباغ محتمل أيضا على هذا التقدير لأن القائلين بالمسح يقولون أيضا
بتقدير غسل الرجلين إذا احتاج إليه لتنظيفه أو تبريد أو تنظيفه [illegible] وأما قوله صلى الله عليه وآله وسلم
ويل للأعقاب من النار فقد عرفت معناه بما أسلفنا لك ما زعمه الناصب من الدلائل المتقنة أوهن من بيت العنكبوت وأضعف
من شبهات ملاحدة الملكوت وأما ما ذكره من أن جميع أهل الأمصار من علماء الشام ومشاهير العلماء في كل عصر تقدم منهم غسل
الرجل فدعوى باطلة لتصريح البغوي في شرح السنة لأهل السنة وفي معالم التنزيل والإمام فخر الدين الرازي في تفسير الكبير بأن مسح
الرجل مذهب إليه عبد الله بن عباس وعبد الله بن مسعود وسلمان الفارسي وأبو ذر منهم وأنس بن مالك والأئمة أهل البيت عليهم السلام
وانعقد عليه مذهب شيعتهم الإمامية ومن الفقهاء أبو العالية وعكرمة والشعبي وذهب ابن جرير الطبري من أئمة الشافعية أيضا

في البيان وتبايعهما الى التخيير وذهب الحسن البصري وداود من الظاهرية الى انه يجب الجمع بينهما وهو قول الناصر من ائمة الزيدية [illegible]
الغالب جمع كثير من ائمة اهل البيت عليهم السلام وكبار الصحابة [illegible] وقد [illegible] التابعين لا سيما [illegible] من الشيعة كما [illegible]
ومما يطلب فيه الانصاف من ان الحق في طول الازمنة بقي محتجبا هكذا ففيه ان الحق في هذه المسئلة لم يكن محتجبا [illegible]
لما ذكرنا انفا كما رووا وجوب الغسل عن جماعة من الصحابة رووا وجوب المسح عن جماعة اخرى منهم [illegible] بوجوب الغسل
من بدع [illegible] الملة الاولى عمر وانه الذي دعا الناس الى الغسل الرجلين ومنع من مسحهما [illegible] الجمهور المعتقدين بخلافته
على غير قوله بوجوب الغسل على قول غيره بوجوب المسح كما [illegible] من [illegible] على السنة [illegible] عن رسول الله صلى الله
عليه وآله وسلم واما قوله تواتر في ازمنة الخلفاء [illegible] المفروض [illegible] عند الكل ولم يكن شيء من الغسل والمسح
كما لم يختلفوا فيه كما ترى [illegible] بعض الصحابة من الخلفاء وغيرهم وجوب المسح وعند بعضهم الغسل واما قوله ولو كان المفروض
المسح لكان [illegible] على السنة كالشافعي [illegible] ففيه ما قررنا من انه لو [illegible] في الازمنة عند الكل شيء من ذلك [illegible]
مختلفين فيه فذهب الشافعي وامثاله من المتاخرين الى مذهب من وقع عليه هواهم من طرف الخلاف على ان مخالفة الشيعة [illegible]
[illegible] اهل السنة [illegible] كما سيجيء بيانه فلهذا لم يذهبوا الى وجوب المسح مع ان محمد بن جرير الطبري من مجتهديهم
لما اطلع على اقوال السلف [illegible] عن صحابة وذهب الى التخيير فافهم واما قوله ولقد سالت [illegible] الشيعة في الجبل العاملي [illegible]
[illegible] ذلك الجبل [illegible] دون [illegible] من هذا [illegible] وصلواته [illegible] على الله [illegible]
[illegible] الصلوات [illegible] بدون الغسل ففيه ان هذا لا يدل على [illegible] بعدم اقبال نفوسهم الى الصلوة بالمسح كما ذكرنا [illegible]
[illegible] الغسل [illegible] وقد [illegible] على هذا [illegible] في قوله انه لا يصلي الصلوات بلا غسل الرجل [illegible]
جمعهم بين المسح والغسل [illegible] فتشكو [illegible] العبادة المحتملة للامرين ثم الجمع كما يمكن ان يكون للاحتياط [illegible]
عن الخلاف يمكن ان يكون لاستصحاب الغسل بعد المسح كما ذكرنا وان يكون للتقية فتامل ولقد [illegible] الاحكام في هذه المسئلة
رسالة لطيفة [illegible] الاقدام في وجوب المسح على الاقدام فليرجع اليها من اراد الاحاطة باطراف الكلام قال المصنف
رضي الله درجته **التاسعة** ذهبت الامامية الى وجوب الترتيب بين اعضاء الوضوء وبه قال امير المؤمنين عليه السلام [illegible]
[illegible] والشافعي واحمد بن حنبل واسحق وقال ابو حنيفة انه غير واجب وبه قال مالك [illegible]
[illegible] بالغسل [illegible] اليدين [illegible] بالمسح [illegible] الى الكعبين انتهى **وقال** الناصب خفضه الله [illegible]
الترتيب بين اعضاء الوضوء مذهب الشافعي ودليله قوله تعالى فاغسلوا وجوهكم [illegible] غسل الوجه [illegible]
[illegible] المتقدم [illegible] غسل الوجه مع عدم الترتيب خلاف الاجماع وذهب ابو حنيفة الى عدم وجوب الترتيب [illegible]
[illegible] هذا [illegible] غسل الوجه حتى يوجب النص الترتيب في باقي الاعضاء والشافعي [illegible]
[illegible] ابو حنيفة [illegible] وذكرنا [illegible] اليدين فلا دلالة على وجوب الترتيب [illegible] **واقول**
ان مسئلة وجوب الترتيب مما اختلف فيه علماء الامصار [illegible] الامامية [illegible]
من المتقدمين على الوجوب وابو حنيفة وجماعة على العدم قال فخر الدين الرازي في تفسير الآية المذكورة من سورة المائدة
من [illegible] اية [illegible] الترتيب [illegible] ابي حنيفة واصحابه فانهم قالوا ان [illegible]
عند القيام الى الصلوة [illegible] هذه الجملة شرط لجواز الصلوة فيكون [illegible] بغسل [illegible]
[illegible] لكن [illegible] الاية كانه تعالى قال فاغسلوا هذه الجملة عند القيام الى الصلوة من غير [illegible]
[illegible] تعالى ذكر الاعضاء الاربعة وعطف بعضها على بعض بحرف الواو والواو لا للجمع المطلق [illegible] ذهب اليه [illegible]
[illegible] قوله تعالى واتموا الحج والعمرة لله وقوله تعالى واسجدي واركعي وقوله تعالى [illegible]
قول القائل جاءني زيد وعمرو [illegible] عن [illegible] مطلقا فلا يفهم منه غيره واما من جانب الشافعي [illegible]

الاقدام

بغسل الوجه عند القيام الى الصلوة وكان القيام شرطا لغسل الوجه والاصل في الجزاء ان يكون متصلا بالشرط ولانه تعالى
ثم غسل اليدين في الذكر فوجب تقديمه في العمل وقال تعالى فاستقم كما امرت وايضا ان الفاء في قوله تعالى فاغسلوا للتعقيب
فيجب غسل الوجه عقيب القيام الى الصلوة وايضا انه عطف بعض الاعضاء على بعض بحرف الواو والواو للترتيب في اصل كذا
[illegible] قوله ان الصفا والمروة من شعائر الله فانه للترتيب فيه وهو قول الشافعي واحمد وابي ثور ومالك وهذه المسئلة [illegible]
[illegible] بن علي [illegible] السيف [illegible] العلوي الحسيني [illegible] ترجيح [illegible]
[illegible] وذلك [illegible] دلائل وجوب الترتيب على وجه يتضح منها بطلان دلائل القائلين بالعدم فنقول الدليل الاول [illegible]
[illegible] انشاء الله تعالى واما الثاني فتوجيهه ان بعض الاعضاء مقدم باللفظ في الاية الكريمة [illegible] على الترتيب [illegible]
فاستقم كما امرت [illegible] الاستقامة [illegible] سورة [illegible] فاستقم كما امرت واما الثالث فتوجيهه ان الظاهر
[illegible] العطف على غسل الوجه بعد دخول الفاء [illegible] داخلا على كل واحد من الاعضاء المذكورة [illegible] المجموع لان الظاهر
تقدم [illegible] على العطف فيقتضي [illegible] كل من المعطوفات [illegible] بلا مهلة [illegible] بالنسبة الى القيام للصلوة فتعين ان يكون
تعقيب كل من المعطوفات بالنسبة الى ما قبله فيكون الشرطية [illegible]
[illegible] فتقدير الاية اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا وجوهكم واذا غسلتم وجوهكم فاغسلوا ايديكم وهكذا [illegible]
[illegible] وبعبارة اخرى ان المتبادر من العطف على ما [illegible] ان يكون العطف [illegible] المعطوف عليه [illegible]
جاء زيد فاكرمه وجالسه وحادثه [illegible] غسل الوجه [illegible] الفاء التعقيبية مع العطف المذكور [illegible]
وجوب تعقيب غسل الوجه للقيام الى الصلوة من غير فصل شيء اخر بينهما [illegible] الدليل [illegible]
[illegible] تقديم [illegible] فيثبت الترتيب في الجميع لان القول [illegible] مع عدم الترتيب خلاف [illegible]
[illegible] واما ما ذكره الرازي من ادلة الحنفية فلا [illegible] واما الرابع فتوجيهه ان اصل الواو للترتيب وان [illegible]
[illegible] من شعائر الله مع قوله صلى الله عليه وآله [illegible] في القرآن الكريم [illegible]
[illegible] لان العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب كما تقرر في الاصول [illegible]
ترتيب [illegible] ان معناها الترتيب فيما يستحيل الجمع فيه [illegible] والثالث انها للترتيب [illegible]
[illegible] من النحاة والفقهاء [illegible] كتاب الهداية [illegible] الحنفية [illegible] من اهل اللغة على ان الواو [illegible]
[illegible] لم يذكر الرازي ان [illegible] يدل على الترتيب وذلك لان الله تعالى ذكر [illegible]
[illegible] وذلك التنبيه على الترتيب [illegible]
[illegible] ان يقال [illegible] ايديكم وارجلكم وامسحوا برؤسكم كما يقال رايت زيدا وعمرا [illegible] دخلت الحمام [illegible] رايت زيدا
[illegible] وقيل في [illegible] الحسن [illegible]
[illegible] غسل الرجلين [illegible] الشيعة الامامية [illegible]
[illegible] الترتيب [illegible]
[illegible]
من الاية [illegible] ما روي عن النبي صلى الله عليه وآله [illegible] الوضوء [illegible]
[illegible] بيانا للاية [illegible] قوله صلى الله عليه وآله وسلم بعد ذلك البيان هذا وضوء لا يقبل الله الصلوة
الا به [illegible] على وجوب الترتيب [illegible] هذا الدليل [illegible]
وضوء لا يقبل الله الصلوة الا به [illegible]
[illegible] على سبيل [illegible]

يلزم من نفيه الموالاة او ضدها او التياسر او ضده وان لم يرد بجميع اوصافه لا يدل على نفيه الترتيب انتهى كلامه واقول فيه نظر من
وجوه اما اولا فلان جعل هذا اشارة الى الوضوء بحسب الترتيب خلاف الظاهر المتبادر بل هو تحكم محض فيكون من جملة
واما ثانيا فلان الشيخين قد ذكروا ذلك في كتبهم بعبارة اخرى وهي انه صلى الله عليه وآله وسلم توضأ مرتبا وقال هذا وضوء لا يقبل
الله الصلوة الا به والظاهر ان مرادهم من ان الراوي الذي علم بالحواله صلى الله عليه وآله وسلم عن قرينة المقام ان الظاهر ان
الوضوء المرتب مما لم يتردد لدن انه او بعضه صلى الله عليه وآله وسلم لا يقبل الله صلوة احدكم حتى يضع الطهور مواضعه فيغسل وجهه
ثم يديه ثم يمسح راسه ثم يغسل رجليه وانما لم يستدلوا بهذا الحديث استدلالا على وجوب الترتيب لانه انما ثم بحث على المذهب لو ثم
حد الشيخ ولا لزم الزيادة على الكتاب بالسنة الغير المشهورة وهو لا يجوز عندهم وان جاز عند الشافعي واما ثالثا فلان ما ذكره من
استبعاد وجوب التقابل بوجوب احد الطرفين من الموالاة ونحوها وكذا الابتداء باليمين وضده ملخص من مالك والشافعي والحنفية
ولا مالكية بالقول بوجوب الابتداء باليمين هذا واورد العلامة الدواني في رسالته الموسومة بانموذج العلوم على هذا الجواب
بقوله لقائل ان يقال العلم بانا سر في هذا الوضوء لبيان الجواز وعدم وجوب التياسر معلوم من الروايات الصحيحة انه قد
روى انه صلى الله عليه وآله كان يحب التيامن في طهوره وتنعله وسائر احواله واقواله فان سياق الاحاديث الدالة على انه صلى الله
عليه وآله كان يحب التيامن في طهوره لا يدل على التعليل وايجاب بل استحبابه كما لا يخفى واقول على تقدير تسليم ان الدليل هنا يقتضي
بناء على هذا الدليل وجوب الترتيب بين اليدين وبين الرجلين لكن وجوبهما ساقط بالاتفاق منا ومنكم فيثبت المانع من
في حقهما وبقي المقتضي فيما سواهما بلا مانع واذا ثبت المقتضي وارتفع المانع ثبت الحكم فثبت وجوب الترتيب فيما عداهما من يرد
انتهى كلامه بعبارته وفيه كلام طويناه على غره امتحانا للاذهان وقد ظهر بما حررناه وقررناه بطلان جميع ما ذكره الناصب ههنا
سوى ما في كلامه من مناقضة اول كلامه لآخره فان ظاهر قوله بعد دليلنا انه دليل الشافعي وقد ذكر ان الشافعي يوجب
ما ذكره آخرا من ان الشافعي يستدل في بيان الآية بالسنة فتامل ولا تكن مرتابا قال المصنف رفع الله درجته العاشر ذهبت
الامامية الى انه لا يجوز المسح على الخفين الا في حال الضرورة وخالف في ذلك الفقهاء الاربعة وجوزوه وهو مخالف لنص الكتاب حيث قال وامسحوا
عطفا على الرؤوس فاوجب الصاق المسح بالرجلين والماسح على الخفين ليس بماسح على الرجلين انتهى وقال الناصب خفضه الله
يجوز المسح على الخفين عند الشافعي في السفر والحضر وكذا عند ابي حنيفة لان السنة المشهورة فيجوز بها الزيادة على الكتاب والسنة
ما روى مسلم والنسائي في صحيحيهما انه سئل علي بن ابي طالب عن المسح على الخفين فقال جعل رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ثلثة
ايام ولياليهن للمسافر ويوما وليلة للمقيم وروى البخاري ومسلم والنسائي والترمذي عن المغيرة بن شعبة انه توضأ مع رسول الله
صلى الله عليه وآله وسلم في سفر تبوك قال المغيرة فتبرز رسول الله صلى الله عليه وآله وذكر الحديث الى ان قال فاهويت لانزع خفيه فقال
دعهما فاني ادخلتهما طاهرتين فمسح عليهما وروى مسلم عن ابي بكرة عن رسول الله صلى الله عليه وآله انه رخص للمسافر ثلثة ايام ولياليهن
وللمقيم يوما وليلة اذا تطهر فلبس خفيه ان يمسح بهما وروى مسلم والنسائي عن صفوان بن عسال قال كان رسول الله صلى الله
عليه وآله وسلم يامرنا اذا كنا سفرا ان لا ننزع خفافنا ثلثة ايام ولياليهن الا من جنابة ولكن من غائط وبول ونوم وهذه السنن
نازلة منزلة المتواتر ثم نقول له ما الذي حمله على تجويز المسح على الخف عند الضرورة وهذا غاية الخصوص فان قال السنة تخصص
بان السنة يجوز الزيادة على النص في حال الضرورة فلو لا تجوز مطلقا او اذا كانت السنة مجوزة للزيادة فلا يكون مخالفة النص
واقول بعد تسليم مخصص ما جوزوه من الزيادة على الكتاب بالسنة المشهورة والخبر المشهور الذي في اصل الخلاف المذكور
عن تواترها وشهرتها كلام لان ما رواه عن مسلم والنسائي كذب صريح ارتكبوه لنصرة مذهبهم ثم لا يرضى باسناد الكذب
الى علي بن ابي طالب عليه السلام فانه مخالف لما روي عنه واهل بيته الطاهرين وذهب اليه الامامية من شيعتهم من اهل
البيت فقد روي عنه عليه السلام انه قال ما ابالي امسح على الخفين او على ظهر عير بالفلاة والعير بكسر العين المهملة وسكون الياء الحمار
الوحشي وروي عن ابنه الصادق عليه السلام انه قال اذا رد الله سبحانه كل اهاب الى موضعه ذهبت طهارة هؤلاء

والبقر والغنم وأغرب من ذلك أنهم أنفسهم يروون عن عائشة أنها قالت لأن تقطع رجلاي بالمواسي أحب إلي من أن أمسح على الخفين وروى عن
أبي هريرة مثله وما روي عن علي عليه السلام وكذا الكلام في حديث مغيرة بأنه مردود بما سبق من فسقه وبما روي أن عمر جمع أصحاب
النبي صلى الله عليه وآله وفيهم علي عليه السلام فقال ما تقولون في المسح على الخفين فقام المغيرة بن شعبة وقال رأيت رسول الله صلى الله
عليه وآله وسلم يمسح على الخفين فقال علي عليه السلام قبل المائدة أو بعدها فقال لا أدري فقال علي عليه السلام سبق الكتاب الخفين إنما
نزلت المائدة قبل أن يقبض أي النبي صلى الله عليه وآله وسلم بشهرين أو ثلاثة ونظير هذا ما نقل عن علي عليه السلام أيضا أنه قال لأبي
سعيد البدري حين روى ذلك عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم قبل نزول المائدة أو بعده فسكت أبو سعيد وهو مسلم بحضرته
فلا نسلم شهرتها عند جميع المسلمين وغاية الأمر شهرتها عند جماعة اتخذوها مذهبا لهم ولو سلم أنهم في مقام الاستدلال لاحتج
بمثل هذه الشهرة الغير حجة على الخصم ولا موجبا لنسخ الآية والزيادة عليها كما لا يخفى ومما ذكرنا اتضح سر أنه يقول الفقهاء
مما يجوز المسح على الخف عند الضرورة وهو مخالفة للنص أيضا فيه أن مدعى المصنف ما صرح به أن ما أفتى به الفقهاء الأربعة
من جواز المسح على الخف من غير ضرورة مخالف لنص الكتاب وما ذهب إليه هو وأصحابه من الإمامية من جواز المسح على الخف عند ضرورة
البرد والتقية ونحوهما مأخوذ من نص الكتاب أيضا وهو قوله تعالى يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر وقوله تعالى ولا تلقوا بأيديكم
إلى التهلكة ونحوهما من الآيات وما ذهب إليه أهل السنة من جواز المسح على الخفين من غير حال الضرورة أيضا مخالف لكلا النصين لعدم
الفرق ولما قوله فقد اعترف بأن السنة يجوز الزيادة على النص في حال الضرورة فليقل لا يجوز الزيادة على النص مطلقا فمع ما عرفت
من عدم لزوم اعتراف المصنف بما ذكره فيه اشتباه المجوز بالآمر لا يجري فيه فرق بين المطلق والمقيد بل بين الخرق والعدم ومع هذا
أمثل أن يقال إذا لم يجوز النص الاستمتاع من الحائض بما يقرب من الفرج فلو لم يجوز مطلقا وهو ما نهى عنه الحنيفة وهو
إنما المثبت به من أحاديث المخالفة لفتوى أهل البيت عليهم السلام غير معتبر عند الشيعة وأصحابه فكيف يصح أن يحتج عليهم بذلك ولم
يدل الآية صريحة المساندة على المطلوب **قال** المصنف رفع الله درجته **الحادي عشر** ذهبت الإمامية إلى وجوب الاستنجاء من البول
والغائط وقال أبو حنيفة إنه ليس بواجب وقد خالف المتواتر من الأخبار الدالة على أن النبي صلى الله عليه وآله فعله وداوم على فعله
ولم ينقل عنه تركه البتة بل إنه صلى أصلا ولا أحد من الصحابة سوى أنه اغتسل عن حدث البول والغائط مع تعطيلها انتهى **وقال**
الناصب خفضه الله أقول هذا من مفترياته فإنه أوجب الاستنجاء من كل خارج من أحد السبيلين فهو موافق للشافعي وأحمد في وجوبه
هذا انتهى **وأقول** بل إنكاره ذلك من قبيل تصدير ما اصطلح سفسطة لأبي حنيفة **مصراع** ولن يصلح العطار ما أفسد الدهر فقد ذكر
مؤلف الهداية في فقه الحنفية الاستنجاء سنة لأن النبي صلى الله عليه وآله وسلم واظب عليه وذكر محمد بن أحمد الطاهري السمرقندي الحنفي
في كتابه المسمى بمختار الفتاوى ما هو صريح فيما نقلنا حيث قال الفصل الحادي عشر في الاستنجاء مما يتعلق بالاستنجاء في اللغة هو
طلب النجاء من النجاسة وفي الشرع عبارة عن إزالة النجاسة عن عضو مخصوص بالماء أو بالتراب أو بما يقوم مقامه وهو سنة
عندنا وعند الشافعي فرض بناء على أن النجاسة القليلة عفو عندنا وعنده ليس بعفو انتهى **قال** المصنف رفع الله درجته
الثاني عشر ذهبت الإمامية إلى أن النوم ناقض للوضوء مطلقا وقال الشافعي إذا نام مضطجعا أو مستلقيا أو مستندا انتقض
وضوؤه وقال مالك والأوزاعي وأحمد وإسحاق إن كثر النوم نقض الوضوء وإن قل لم ينقض وقال أبو حنيفة لا وضوء من النوم إلا
من نام مضطجعا أو متوركا فأما من نام قائما أو راكعا أو ساجدا أو قاعدا مستويا كان في الصلاة أو غيرها فلا وضوء عليه وقد
خالفوا في ذلك نص الكتاب حيث قال إذا قمتم إلى الصلاة قال المفسرون من حدث النوم وأطلقوا انتهى **وقال** الناصب خفضه الله
مذهب الشافعي أن من نام انتقض الوضوء بالنوم وإن قل أو في الصلاة إلا الدوار ولا النعاس ولا النوم جنبيا ومتمكنا
مقعده في الأرض مستويا أو إن استند بحيث لو سل سقط والدليل على أن النوم متمكنا لا ينقض الوضوء ما روى مسلم في صحيح
عن أنس بن مالك أنه قال كان أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم ينتظرون العشاء فينامون حتى تخفق رؤوسهم ثم يصلون ولا يتوضؤون
ورواه مسلم والترمذي في صحيحهما عن ابن عباس رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وآله أنه قال إنما الوضوء على من نام مضطجعا

دو رکشتن رجعتر مراع
خفتن رحبانه انجواب
مراع

استرخت سست شود
مراد

[illegible]
مراد

فانه اذا اضطجع استرخت مفاصله هذه السنة المشهورة ومذهب ابي حنيفة ان من ناقضات الوضوء النوم مضطجعا او متكيا
او مستندا الى ما لو ازيل لسقط ولا ينقض الوضوء نوم غير ما ذكر وهو النوم قائما او قاعدا او راكعا او ساجدا الا ان يكون في
الترديد والسنة المشهورة قد دلت على ان ما سوى الترديد غير ناقض فما ذكر من لزوم مخالفة النص لاجماع المفسرين باطل
على ما لم تقف انتهى **واقول** قد مر بنا الاشارة الى ان المصنف بنى في هذا الكتاب على الزام الخصم بما اتفق الفريقان من الطرق
على حجيته من الآيات والاحاديث وغرضه ان يبين ان للامامية على اثبات مطالبهم ونفي مطالب مخالفيهم ادلة قوية
متفقا عليها بين اهل الاسلام دون ما يتمسك به مخالفوهم في المقامين وليس غرضه ان ما اتفق به مخالفوهم من فقهاء
اهل السنة لا دليل لهم عليه من احاديثهم وقياسهم واستحسانهم حتى يتوجه الجواب بذكر ما انفردوا بروايته من
الاحاديث الدالة على ذلك فما ذكره الناصب من الاحاديث المروية من طريق الجمهور المخالفة لفتوى اهل البيت عليهم السلام لا
يصلح للاحتجاج بها على المصنف واصحابه من الامامية فكيف يصح ان يقال في مقابلها ان النص والدليل ما رواه مسلم والبخاري وغيرهم
مع ما تقرر من اعتقاد المصنف واصحابه ان هؤلاء المحدثين من اهل السنة قد ضمنوا كتبهم موضوعات عهد الفرقة من بني امية لتمهيد
الشرع ومذهبهم واما العذر ... على النفس عن مضيق الاشياء والالتباس ويرشد اليه ما ذكرنا ما ذكره ابن حزم الظاهري
من اصحاب الحديث في هذه المسئلة من كتاب المحلى بعد اختيار ما ذهب اليه الامامية وتضعيف الاحاديث الواردة فيها ورد حجج
الاقوال حيث قال واما قول ابي حنيفة والشافعي ومالك واحمد فلا متعلق لمن ذهب الى شيء منها لا بقرآن ولا بسنة صحيحة ولا سقيمة
بعمل الصحابة ولا بقول صح عن احد من الصحابة ولا بقياس ولا باحتياط وهي اقوال مختلفة كما ترى ليس لاحد من مقلديهم ان يعترض على
الآخر الا وللخصوم ان يدعي لنفسه مثل ذلك وقد لاح ان كل ما شغبوا به من افعال الصحابة فلما ادعوا انهم ...
من الروايات انهم ناموا على الحال التي يسقط الوضوء عمن نام كذلك دون الحال التي يوجبون الوضوء على من نام كذلك فقط
الاقوال كلها الا قولنا والحمد لله رب العالمين انتهى واما قوله فما ذكر من لزوم مخالفة النص لاجماع المفسرين باطل على ما لم
فيه ان ما لم ... انه ليس سوى ذكره الاحاديث الموضوعة وعلى تقدير كونها نصوصا فيما ذهب اليه هؤلاء الفقهاء فلا
يقبل المصنف ان الفقهاء المذكورين خالفوا مطلق النص الشامل للقرآن والحديث بل خالفوا نص القرآن مع ما اجمع عليه
المفسرون وكونهم موافقين لنص الحديث لا يستلزم كونهم موافقين لنص القرآن ايضا حتى يلزم بطلان ما ذكره **قال**
المصنف رفع الله درجته **الثالث عشر** ذهبت الامامية الى ان الرجل اذا انزل بعد الغسل وجب عليه الغسل سواء كان قبل
البول او بعده وقال مالك لا غسل عليه وقال ابو حنيفة ان كان قبل البول فعليه الغسل وان كان بعده فلا غسل عليه وقد خالفوا في
ذلك نص القرآن حيث قال وان كنتم جنبا فاطهروا وخالفوا المتواتر من قوله عليه السلام انما الماء من الماء **وقال**
الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان الانزال بعد الغسل يوجب الغسل لقوله صلى الله عليه وآله انما الماء من الماء ولا
فرق بين ان يكون الماء قبل الغسل او بعده وعند ابي حنيفة ان اغتسل قبل ان يبول ثم خرج بقية المني يجب غسل ثان لان
المني اذا اختلط بالبول صار من البول فاذا خرج فهو في حكم البول فلا يجب الغسل عنده بخلاف ما لو بال ثم خرج فلا يجب
المني غير مختلط بالبول لم يأخذ حكمه وعند محمد وابي يوسف انه يجب غسل ثان سواء خرج قبل البول او بعده ومذهب
مالك فربما يكون لعدم الاعتداد بالمني بعد الغسل لانه يقول بعدم وجوب الغسل عند ... فلا يكون قولهم مخالف النص
لانهم لم يسلموا ان الخارج بعد الغسل يوجب الجنابة لانهم يسلمون الجنابة ويقولون بعدم وجوب الغسل حتى يلزم مخالفة النص
وهكذا الجواب من الحديث انتهى **واقول** ما ذكره في الاعتذار عن قبح فتوى ابي حنيفة من ان المني اذا خرج مختلطا
صار عنده من البول فاذا خرج فهو في حكم البول يتوجه عليه انا ننقل الكلام والملام الى هذا العذر الذي هو اشد من الذنب
فلذلك من قبل من عند نفسه بذلك قوله وبولهم سواء واي دليل دل على ان اختلاط البول بالمني يوجب صيرورة المني بولا ومع
ذلك لزم ان لا يجب الغسل على المرأة اذا ... نزول بولها انزالها من موضعهما واختلاطا عند الخروج ولم يقل ابو حنيفة به

ثم اذا اختلط المذي والبول بقدح من ماء صار نجسا مع ان الظاهر انه لو كلف ابو حنيفة بشربه من ذلك لامتنع عنه ويلزم
ايضا انه لو اختلط الحشيش المسكر بالسكر يصير مسكرا لاسكار الجزء فذلك من اللوازم الفاسدة الخارجة عن الفطرة وعن العادات
ما يفهم من كلامه من اختصاص ما يخرج من بقية المني بالبول قبل البول ثم انحصر القسم الاخر وان هذا انما يتصور اذا كانت تلك
البقية على المثانة وليس كذلك كما لا يخفى سيما في المرأة لان مخرج بولها وشبهها متباعدان غير متلاصقين كما صرحوا به
ثم ذلك الاستعداد بعدم الاستعداد ما قال بالمني بعد الغسل لانه ان كان عدم الاستعداد بذلك الخلط المسبوق من الاختلاط فقد مر فساده
كل الغير وليتبين حتى ينظر فيه فساد هذا وقال ابن حزم ردا عليهما ايضا بعد ذكر الآية والسنن الواردة في ذلك ان هذا
خلاف القرآن والسنن الثابتة والقياس لتخليطهم للقياس فان الغائط والبول لا خرج موجبه للوضوء ولا يختلفون
في انها كيف ما خرج فالغسل فيه فكذلك الواجب ان يكون المني كذلك فلا بالقرآن اخذوا ولا بالسنن عملوا ولا بالقياس اطردوا
انتهى واما ثانيا فلانهم لو سلموا ان الخارج بعد الغسل يوجب الجنابة لم نقول منع راجع الى طلب الدليل على ان المني الخارج بعد
الغسل يوجب الجنابة وقد تم الدليل على ذلك من القرآن والحديث وشهادة العرف فلا وجه للمنع المذكور ولو فرض صحته
فهذا المنع من البين ان مجرد منع دعوى الخصم وقيام احتمال خلافها لا يكفي في اثبات شرعية ذلك الاحتمال والحكم بحجيته
فيتم ما ذهب اليه ابو حنيفة ومالك فهذه المسئلة حكم بغير دليل كما لا يخفى قال المصنف رفع الله درجته الرابع
عشر ذهبت الامامية الى انه اذا انزل المني من غير شهوة وجب عليه الغسل وقال ابو حنيفة لا يجب وقد خالف فذلك نص
الكتاب والسنة وقد تقدم ما انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان موجبات الغسل خروج المني من المعتاد
وغيره وخواص المني عنده رائحة الطلع والعجين رطبا او بياض بيض يابسا والتدفق بدفعات والتلذذ بالخروج وانكسار الشهوة
عقيب خروجه ولا يشترط اجتماع الكل عنده بل واحدة تكفي ومذهب ابي حنيفة ان من موجبات الغسل انزال المني ذي دفق وشهوة
عند الانفصال حتى لو انزل بلا شهوة لا يجب الغسل عنده فالخلاف في بيان حقيقة المني فعند الشافعي هي من علامات المني وله
علامات غير ما يحصل للمني بها من غير الشهوة وعند ابي حنيفة ان الشهوة من خواصه لا يتحقق وجود المني بدونها فكلاهما متفقان
ان خروج المني يوجب الغسل والخلاف في حقيقة المني فاين مخالفة النص انتهى واقول ما ذهب اليه ابو حنيفة في حقيقة المني
باطل حقيقة لما ظهر ان حقيقة المني هو الماء الذي يكون منه الولد والشهوة من عوارضه التي ربما ينفك عنه لضعف
او مرض فلا وجه لبناء الحكم المذكور على ما ذكره ايضا كيف يحمل ما ذهب اليه ابو حنيفة على ذلك مع انه قد نقل عنه ابن حزم انه قال
من خرج منه المني لعلة او ضرب على الاليتين فخرج منه المني فعليه الوضوء ولا غسل عليه انتهى فان هذه العبارة صريحة في انه لا ينفي
حقيقة المني عما يكون بغير شهوة ثم قال ابن حزم موافقا للمصنف ان ما ذهب اليه ابو حنيفة خلاف القرآن والسنن الثابتة والقياس
وما نعلم احدا من السلف الا عن سعيد بن جبير وحده فانه ذكر عنه انه قال لا غسل الا من شهوة انتهى وقال المصنف رفع الله
درجته الخامس عشر ذهبت الامامية الى انه لا عبرة بوضوء الكافر ولا غسله حال الكفر وقال ابو حنيفة انهما معتبران وقد
خالف بذلك نص الكتاب والسنة حيث قال الله تعالى وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين وهو لا يتحقق في حق
الكافر وقال عليه السلام انما الاعمال بالنيات وهي لا يتحقق في حق الكافر انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول شرط صحة العبا
دات والجزاء بها كلها الاسلام واما وضوء الكافر وغسله فلا يجزيه من حيث العبادة وقد يوصف الكافر بالغسل لا للعبادة بل ليتوقف
تعبد الغير به كغسل كافرة لمسلم وغسل الكافر اذا اراد الدخول في الاسلام فانه يتوقف عليه عبادة مسلم وهو عين ذلك الكافر بعد
اسلامه ولو قال ابو حنيفة باعتبار غسل الكافر يكون بهذا الوجه لا بوجه التعبد والاجزاء فلا مخالفة للنص انتهى واقول
ما ذكره من توجيه كلام ابي حنيفة توجيه من غير رضا منه لان ابا حنيفة صرح بما انهم النص من كلامه على ما نص عليه صاحب الهداية
فقال واجاز وضوء الكافر بلا نية حتى ان توضأ بلا نية واسلم جاز صلوته بهذا الوضوء وعند الشافعي لم يجز
صاحب النهاية وشارحه لا انصاري الشافعي فان الوضوء سنة لا اولية للنية الشخص المسلم فلا يصح وضوء كافر

خلافاً للشافعي اذ كان الغرض الوضوء بنية المسلم فلا يصح وضوء كافر اصلياً كان او مرتداً لانه عبادة مفتقرة الى النية ومن لا يصح من الكافر
فلو توضأ او اغتسل او تيمم ثم اسلم او رجع اليه لا يعتد به ويجب الاعادة خلافاً لابي حنيفة فانه يجوز ويصح وضوء الكافر الاصلي والمرتد
واذا اسلم او رجع الى الاسلام جاز ان يصلي به انتهى قال المصنف رفع الله درجته السادس عشر ذهبت الامامية الى انه لا يجوز التيمم
الا بالتراب ولا يجوز بالمعادن ولا بالكحل والملح والثلج وقال ابو حنيفة يجوز بجميع ذلك وبه قال مالك وخالف نص
القرآن حيث قال فتيمموا صعيداً طيباً والصعيد التراب الصاعد على وجه الارض انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول
مذهب الشافعي ان شرط التيمم به ان يكون تراباً طاهراً له غبار ولا يجوز بالنورة وسائر المعادن لان اصل الصعيد هو
التراب ومذهب ابي حنيفة ان المتيمم به يكون طاهراً من جنس الارض كالتراب والرمل والحجر وكذا عند محمد وعند ابي يوسف لا يجوز
الا بالتراب والرمل لان الصعيد يشمل كل ما يكون من جنس الارض لان اصل الصعيد هو الارض والنورة وسائر المعادن من
جنس الارض فالنزاع في تفسير الصعيد فلا مخالفة للنص انتهى واقول حيث اعترف الناصب بان الصعيد هو الارض يرد
المنع في اطلاق الصعيد على امثال النورة والمعادن لانا نقول ماذا يريد من كون النورة والزرنيخ وسائر المعادن من جنس
الارض ان اراد صدق اسم جنس الارض اي الجنس المطلق عليها بان يكون اضافة الجنس الى الارض وكلامه لامية فهو
مسلم لكن يستلزم ان يكون الاشجار والاثمار وسائر المأكولات والحيوانات ايضاً ارضاً وفساده ظاهر وان اراد صدق
جنس هو الارض عليها بان يكون الاضافة بيانية فهو ممنوع لان الكحل والزرنيخ والنورة مثلاً لا يسمى ارضاً كما لا يسمى
كالذهب والفضة والحديد ارضاً الا ترى انه لا يقال من عنده شيء من الكحل او الزرنيخ عنده قطعة من الارض فعلم انه لا يصدق
عليه اسم الارض فلا يصح ارادتها من الصعيد المذكور في الآية فيكون ارادتها مخالفة لما هو مدلول النص كما لا يخفى قال
المصنف رفع الله درجته السابع عشر ذهبت الامامية الى انه اذا اخل بشيء مما يجب مسحه في التيمم بطل تيممه عمداً كان او
سهواً وقال ابو حنيفة ان ترك اقل من الدرهم لم يجب شيء وخالف في ذلك الكتاب حيث قال فامسحوا بوجوهكم وايديكم
منه انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول هذا افتراء على ابي حنيفة فان شارح الوقاية صرح ببيان الفتوى على
الاستيعاب حتى لو بقي شيء قليل لا يجزيه انتهى واقول يتوجه عليه ان ما صرح به شارح الوقاية لا يدفع الطعن عن ابي حنيفة
مراد شارح الوقاية بتلك العبارة ان ما تقرر من الفتوى في ذلك بين المتأخرين منهم هو هذا وهذا لا ينافي ان يكون ابو حنيفة
قائلاً بخلافه كما لا يخفى على من تتبع فقه الحنفية ويعلم انهم ربما يعدلون عما افتى به ابو حنيفة ويعزمون عن نصرته الى ما افتى به ابو يوسف
او محمد بن الحسن او هما جميعاً وقد يعكس ويعزمون عن نصرتهما نعم لو انكر هذا الناصب الذي اوقع نفسه في نصب الذب عن ابي حنيفة
لكان نافعاً له ولم يقل فليس بل قال الفاضل الاسفرايني في حاشيته لشرح الوقاية ان ما في المحيط من فقه الحنفية يدل على انه
جعل الفتوى على عدم الاستيعاب حيث ذكر فيه انه قال شمس الائمة الحلواني انه ينبغي ان يحفظ لكثرة البلوى على
انه يكون مسح اكثر الذراعين انتهى قال المصنف رفع الله درجته الثامن عشر ذهبت الامامية الى ان طلب الماء
وقال ابو حنيفة انه لا يجب وقد خالف في ذلك نص الكتاب حيث قال الله تعالى اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا الى قوله فلم
تجدوا ماء فتيمموا اشترط فيه عدم وجدان الماء وانما يتحقق مع الطلب في الفقدان انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول
مذهب الشافعي ان الذي يريد التيمم ان تيقن ان لا ماء هناك تيمم بلا طلب وان جوز وجوده قريباً او بعيداً وجب الطلب
لان الطلب انما يكون للمتردد في الحصول فاذا جزم بالفقدان فالطلب عبث وصدق على المتيقن بعدم الماء انه لم يجد
فله التيمم ولا يتوقف تحقق الفقدان على الطلب لامكان تحققه عنده بلا طلب وفي مذهب ابي حنيفة انه لا يجب عليه الطلب من
في الهداية وفي المبسوط ان كان لو طلب منه وصل اليه لان الماء مبذول عادة والمفتى به عند ابي حنيفة وجوب الطلب
والمنع من الجواز بعدم الطلب فانه عنده في حكم المفقود ولا يرى مخالفة النص لانه يصدق عليه انه غير واجد الماء
واقول انما جعله هنا مقابلاً لا مضاداً لمذهب الامامية بقوله وقال ابو حنيفة انه لا يجب

ورد على القايل به اعتراض اسلاد ونقيض السالبة الكلية هو الموجبة الجزئية فمراد المصنف ان مذهب الامامية الى ان طلب الماء واجب على المتيمم

انه يجب عليه ذلك في الجملة فلا يتوجه عليه ما لم يكن الكلام الناصب في تحرير مذهب الشافعي من ان ابا اسحق الشيرازي ذهب الى ان طلب الماء واجب لانه

على الصلاة اذ على تقدير تيقن فقد الماء لا يجب الطلب على ان قول الناصب ان الطلب انما يكون للمتردد في الحصول يدفع هذا الايراد ايضا فاراده

دانم وانما ذكره في تحرير مذهب ابي حنيفة واحد اصحابه بان المقيم يجب عنده وجوب الطلب فمردود بان القول بان المقيم يجب عنده ذلك

كما انما الاصل المعتمد عندهم وانما نقل ذلك لما تفرد من المجتهدين فيما ذهب على ان ما نقله عن الهداية من ان مذهب ابي حنيفة انه لا يجب عليه

الطلب من الوثوق باين عن ذلك ابا اثبتنا كما لا يخفى وايضا الكلام في ان ابا حنيفة لا يوجب طلب الماء مطلقا كما ذكرناه ومنع بعض اصحاب

تبليغ ايضا وما نقل هذا المصنف المعتمد من الهداية والمبسوطة فمن الحرز خلص من ذلك فغايته ما يلزم من كلام المبسوط

ان يكون المقيم في ذلك الحرف يجب الطلب لا في غيره من الجزئيات فبقي ايراد المصنف قدس سره على الباقي كما لا يخفى **قال** المصنف

رفع الله درجته **التاسع عشر** ذهبت الامامية الى ان المتيمم اذا حيل بينه وبين الماء بان يكون في بئر ولا آلة معه او حيل بينه وبينه

فانه يصلي بالتيمم ولا اعادة عليه وقال الشافعي يعيد وهو احدى الروايتين عن ابي حنيفة والاخرى انه يصبر ولا يتيمم ولا يصلي وقد خالف

في ذلك نص القرآن حيث قال فلم تجدوا ماء فتيمموا واذا فعل المامور به خرج عن العهدة انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول

مذهب الشافعي انه اذا صلى المسافر بالتيمم لعدم الماء ولفقد الدلو والرشا او لغيرهما من الاسباب المجوزة لم يقض الا شدة البرد وتيمم

المقيم لا للمرض فقد فرق الشافعي ههنا بين المسافر والمقيم لان فقد الماء هو الغالب عند المسافر ووجوده نادر عند المقيم فلو حال المسافر

حيل بينه وبين الماء والغالب على حاله الفقدان فكانه غير واجد فلم يجب عليه القضاء بخلاف المقيم فان الغالب على حاله الوجود فالحيلولة

بينه وبين الماء لم يصير في حكم غير الواجد فيجب عليه القضاء فالنزاع في ان المقيم هل يقال له انه واجد في صورة الحيلولة فيجب عليه

القضاء او ليس هذا من ذلك وهذا الرجل لا يفهم معنى مخالفة النص انتهى **واقول** لا يخفى ان الآية عامة متناولة للمسافر

والمقيم والفرق بينهما في ذلك كما نسبه الناصب الى الشافعي مخالف للآية فيكون فاسدا وما نقله من القول بان الغالب على حال المسافر

الفقدان فكانه غير واجد للماء وان الغالب في المقيم عكس ذلك لان الغرض وقوع الحيلولة بين المكلف والماء ومن الظاهر ان ما

ذكره من غلبة وجدان الماء للمقيم لا يمنع ان يتحقق في حقه في صورة الحيلولة وعدم وجدان الماء انه غير واجد للماء لا يجدم

فكانه الدال على التشكيك في تقرير الحكم الشرعي دليل على انه مشكك ومع هذا الاصل ان يقال ان الغالب على حال المسافر

ومع ذلك كان المقيم مكلف فلا يجب عليه ما يجب على المكلفين وان ما ذكره في الكلام من مخالفة النص يقوله بمخالفة النص

بان غير الواجد يجب عليه القضاء فقيل ان مال ان يوم الا ان المفروض الحيلولة وعدم وجدان الماء فلذا قال الشافعي في

هذه الصورة انه يعيد كان معناه ان غير الواجد يجب عليه القضاء **قال** المصنف رفع الله درجته **العشرون** ذهبت

الامامية الى ان فاقد الماء والتراب اذا وجد ثوبا او لبدا وسرجا وعليهما تراب نفضه وتيمم به ولو لم يجد الا الوحل وضع عليه يديه

ثم فركه وتيمم به وقال ابو حنيفة يحرم عليه الصلوة وقد خالف القرآن حيث قال فلم تجدوا ماء فتيمموا وهذا واجد الصعيد انتهى

وقال الناصب خفضه الله اقول قد ذكرنا ان مراد الشافعي من التراب ما يكون باقيا اذا غبار فالثوب واللبد اذا كان فيهما التراب بحيث

لو ضرب اليد عليهما ارتفع الغبار ومتحقق نقل التراب جاز التيمم به الا فلا والوحل اذا لم يرتفع منه الغبار لا يجوز التيمم به لانه تعالى قال فامسحوا

بوجوهكم وايديكم منه فلا بد ان يكون من الارض وهذا لا يتحقق الا في الصعيد الذي يرتفع منه الغبار فصاحب الوحل يضع

اليد بالثوب الذي لا يرتفع منه غبار لا يتيمم ذخفه انه واجد للصعيد الذي امر الله التيمم به والمسح منه كما يعلم سببه من ان

فلا بد ان يكون شيء من الممسوح منه منقولا الى الماسح فلا مخالفة للنص انتهى **واقول** اخترض المسئلة كما قرره المصنف انما

وضع الوحل على اليد وفركه ليصير يابسا ولا ريبة ان هذه الصورة نقل شيء من الممسوح الى الماسح فالعدول عن ذلك ليس الا

مخالفة النص كما قال المصنف قدس سره وسوق الكلفة الناصب من التطويل لغو الاطائل تحته **قال** المصنف رفع الله درجته **الحادي

والعشرون** ذهبت الامامية الى ان الكلب نجس العين وكذا الخنزير والسور والعقاب منه وقال مالك الجميع طاهر ومخالفه في ذلك السنة المتواترة

حتى انه عليه الصلوة والسلام امتنع من دخول بيت فيه كلب انتهى وقال الناصب خفضه الله قد روى البخاري في صحيحه ان
الكلاب في زمن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم كانت تقبل في المسجد وتدبر فاستدل مالك على طهارة الكلب بهذا اذ لو كان
نجسا لكان يمنع من دخول المسجد فلا نعلم في قوله السنة المتواترة انتهى واقول يتوجه عليه اولا ان رواية البخاري بعد تسليمها
لا يدل على طهارة الكلب فانها يدل على وثبت اقبال الكلاب وادبارها طيبة في المسجد او في المسجد طلبا للظهور ان بعض الحمل ذكر
بابها لا ينجس نجاسته الخبر الا اذا كان العين والغير رطبا ولا اشعار في الحديث الى شيء من ذلك كما لا يخفى وثانيا ان ما ادعاه من
السنة الواردة على نجاسة الكلب متواترة فاستدلال مالك على خلاف مقتضى تلك السنة المتواترة بسنة اخرى غير متواترة
لا يدفع سوء مخالفته للسنة المتواترة بل الذي يدفع ذلك منع كون تلك السنة متواترة والظاهر انه لم يكن الناصب يحتمل معرفة
قال المصنف رفع الله درجته الثاني عشر ذهب الامامية الى ان الماء الكثير لا ينجس الا بالتغيير وعنوا بالكثير ما يبلغ
وهو الف ومائتا رطل بالعراقي وقال ابو حنيفة حد الكثير ما لا يتحرك احد طرفيه بتحريك الطرف الآخر وقد خالف في ذلك مقتضى
الشرع وهو كون الاحكام منوطة بامور مضبوطة معروفة متعاهدة والحركة قابلة للشدة والضعف فلا يجوز اسناد الاحكام من الطهارة
والنجاسة اليها لعدم انضباطها ويلزم منه تكليف ما لا يطاق اذ معرفة ما ينجس مما لا ينجس غير ممكن بالتخلل الحركة المتفاوتة وتدل
على ان يكون الماء الواحد ينجس ولا يقبل التنجيس باختلاف صغره وهو معلوم البطلان انتهى وقال الناصب خفضه الله
حد الكثير عند الشافعي ان يبلغ الماء قلتين وهما خمسمائة رطل تقريبا بالعراقي وعند ابي حنيفة حد الكثير اذا كان عشرا في
عشر اذرع والمعتبر فيه بالعرف فحكم هذا حكم الماء الجاري هذا هو المذهب وهذا منضبط معلوم لا شك فيه وما ذكر من
تحرك احد طرفيه بحركة الآخر فليس من مذهبه لكن ذكره بعض اصحابه بحث اعترض عليه بان التقدير بعشر في عشر لا يرجع الى
شرعي يعتمد عليه فقال اصل المسئلة ان الغدير العظيم الذي لا يتحرك احد طرفيه بتحريك الطرف الآخر اذا وقعت نجاسة في احد جوانبه
جاز الوضوء من الجانب الآخر ثم قدر هذا بعشر في عشر وانما قدر به بناء على قوله عليه السلام من حفر بئرا فله حولها اربعون ذراعا
فيكون له من جوانبها من كل جانب عشرة فهذا اصل العشرة ثم ما ذكر من عدم تعين الحركة فله ان يعينها بالعادة في الوضوء واخذه ما
انتهى اقول يتوجه عليه اولا ان قوله اصل المسئلة ان الغدير الخ يدل دلالة ظاهرة على ان هذا اصل ما قرره ابو حنيفة في
المسئلة والتقدير بعشر في عشر وتوليده قوله ثم قدر بعشر في عشر الخ وانه يشعر بان التقدير بهذا امر حدث بعده من بعض علماء
مذهب ابي حنيفة وقد صرح بذلك صاحب النهاية في شرح الهداية حيث قال ان التقدير بعشر في عشر وبثمان في ثمان وبخمسة عشر في
خمسة عشر وترجيح الاول اخذا من حريم البئر غير منقول عن الائمة الثلاثة انتهى وقد صرح في موضع آخر من هذا المقام بان التقدير بعشر
في عشر وشبهه تحكم لم يعتبره سليمان الجوزجاني وان كنت في ريب من ذلك فعليك بالنهاية والكفاية والعناية من
شروح الهداية وثانيا ان ما ذكره من توجيه تقديرهم بعشر في عشر من بنائهم ذلك بقوله صلى الله عليه وآله من حفر بئرا فله
اربعون ذراعا الخ مهدوم الاساس من اصله كما لا يخفى لان الحديث المذكور صريح في انما اريد منه التوسعة في مكان حريم يحتاج
البئر لاخذ الماء منها لا ما زعمه الحنفية على ما صرح به شارح الوقاية من انه اذا اراد الآخر ان يحفر في حريمه بئرا يمنع منه لانه يجذب
ماء البئر اليها وينقص الماء في البئر الاولى وان اراد ان يحفر بالوعة يمنع ايضا لسراية النجاسة الى البئر الاولى وينقص ماءها الى ان يبلغ
الحريم وهو عشر في عشر انتهى ويؤيد ارادة ما ذكرنا ما ذكره صاحب الصحاح في معنى الحريم حيث قال حريم البئر وغيره ما هو من حقوقها
ومرافقها انتهى وحينئذ لا يتم استدلالهم بالحديث كما لا يخفى وايضا انما ينقص ماء البئر الاولى اذا حفرت الثانية تحتها
لا اذا بنى على ما تقرر في الحكمة ودل عليه الاحاديث ايضا من ان مجاري العيون من جهة الشمال والآفاق وايضا انما يعقل
بين البالوعة اذا كان قرارها اعلى من بئر الماء وساواها اما اذا كان بئر الماء على قرارها فلا يتحقق السراية فلا يتوجه المنع
كذلك في الفتاوى وغيرها من كتب الحنفية انه اذا كان بين البئر والبالوعة ذراع واحد ولا يوجد اثر البالوعة في البئر لا بأس
ولما ثبتنا انه ثم ما ذكره شارح الوقاية فيما بعد من ان الحريم هو ان الحريم اربعون ذراعا من كل جانب

لو لم الارض اضعاف قوام الماء فقياسه مطلقا في مقدار عدم السراية تخمين سقيم كما لا يخفى والماء اعتبار قلة لو سلم ما ابهم في
عليه السلام فانما يدل على الطهارة فما زاد على العشر لا ان تحديده ان العشر حريم البئر فيمنع الغير عن التصرف فيه وهذا يقتضي ان
يكون الداخل في العشر قابلا للتنجيس الا ان يقال ان الحنفية توسعوا في ذلك وفيما فيه من احتمالات خماسيا واثار ادلة نقلية
العقلية وشهادة جمع كثير من الحنفية ان مناط الحكم بالتطهير وعدمه هو مبلغ الماء وانه لا يختلف حكمه باختلاف الزمان
والمكان فلا مدخل لخصوصية شكل العشر ولا لغيره من المثلث والمخمس والمسدس في الحكم لطهورية الماء وصدمه على ان تقدير
العشر في عشر ليس متفق عليه بينهم ايضا وانما هو مما احدثه ابو سليمان الجوزجاني كما مر وتبعه فيه بعض متأخري الحنفية
كما ذكر صاحب الكفاية واما غيرهم من المتقدمين والمتاخرين فقد نقل الفقهاء في شرح مختصر الوقاية [illegible]
فقيل خمسة عشر في خمسة عشر وقيل اثنى عشر في اثنى عشر وقيل ثمان في ثمان ومثله عن محمد كذا في شرح الطحاوي وعن
عن ابي يوسف وقيل سبعا في سبع كما في الزاهدي ومثله عن محمد كما في النظم انتهى ثم اختلفوا في الذراع بما يطول ذكره فمن يرجح
الترجيح القول بالعشر في العشر مع ما فيه من الاختلال والاختلاف حتى جعلوا مذهبا معتبرا بينهم كما ذكره الناصب [illegible] قوله
ثم ما ذكر من عدم تعيين الحركة فلان تعيينها بالمعتاد في الوضوء واخذ الماء مدخول بان تكلف هذا التعيين لا يسلم فتوى
ابي حنيفة تعبدو فايده تسبيبه ما يستند من قبيل ما قيل في النظم الفارسي مصرع [illegible]
فليضحكوا قليلا وليبكوا كثيرا قال المصنف رفع الله درجته الثالث والعشرون ذهب الامامية الى امتناع التحري في الاناءين
اذا كان احدهما نجسا واشتبه بصاحبه بل يجب اجتنابهما معا وكذا في الثوبين اذا كان احدهما نجسا بل يصلي في كل واحد
على الانفراد سواء كان عدد الطاهر من الاواني اكثر او لا وقال ابو حنيفة يجوز التحري في الثوبين مطلقا وفي الاواني اذا كان عدد
الطاهر اكثر وجوز الشافعي التحري في الاواني مطلقا وفي الثياب وخالفا المعقول في ذلك لان العقل قاض بامتناع ترجيح
احد المتساويين بغير مرجح والضرورة تشاهد بذلك وعلى هذه القاعدة يبتني اكثر القواعد الاسلامية والتحري ترجيح احد
المتساويين من غير مرجح فيكون باطلا ومن العجائب ان الشافعية اطبقوا الا من شذ على التخيير بين استعمال الطاهر بيقين لو
كان معه وبين التحري في الاناءين المشتبهين ولم يوجبوا استعمال المتيقن الطاهر وان الشافعي جوز التحري بين الاناء الطاهر و
المضاف ولم يوجبوا استعمال كل واحد منهم انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه اذا اشتبه ماء طاهر بماء
نجس وثوب طاهر بثوب نجس لم يجز اخذ احد المشتبهين واستعماله بلا اجتهاد ويشترط في الاجتهاد ان يكون الاصل فيه [illegible]
كالاواني والثياب وايضا يشترط في الاجتهاد ان يتأيد بالاستصحاب مطلقا او الطهارة فلو اشتبه ماء ببول او ماء ورد لم يجتهد
وتيمم وفي الماء وماء الورد يتوضأ بكل مرة ويشترط ايضا ان يظهر علامة تغلب على الظن طهارته او نجاسته مثلا كنقصان الماء
او حركته او ابتلال طرف الاناء او قرب اثر قدم الكلب فان لم يظهر اراقهما او احدهما في الآخر وتيمم وهذا مذهب الشافعي وما ذكر انه
يرد بمخالفة المعقول فغير معقول لان ترجيح احد الطرفين او الثوبين بالاجتهاد والعلم الحاصل بعد ظهور العلامات الحاصلة من
الاجتهاد هو المرجح واما تعريف التحري فانه ترجيح احد المتساويين بلا مرجح فما سمعنا انه يخفى عليه فان التحري هو الاجتهاد
والاجتهاد بذل المجهود لنيل المقصود والمجتهد ما لم يترجح عنده الحكم لم يعمل به فكيف يكون التحري ترجيحا بلا مرجح واما ما
ذكر من اطباق الشافعية على التخيير بين استعمال الطاهر بيقين وبين التحري في الاناءين المشتبهين فانه من باب [illegible] لانه
يحكم بوجوب العمل بعد الاجتهاد بما يغلب على الظن ترجيحه فما الفرق بينه وبين الطاهر بيقين في وجوب العمل بايهما شاء واما
ما ذكر ان الشافعي جوز التحري بين الاناء الطاهر والمضاف ولم يوجب استعمال كل واحد منهما فهو يريد بالمضاف ان [illegible]
المتغير [illegible] فقد ذكرنا ان مذهبه مثل ماء الورد والتوضي بكل واحد مرة انتهى واقول انما حكم المصنف بامتناع التحري
في الاناءين الذين كان احدهما نجسا اذا اشتبه احدهما بالآخر ونسب الى الشافعي انه قال يجوز التحري فيهما وما ذكره الناصب
في توجيه ذلك التجويز من حصول العلم بطهارة احدهما على التعيين بعلامة تغلب على الظن طهارته او نجاسته يستلزم الجمع

تحرّاه تعمّده وطلب ما هو احرى بالاستعمال ق

الاناءين المشتبهين

المتفقين والمزوج من باب الاشتباه كما لا يشتبه على العاقل وبعد المخطوات مراد المص بامتناع التحري الامتناع العقلي الدائم من الجمع
النقيضين والعدم الحمل بدل الامتناع الحرمة واقام القرينة على ذلك بقوله وخالف المعقول الخ وقوله والمزدوجة شاهد بذلك
والظاهر انهم انما ارتكبوا هذه المناقض في تحرير المسئلة بعد ما بعثه تشنيع الامامية عليهم وارادة التخلص عنه بكثير من
قبيل الفرار من المطر الى الميزاب كما لا يخفى ويشير الى ما ذكرنا ابو اسحق بعض الوجوه التي ذكرها النووي في اول باب الاجتهاد من كتاب
الروضة حيث قال اذا اشتبه طاهر ونجس فثلثة اوجه الصحيح انه لا يجوز استعمال احدهما الا بالاجتهاد وظهور علامة تغلب على ظن
طهارته والثاني يكون ظن الطهارة بلا علامة والثالث يستعمل احدهما بلا اجتهاد ولا ظن وسواء علم نجاسته
بتيقن او ظنهما بالخبر من تقبل روايته من حر او عبد او امرأة وفي الصبي المميز وجهان انتهى والوجه الاخير هو ما شنع عليه
الناظر في كلامه والوجهين الاخيرين لا يخفى ما فيهما من القباحة واما ما ذكره من ان معرفة التحري بالترجيح لمرجح
بلا مرجح الخ فمردود بان المص لم يرد تعريف التحري الحقيقي بذلك بل اراد ان التحري اللازم مما جوزه الشافعي وابو حنيفة في الصورة المذكورة
يكون بهذا المعنى ولو كان مراده ان هذا معنى التحري حقيقة لما قيد استدعى سابقا بما اذا كان احد الانائين نجسا واشتبه
ولكان يحكم بانه مطلقا مردود وان الترجيح بلا مرجح لا يفيد بطلانه بحال دون حال فليتحمل تقليد كثير واما ما ذكره
في دفع التعجب من عدم الفرق بين الطاهر بيقين وغيره في وجوب العمل بايهما شاء فغير مسلم وهل هذا الا كما يجب التيمم عند فقد
الماء ولو سلم استوائهما في وجوب العمل فمراد المص الفرق بين الصورتين في كون احدهما يقينية قطعية والاخرى ظنية
بعدم الفرق بينهما بحسب وجوب العمل لا ينفي الفرق بينهما بحسب اليقينية والظنية وما ذكره الشق الاخر كما ترى قال
المصنف رفع الله درجته الرابع والعشرون ذهبت الامامية الى انه اذا اصاب الارض بول وجفت بالشمس طهرت وجاز التيمم
منها والصلوة عليها وقال ابو حنيفة انها تطهر وتجوز الصلوة عليها الا التيمم منها والصلوة عليها قد خالف في ذلك القرآن
وهو قوله تعالى فتيمموا صعيدا طيبا والصعيد التراب والطيب الطاهر وقد وافق على الطهارة انتهى قال الناصب خفضه الله
اقول مذهب الشافعي ان الشمس غير مطهر لقوله تعالى وانزلنا من السماء ماء طهورا فالمطهر هو الماء لان الامتنان به لا بغيره يدل على
اختصاص الطهورية به كما ذكر في الاصول والشمس لا يكون طهورا فكيف يطهر الارض والعجب من هذا الرجل انه استدل على ابي
حنيفة في طهورية النبيذ بالاية ثم ابطل اختصاص الطهورية بالماء بكون الشمس طهورا وما اختاره في مذهب الحلال
ومذهب ابي حنيفة ان الارض والاجر المفروش يطهر باليبس وذهاب الاثر ولا يحكم بطهارته مطلقا بل لجواز الصلوة عليها لا التيمم
فانه يحتاج الى الطهارة المطلقة للتاكيد في النص والتوصيف بالطيبة وهذا التراب ليس كذلك والحاصل انه يجوز الصلوة على
الارض اليابس بعد نجاستها لعدم ظهور النجاسة ولا يجوز التيمم عليها للاحتياط في امر الطهارة فلم يحكم بطهارتها مطلقا لعدم
النص انتهى اقول فيه نظر من وجوه اما اولا فلان ما ذكره في وجه استدلال الشافعي بالاية على انحصار المطهر في الماء من
ان الامتنان به لا يقتضي الطهورية بقيد اختصاصه بها مردود بما تقرر في الاصول ان تخصيص شيء بالذكر لا يستدعي نفيه
عما عداه فقد دلت الاصول على خلاف اصل الشافعي ولو تم ما ذكره لزم ان لا يكون التراب مطهرا ايضا وقد قال النبي صلى الله عليه وآله
جعلت لي الارض مسجدا وترابها طهورا اي مطهرا واما ثانيا فلان تعجبه من المص بانه استدل على ابي حنيفة في طهورية النبيذ
بالاية ثم ابطل اختصاص الطهورية بالماء بكون الشمس طهورا مردود بان ابطال اختصاص الطهورية بالماء لا يقدح في نفي
كون النبيذ طهورا لان الطهورية التي تتوهم في النبيذ انما تتوهم لتوهم كونه من افراد الماء المطلق لكونه من افراد الطهورية كالشمس
والنار ونحوها واما ثالثا فلان للمص ان يستدل على اصل المطلب بما اشتهر عند الفريقين من ان اعرابيا بال في المسجد فامر النبي صلى الله عليه وآله
بان يصبوا عليه ذنوبا من الماء فان من البين ان الذنوب من الماء لا يطهر الارض النجسة عند جمهور الفقهاء بل يزيد
نجسها لمكان الغسالة فيستند ذلك بان صب الماء انما كان لازالة الرائحة وان الطهارة حصلت بالشمس والاشراق
ولو كان الامر كما ذكره ابو حنيفة من عدم جواز التيمم على مثل هذه الارض لوجب على النبي صلى الله عليه وآله وسلم ان ينبه على ذلك

مذهب ابو يوسف حراج

الموضع من المسجد علامة ويخبر الناس بان لا يتيمموا منه ولا يتغلّبوا عليه واما ثالثا فلان ما ذكروه من ان التيمم يحتاج الى الطهارة
المطلقة للتأكيد في النص والتوصيف بالطيبة مدفوع بان طهارة الارض التي تجف بالشمس مطلقة ايضا لان الاصل في الكلام
الذي وافق فيه ابو حنيفة ومن خالف الاصل فعليه البيان مع ان التأكيد في النص كان يوهم ان الصعيد وهو الارض مطلقا او
التراب اعم من ان يكون طاهرا او نجسا ومن ان يكون حلالا او مغصوبا فالتقييد بالطيب يشعر بان المراد الصعيد الطاهر او
الحلال فالناصب لم يفرق بين التأكيد والتقييد واما توصيف الصعيد في النص المذكور بالطيبة فلا ينافي كون الارض المذكورة
طيبا لما ذكرنا فقوله وهذا التراب ليس كذلك اول البحث كما عرفت قال المصنف رفع الله درجته في المسألة [illegible]
ذهب الامامية الى ان مباشرة الحائض فيما بين السرة الى الركبة عدا الفرج مباح وقال الشافعي وابو حنيفة انه محرم
وقد خالفا في ذلك كتاب الله حيث قال فأتوا حرثكم انى شئتم وخصص التحريم بالفرج فقال فاعتزلوا النساء في المحيض اي
موضع الحيض انتهى قال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه مباشرة الحائض حرام ويكره [illegible] فيه الا
بعد الانقطاع وقبل الغسل وكذا الاستمتاع بما بين سرتها وركبتها بغير الجماع للسنة المشهورة وهي ما روى مسلم والترمذي
والنسائي في صحاحهم عن انس بن مالك قال ان اليهود كانوا اذا حاضت المرأة منهم لم يواكلوها فسأل اصحاب النبي صلى الله عليه وآله
وسلم فانزل الله تعالى ويسألونك عن المحيض قل هو اذى فاعتزلوا النساء الآية فقال النبي صلى الله عليه وآله وسلم اصنعوا كل شيء الا
النكاح فهذا افاد الاعتزال عن النكاح واما وجوب الاعتزال عما بين السرة والركبة فذلك ايضا من السنة المشهورة لما روى البخاري
ومسلم والنسائي والترمذي في صحاحهم عن عائشة قالت كنت اغتسل انا ورسول الله صلى الله عليه وآله وسلم من اناء واحد كلانا جنب
وكان يأمرني فأتزر فيباشرني وانا حائض الحديث فالامر بالاتزار وهو شد الازار والحكم به يفيد حرمة المباشرة فيما بين
السرة والركبة والاستمتاع بهذا هو الدليل على المذهب ومذهب ابي حنيفة ان الاستمتاع بما تحت الازار كالمباشرة والتفخيذ حرام
وبجل القبلة وما استمتع بما فوق الازار وعند محمد يجتنب شعار الدم اي موضع الفرج هذا مذهب ابي حنيفة ودليله دليل الشافعي وما
ذكر انه المخالف النص فالجواب ان النص انما يفيد الاعتزال عن النساء في الحيض والمراد بالحيض وقت الحيض وايامه لا محل الحيض وهو الفرج
ولو كان كذلك لا يبقى لقوله تعالى في صدر الآية ويسألونك عن المحيض معنى لانهم لم يسألوا عن الفرج بل سألوا عن حكم ايام الحيض كما لا يخفى
اقول قد مر مرارا ان استدلال الفرقة على مذاهبهم باحاديث صحاحهم السقيمة مع انها كما سنذكره عن كتاب المحلى لابن حزم [illegible]
مثلها واما ما ذكره من ان المراد بالمحيض في الآية وقت الحيض وايامه لا محل الحيض وهو الفرج لانه لو كان كذلك لا يبقى لقوله تعالى في
صدر الآية الخ فمردود بان تفسير المحيض المذكور في عجز الآية بوقت الحيض او ايامه ما رواه الناصب [illegible] وجوب الاعتزال عن جميع
النكاح بل يوجب الاعتزال عن محل الحيض الاولى يطابق الآية والرواية كما لا يخفى وما ذكره من قوله لم يسألوا عن الفرج بل سألوا عن حكم ايام
الحيض مدخول بان المسلم انهم لم يسألوا عن الفرج ولا يلزم من ان يكون المحيض المذكور في عجز الآية بمعنى مكان الحيض ان يكون السؤال
عن مكان الحيض وهو الفرج اذ قد صرحوا بان المحيض المقرون بقوله تعالى يسألونك عن المحيض مصدر بمعنى الحيض اذ هذا [illegible]
الجواب بقوله قل هو اذى كما لا يخفى فاللازم على هذا ان يكون السؤال عن حكم الحيض لا عن حكم محل الحيض كما زعمه الناصب وقال ابن حزم قد يكون المحيض
في اللغة محل الحيض وهو الفرج وهذا صحيح معروف فيكون الآية حينئذ موافقة للخبر المذكور ويكون معناها فاعتزلوا موضع الحيض
وهذا هو الذي صح عمن جاء عنه في ذلك شيء من الصحابة كما روينا عن ايوب السختياني عن ابي معشر عن ابراهيم النخعي عن مسروق قال سألت
عائشة ما يحل لي من امرأتي وهي حائض قالت كل شيء الا الفرج ومن ابن عباس عن علي بن ابي طالب عليه السلام فاعتزلوا النساء في المحيض
قال فاعتزلوا نكاح فروجهن وهو قول ام سلمة ام المؤمنين ومسروق والحسن وعطاء وابراهيم النخعي والشعبي وسفيان الثوري ومحمد
بن الحسن والصحيح من قول الشافعي وهو قول داود وغيره من اصحاب الحديث [illegible] ابو اسحق [illegible] الناصب المقلد المتعصب
المذهب [illegible] عن ذلك [illegible] من [illegible] مذهب امامه الشافعي مع [illegible] اليه
[illegible] الخاوري من الحنفية انه حكى لنا ان ابا العباس ابن سريج كان [illegible] كل مسألة من مسائل الشافعي [illegible]

بعد ثبت وجوبها كيف يتم المسئلة بظاهر الفساد فيرمي بالكتاب ويقول الصحابة مرق كذب الاجل [illegible]

قال المصنف رفع الله درجته [illegible] ذهبت الامامية الى انه يجب في الصلوة طهارة البدن والثوب عن الدم الا
الدماء الثلثة الحيض والاستحاضة والنفاس فانه يجوز ان يصلي وعليه اقل من الدرهم البغلي واما غيره من النجاسات قليلها وكثيرها
وقال ابو حنيفة كل النجاسات سواء اذا كانت اقل من الدرهم وقد خالف عموم قوله تعالى وثيابك فطهر انتهى قال الناصب خفضه الله
اقول مذهب الشافعي انه لا يطهر من نجس العين الا الخمر بالتخليل وجلد الميتة بالدباغ والعلقة والمضغة ودم البيضة بالمصير حيوانا واما
غيره من النجاسات فالقليل الذي لا يرى لقلته فهو معفو عنه وكذا الدم القليل الذي يعسر الاحتراز عنه كدم البراغيث والبثرات
وطين الشارع الذي يعسر الاحتراز عنه غالبا معفو عنها واما التقدير بالدرهم وغيره فلا يعتبر ما لم يرد به نص فهو من مذهب
ابي حنيفة اعتبار قدر الدرهم في القليل من النجس وما دون ربع الثوب من الخفيفة ومن اعجب العجائب ان هذا الرجل ذكر مذهبه وهو
جواز الصلوة مع اقل من الدرهم من النجاسة ولم يخالف النص في قوله تعالى وثيابك فطهر واي فرق بين مذهبه ومذهب ابي حنيفة
الى التصرفات كلا المذهبين يجوز عدم تطهير الثوب بوجود النجاسة سواء كان درهما واقل وما احسن ان يقال لهذا الرجل رمتني
بدائها وانسلت انتهى اقول ما وصفه الناصب المرتاب من مقدمات الكتاب بانه من اعجب العجائب [illegible]
عما بينا ان الاصوليين قد اختلفوا في ان العام المخصص هل هو حجة فيما بقي ام لا والمختار انه حجة فيما بقي كما هو مشروح في محله
وحينئذ نقول ان المصنف قدس سره استدل بان الاية مخصصة بما عدا قدر الدرهم البغلي من الدم غير الدماء الثلثة وبما اذا كان [illegible]
عفو الشارع من ذلك في الاخبار والآثار حيث قال واما غيره من النجاسات فانه غير معفو عنه واذا خصص ابو حنيفة الاية بما هو
غير القدر المذكور من الدم ايضا كان ذلك مخالفا للعموم ما بقي من الاية فالتعجب عما ذكره المصنف قدس سره من اعجب العجائب و
ذلك شان من لا يهتدي الى الصواب وبالجملة فقد جوز ابو حنيفة الصلوة مع جميع النجاسات [illegible]
قدر الدرهم كما رواه [illegible] وفي رواية وهو اختيار ابي يوسف اذا كان دون ربع الثوب [illegible] يجوز الصلوة فيه [illegible]
الشرع من الصلوة وكذا لا يجوز الصلوة في جلد الكلب والكلب حيوان ممقوت شرعا نهى الشارع عن اقتناء الكلاب وامر بقتلها
وبالغ في التشديد حتى اعتبر العدد في غسل ولوغها وغلظ بضم التراب الى الماء الطهور وقطع الخلق عن اقتناء الكلب والجلد من
كلب فكيف يجوز التقرب الى الله عز وجل بثوب ماخوذ من جلد حيوان حرم الشارع اقتناءه فلينصف اولياء الناصب
من يتكلف اصلاح هذه المفاسد وقد فقد الحياء [illegible] قال المصنف رفع الله درجته [illegible] ذهبت الامامية
الى نجاسة المني وانه لا يجزي فيه الفرك بل يجب الغسل وقال ابو حنيفة يجزي الفرك في يابسه وقال الشافعي انه طاهر وقد خالفوا
الآثار المشهورة من نجاسته وامر النبي صلى الله عليه وآله بغسله وايجاب غسل جميع البدن انتهى قال الناصب خفضه الله
مذهب الشافعي طهارة المني من الآدمي لانه اصل وجود الانبياء فكيف يقال ان مادة وجودهم نجس وما ورد من السنة الشريفة
ما روى مسلم والنسائي والترمذي في صحاحهم عن عائشة انها قالت كنت افرك المني من ثوب رسول الله صلى الله عليه و
يصلي فيه واما ما ورد من الغسل فهو للتنزه لا لرفع النجاسة واما ما ذكره في بيان نجاسة المني ان رسول الله صلى الله عليه و
سلم اوجب غسل جميع البدن [illegible] فهذا على ان المني يوجب الغسل لا للنجاسة بل لخروجه من البدن
كلام لا يشتبه على [illegible] انتهى اقول روايتهم عن عائشة [illegible] فاسدة وقد ابطلها المصنف في
تذكرة الفقهاء [illegible]
اذا احتلم او عزل [illegible] ذلك فيسأل النبي صلى الله عليه وآله [illegible] كنت افرك المني
صلوات الله عليه وآله وسلم [illegible] من الازواج ومع عدم رواية [illegible] العقل ثم ما ذكره من انه
اصل وجود الآدمي ومنهم الانبياء فيجب ان يكون طاهرا [illegible] في هذا المقام [illegible]
[illegible] في بعض المراتب انتقاله كانتقال الآدمي [illegible]

[illegible] مرّاد

[illegible] مرّاد

على انه لكن عرض لاحد الامور الثلثة طاهر ثم يخلق الحيوان من حال كونه منيًا الى حال كونه علقة الى حال كونه مضغة تحول عند بعض
المني النجس الى العلقة الطاهرة مثلا لا يلزم الاستبعاد والا لزم ان لا يكون بعض اباء احد من الانبياء عليهم السلام قد شرب الخمر
او كل النجس المحرم كالميتة والدم ولحم الخنزير المشهورات الماكولات والمشروبات لسائر الامم مع انهم لا يجتنبون ذلك بل يجوزون
عليهم الكفر وانواع الفسوق التي منها شرب الخمر الحرام النجس واكل امثاله مما يكون مادة المني وايضا ما ذكره معارض بما ذكره من ان الادميين
ثم انهم من الكفرة والفجرة الارجاس الردية فيجب ان يكون نجسا وايضا ما ذكره من ان ما ورد من الغسل فهو للتنزه لا لزوال النجاسة
مردود بانه خلاف الاصل لان الامر للوجوب كما تقرر في الاصول وايضا ما استبعده من استدلال الخصم على نجاسة المني بايجاب غسل
جميع البدن مدخول بانه استدلال بالتنبيه من الادنى وهو نجاسة البول والغائط الموجبين لغسل بعض البدن على الاعلى الذي
هو نجاسة المني الموجب لغسل جميعه او بالقياس الى دم الحيض والاستحاضة والنفاس بجامع ايجابها غسل جميع البدن غاية
الامر ان يكون هذا الزاما على الحنفية والشافعية العاملين بالقياس الداخلين تحت قول من قال اول من قاس ابليس هذا القياس الذي
نهوضه ثم نقول لهم الامامية من قياس عدم ايجاب الوضوء بمس الذكر الى عدم ايجابه بمس الحلق والمنارة قال المصنف رفع
درجته الناس في العمر فرق من ذهب الامامية الى انه اذا صلى على بساط احد طرفيه نجس والاخر طاهر وصلوته على الطاهر صحت صلوته
وقال ابو حنيفة اذا كان البساط على سرير يتحرك البساط بحركة المصلي لم تصح صلوته وهو خلاف مقتضى العقل والنقل اما النقل فلان
صلوته يصلي في ثوب طاهر على موضع طاهر وقد امتثل فيخرج عن العهدة واما العقل فلانه اي تعلق للصلوة بذلك المكان الذي عليه
النجاسة واي فرق في العقل بين ان يتحرك بحركته او لا وكذا اذا صلى وعلى راسه طرف عمامة طاهر والطرف الاخر نجس وهو ملقى
على الارض فان صلوته صحيحة وقال ابو حنيفة ان تحرك بحركته بطلت وقال الشافعي تبطل بكل حال وكذا اذا شد بكلب الحبل او طرف
الحبل معه صحت صلوته وان كان حاملا لطرفه بطلت صلوته ومنهم من فرق بين ان يكون الكلب صغيرا او كبيرا فقال اذا كان
كبيرا صحت صلوته وان كان صغيرا بطلت وكل هذه الاراء لا دليل عليها من عقل ولا نقل انتهى قال الناصب خفضه الله اقول مذهب
الشافعي انه يجب ان يكون بدن المصلي وثوبه ومكانه وما يلاقيهما طاهرا ان لو بتا او نجسا او اصاب ثوبه او بدنه او مصلاه نجس
لو عرف موضعه وجب الغسل وان لم يعرف احتمل وجوده في كل جزء وان انحصر في موضعين مثلا كاحد كمين او يدين وجب غسلهما لم يعمل
بالاجتهاد ولو ارسل العمامة او غيرها فاصاب نجاسة او ارضا نجسة وقبض طرف حبل او ثوب او شده في يده او رجله او وسطه
والاخر نجس او متصل بالنجاسة او على كلب او شد ودفنه صغير او كبير حي او ميت بطلت الصلوة وان لم يتحرك الطرف المعقود
لان المصلي في صور المذكورة تصادق عليه انه مشتمل على النجاسة والنصوص والاجماع على عدم جواز اشتمال المصلي على النجاسة وهذا
هو المذهب والدليل ومذهب ابي حنيفة انه يجوز للمصلي ان يصلي على طرف بساط طرفه الاخر منه نجس تحرك لحركته الطرف الاخر او لا
كذا ذكر في الوقاية وقال شارحه وانما قال هذا احترازا عن قول من قال انما يجوز الصلوة على الطرف الاخر اذا لم يتحرك احد الطرفين
بتحريك الاخر هذا مذهب ابي حنيفة فتعلم ان هذا الرجل لم ينقل المذهبين على ما هم عليه ثم ما ذكر من مذهبه فهو باطل لان
البساط والعمامة اذا كان طرفاهما نجسا لا يلزم ان يكون النجسين لان كل واحد منهما شيء واحد متصل وقطعهما يعدهما شيئين
واذا صلى لابس العمامة متنجسا لا يجوز ان يطلق عليه بالحقيقة او بالاشتراك في جواز الاطلاق فيكون المصلي على البساط الذي
كان طرفه نجسا مصليا على البساط النجس وكذا العمامة فهذا مذهبه باطل عقلا ونقلا انتهى اقول فيه نظر اما اولا فلان قوله كان
المصلي في الصور المذكورة يصادق عليه انه مشتمل على النجاسة مردود بانه دعوى صدق الاشتمال بالحمل في الصور المذكورة كما
على العرف واللغة سيما اذا كان بين الطرف المحمول على المصلي والطرف الاخر من العمامة او البساط خمسون ذراعا او اكثر ودعوى
ابن النص على الاراء المذكورة دعوى كاذبة كما يرشد اليه مطالعة الكتب المبسوطة كالينابيع وشرحه للانصاري و
روضة للنووي ونحوهما ودعوى الاجماع عليه مما لا يسمع ونوع الخلاف فيما بينهم ايضا كما يرى الى ذي عينين واما ثانيا فلان
ما نقله من مذهب الشافعي وابي حنيفة بما لا طائل تحته وما ذكره من انه يعلم من ذلك ان المصنف لم ينقل المذهبين على ما هما

عليه بالحل ومن شأن المصنف التحقيق وتتبعه للمذهب اجل من ان ينقل شيئا منهما الا على ما هو عليه والتمسك بذلك لو صح لم يخرج عن ان
قال المصنف قدس سره لما نقل مذهب ابي حنيفة في العمامة ومذهبه فيه كما ذكره المصنف من ان ذلك عرف عند فقهائهم كما المسلم الرزية
صرح بذلك الفاضل الاصفهاني في حاشية شرح الوقاية وغيره في غيرها وما نقله الناصب عن شرح الوقاية انما هو رأيه
كما لا يخفى على انه يجوز ان يكون المذكور في اصل الوقاية هو المفتى به عندهم وما اشار اليه الشارح من القول المعتبر عنده هو غير المعتمد
وقد ترك الجزم عن نصرته ولو سلم فيكفي كون هذا مذهب بعض الحنفية فان التشنيع على احدهم في قوة التشنيع على الباقين واما
ما نقل المصنف قدس سره من مذهب الشافعي فظهر صحة نسبته اليه وكونه على ما هو عليه بالنظر الى كتاب الينابيع وشرحه فالمنع
منعكس والايرادات منكسرة واما ثالثا فلان ما ذكره في ابطال مذهب المصنف من ان البساط والعمامة اذا كان طرفهما
يلزم ان يكون الحصير لان كل واحد منهما شيء واحد صدق عليهما انهما نجسان لم يدخل بالمرة لو تم ما ذكره لزم بطلان سجود
المصلي على الارض الذي يكون بعض اطرافها نجسا لانها ايضا شيء واحد بعضها متصل ببعض وبعضها نجس والجواب الحل
في الاصل والنقض هو ان البساط على الاطلاق والارض على الاطلاق نجسة لان مكان المصلي منهما نجس والذي يعتبر في
الصلوة هو مقدار مكان المصلي منهما واما المصلي به من الاقاليم السبعة وتتمة البساط الذي يكون اوسع من ذلك فلا يعتبر
وبعد ظهور ان ما اتى به من التمثيل كاصل الدليل لا يشفي العليل ولا يروي الغليل والله الهادي الى سواء السبيل قال
المصنف رفع الله درجته **الفصل الثاني في الصلوة** وفيه مسائل **الاولى** ذهبت الامامية الى ان الانسان اذا جن
الوقت سقطت الصلوة اداء وقضاء وقال احمد بن حنبل يجب القضاء مطلقا وقال ابو حنيفة ان جن عليه خمس صلوات وجب
وان اغمي عليه سنة لم يجب وقد خالف الفريقان المنقول والمعقول اما المنقول فهو الخبر المتواتر من الامة رفع القلم عن ثلثة ومنها
ما تقدم من ان شرط التكليف الفهم والمغمى عليه غير فاهم ولان القضاء تابع للاداء فاذا سقط الاداء كان القضاء ساقطا انتهى
وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه لا يجب الصلوة على المجنون ولا على من زال عقله بالاغماء او المرض ولا القضاء
اذا افاق ولو زال العقل بسبب محرم كالسكر وجب القضاء اذا علم انه مسكر او مزيل والدليل عليه السنة المشهورة وهو ما روي عن النبي
انه رفع القلم عن ثلثة وذكر فيها المجنون حتى يفيق هذا مذهب الشافعي ودليله ومذهب ابي حنيفة انه اذا جن او اغمي عليه ست
صلوات فما دونها وان زاد ساعة لا هذا عند ابي حنيفة وابي يوسف واما عند محمد فالمعتبر الاوقات حتى ان استوعب وقت ستة
سقط والمراد بالساعة الزمان الا ما تعارفه المنجمون ودليل ابي حنيفة ان في اليوم والليلة حكم حكم المريض فحكمه وجوب القضاء
واذا زاد صار في حكم المجنون فلا قضاء عليه بالسنة المذكورة ودليل محمد ان الساعة غير مقدرة فالواجب تقديرها بالذي
في التقدير من وقت الصلوة فيقدر الساعة بوقت صلوة فعلى ما ذكره لا يرد على مذهب الحنفية ما ذكره انتهى **واقول** الحق
ما كلفه الناصب من الدليل لابي حنيفة فرار من بقاء مذهبه بلا دليل وذلك لان التفصيل الذي اخذه في دليله اشنع من
اصل الدعوى فان المجنون ايضا قد يكون من قبيل الاول كالمجنون الادواري فادخال الاغماء اذا كان زمانه اقل من يوم وليلة
في المرض وادخال الازيد من ذلك في المجنون ما الفرق بين مجنون ومجنون وما اظن ان الناصب قد تكلف في الدليل الا
هو استحسان كما صرح به مؤلف الهداية وهو ان المدة اذا طالت كثرة الفوايت فيحرج في الاداء ويحرج التكرار واذا قصرت
فلا حرج والكثير ان يزيد على يوم وليلة لانه يدخل في حد التكرار انتهى ولا يخفى ما في هذا الاستحسان ايضا من استقباح العقل
ومنا ما نقله من دليل محمد فيتوجه عليه منع ان الساعة والزمان الزائد على اوقات الصلوات الخمس غير مقدرة شرعا **قال**
المصنف رفع الله درجته **الثانية** ذهبت الامامية الى ان تقديم الصلوة في اول وقتها افضل الا المتنفل ومريد التعقيب الى
والمغرب بالمزدلفة وقال ابو حنيفة يستحب الاسفار بالصبح وتأخير الظهرين والجمعة وقد خالف بذلك ما امر الله تعالى
سارعوا الى مغفرة من ربكم واستبقوا الخيرات وقول النبي صلى الله عليه وآله الصلوة في اول الوقت رضوان الله وفي اخره
عفو الله والمعقول فان المكلف في معرض الحدثان فتقديم الفريضة اولى لما يحذر من تطرق الحوادث

اول وقتها وان الاحتياط التقديم لان جماعة ذهبوا الى ان الامر للفور فيخرج عن العهدة بيقين بخلاف التاخير انتهى وقال الناصب
خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان الافضل تعجيل الصلوة في اول الاوقات بالاشتغال باسبابها كالطهارة وستر العورة وغيرهما بلا
تطويل والتكلف بحيث يفوق العادة ولا يضر الشغل الخفيف كاكل لقم وكلام يسير والسنة المشهورة وهي ما روى مسلم والترمذي في
صحيحيهما عن علي عليه السلام انه قال قال النبي صلى الله عليه وآله وسلم يا علي ثلث لا تؤخرها الصلوة اذا اتت والجنازة اذا حضرت
والايم اذا وجدت لها كفوا وروى الترمذي في صحيحه عن ام فروة قالت سئل رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم اي الاعمال افضل
قال الصلوة لاول وقتها وروى الترمذي عن ابن عمر انه قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم الوقت الاول من الصلوة رضوان
الله والوقت الاخر عفو الله وروى الترمذي عن عائشة انها قالت ما صلى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم صلوة لوقتها
الاخر مرتين حتى قبضه الله تعالى هذه دلايل الشافعي على ان الصلوة في اول الوقت افضل وعنده انه يسن الابراد بالظهر لا الجمعة
في شدة الحر لمن يصلي الجماعة في مسجد ياتيه الناس من بعد ولا يؤخر عن النصف الاول ودليل الابراد السنة المشهورة وهو
ما روى البخاري ومسلم والنسائي والترمذي في صحاحهم عن ابي هريرة انه قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله اذا اشتد الحر
فابردوا الى الصلوة هذا دليل الشافعي في الابراد ومذهب ابي حنيفة انه يستحب للفجر البداية مسفرا بحيث يمكنه ترتيل اربعين
آية واكثر والدليل السنة المشهورة وهو ما روى مسلم والنسائي والترمذي عن النعمان بن البشير قال قال رسول الله صلى الله
عليه وآله اسفروا بالفجر فانه اعظم للاجر وهذا دليل ابي حنيفة في اسفار الفجر وقد اخذ كل من الامامين بما صح عنده من الحديث وهما
ابطال في الشرع لا يقتفيان الا الكتاب والسنة لا العقل وتحسينه وتقبيحه ثم مذهب ابي حنيفة انه يستحب التاخير للظهر في الصيف
بحديث الابراد والعصر ما لم يتغير الشمس والعشاء الى ثلث الليل بالحديث والوتر الى آخره بالحديث ايضا ومن ذلك لمن وثق بالانتباه
فحسب ويستحب عنده التعجيل لظهر الشتاء والمغرب هذا مذهب ابي حنيفة في الاوقات فعلم انه لم يحكم في سائر الاوقات بالتاخير
مطلقا بل التاخير في كل وقت لدليل فكيف يحكم فيه انه خالف النص وهو الامر بالمسارعة لان المسارعة اذا لم يرد فيه سنة مخصصة
مستحبة والا فالعمل بالسنة واما ما ذكره من كون الانسان في معرض الحدثان فتقديم الفريضة اولى فنقول التقديم والتاخير
ليس بالراي والعقل بل بحكم الشرع وقد ذكرنا ان كل واحد من الامامين عمل بالحديث انتهى واقول قد مر ان امثال تلك
الاحاديث التي استند بها الفقهاء من اهل السنة لا تصلح للحجية لانها من متفردات القوم دون ما اتفق عليه الفريقان من المسلمين
فالاستدلال بها في مرتبة المصادرة على المطلوب على ان حديث الابراد على ما في البخاري ومسلم هو قوله صلى الله عليه وآله
ابردوا بالظهر لا قوله ابردوا بالصلوة وانما بدل هذا الناصب لفظ الظهر بلفظ الصلوة ليسلم له اجراء الحديث في تاخير العصر
والجمعة ايضا ولم يعلم ان مثل هذا التمويه والتزوير لا يروج على الناقد البصير وعلى هذا فحديث الابراد لو سلم صحته لدل على تخصيص
الابراد بالنسبة الى الظهر لا بالنسبة الى العصر والجمعة فيبقى الحكم بالتاخير فيهما بلا دليل وحينئذ يندفع ما ذكره الناصب
بقوله فعلم ان ابا حنيفة لم يحكم في سائر الاوقات بالتاخير مطلقا بل التاخير في كل وقت لدليل الخ لما عرفت من ان الدليل
غير جار في الكل واما ما اشعر به كلامه من ان الامر في قوله تعالى وسارعوا الا للاستحباب فمدخول بان مطلق الامر للوجوب
عند محققي الاصول واما ما ذكره الخصم من ان الانسان في معرض الحدثان الخ فتمسك بالاحتياط على وجه مغاير لما ذكره بعد ان
وهو اصل متفق عليه بين اهل الاسلام ومما اشتهر عن الشرع من سلك سبيل الاحتياط فلا يتوجه عليه ما ذكره الناصب من ان
التقديم والتاخير ليس بالراي والعقل الخ فتدبر قال المصنف رفع الله درجته الثالثة ذهبت الامامية الى ان الراكب
يتنفل على الراحلة ولا يلزمه ان يتوجه الى جهة سيرها وقال الشافعي انه يستقبل القبلة والا فجهة سيرها فان خالف بطلت صلوته
وقد خالف بذلك كتاب الله حيث يقول اينما تولوا فثم وجه الله وقد نص الصادق عليه السلام انه في النوافل خاصة
وخالف المعقول ايضا لان جهة السير غير مقصودة في الاستقبال المساواة لانه غير بل ربما كان غيرها اما ان يكون مساويا او
جهة السير مستدبرها انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان استقبال القبلة شرط لصحة الصلوة الا

في شدة الخوف والتأمل في السفر المباح اما استقبال القبلة في سائر الصلوات لقوله تعالى فول وجهك شطر المسجد
الحرام وحيث ما كنتم فولوا وجوهكم شطره فاوجب النص استقبال القبلة في الصلوة مطلقا ثم السنة المشهورة التي
بالزيادة على الكتاب كما ذكر في الاصول وهي ما روى البخاري ومسلم والنسائي في صحاحهم عن ابن عمر قال كان النبي صلى
الله عليه وآله وسلم يصلي في السفر على راحلته حيث توجهت به يومئ ايماء صلوة الليل الا الفرايض ويوتر على راحلته وروى
مسلم عن انس ان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم كان اذا سافر واراد ان يتطوع استقبل القبلة بناقته فكبر ثم
صلى حيث وجهه ركابه وروى الترمذي عن جابر قال بعثني رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم في حاجة فجئت وهو
يصلي على راحلته نحو المشرق ويجعل السجود اخفض من الركوع فهذه الاحاديث الصحاح اثبتت زيادة على النص فاقتصر
على قدر ما ورد وهو ورد في السنة والتوجه حيث شاء لم يثبت في السنة فلا يجوز القول به لانه مخالف للكتاب واما ما ذكر
ان الشافعي خالف القرآن فما احسن هذا الجاهل بالناسخ والمنسوخ والآية نزلت قبل تحول القبلة الى الكعبة ولو كانت الآية
محكمة لزم عدم وجوب توجه القبلة واما لما ذكر انه خالف المعقول لان جهة السير غير مقصودة فقد ذكرنا ان السنة
المشهورة وردت في جهة السير الا ان العقل حاكم بهذا الحق يحكم ان نعم او لا انتهى اقول اولا ان الاحاديث التي ذكرها
بعد تسليم صحتها لنا لا علينا لان الزيادة التي اثبتها الحديثان الاولان هي الصلوة حيث وجهه اليها ركابه لا جهة
السلوك لزم بين جهة السير وبين الجهة التي وجهه اليها ركابه اذ ربما يعدل الراكب عن جهة السير او الراكب نحو
ان الجواز لا ينحصر في تلك الجهة الا ان الجواز الجهة واما الحديث الثالث فلا دلالة له على انه صلى الله عليه وآله وسلم صلى الى جهة
السير لجواز ان يكون الراحلة سائرة نحو الشمال او المشرق او المغرب مثلا وهو صلى الله عليه وآله وسلم توجه نحو جهة
غيرها الذي كان جهة للمسير الى جهة المشرق بل هذا الحديث يعم السفر والحضر والتطوع والفرض حتى عند الشافعي
الضرورة بالاجماع يعني حال الضرورة داخل لقوله تعالى يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر الى غير ذلك من الآيات التي
سيذكرها المص في المسئلة الآتية وثانيا ان تحشية ما زعمه من جهل المص وعلم الشافعي في المسئلة منعكسة لان علماء
الذين ضبطوا الناسخ والمنسوخ كالشيخ جلال الدين السيوطي الشافعي في كتاب الاتقان وغيره وغيرهم لم يعدوا هذه الآية
ناسخة ولا منسوخة مع ان الاصل عدم النسخ ولا حاجة اليه ايضا لما روى المص عن الصادق عليه السلم من انها نزلت في النوافل
خاصة وقد روي هذا في تفاسير اهل السنة عن ابن عمر ايضا قال الفاضل النيشابوري في تفسيره وعن ابن عمر انها نزلت في
المسافر يصلي النوافل حيث توجهت به راحلته فكان صلى الله عليه وآله وسلم اذا رجع من مكة صلى على راحلته تطوعا يومئ
نحو المدينة فمعنى الآية اينما تولوا وجوهكم لنوافلكم في اسفاركم فثم وجه الله تعالى فقد صادفتم رضاه انتهى فظهر ان الآية
محكمة غير منسوخة على رغم انف الناصب الكذوب الخائن واتضح ان تخصيص الامة بجهة السير غير مستند الى العقل او الى
كما ذكره المص بل هو مستند الى استحسان قبيح فانه والقياس راس مالهم في الفقاهة كما لا يخفى **قال** المصنف رفع الله
درجته **الرابعة** ذهبت الامامية الى انه يجوز الفريضة على الراحلة مع الضرورة وخالف فيه ذلك الفقهاء وقد نطق
بذلك كتاب الله تعالى حيث يقول ما جعل عليكم في الدين من حرج وقال الله تعالى يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر
وقال لا يكلف الله نفسا الا وسعها لا يكلف الله نفسا الا ما آتيها وخالفوا بذلك العقل حيث دل على ان التكليف بالممتنع
محال وترك الصلوة مع القدرة عليها محال وخالفوا فعل رسول الله صلى الله عليه وآله فانه صلى الله عليه وآله صلى
الفريضة على الراحلة في يوم مطير انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه لا يصح فريضة مؤداة
ومنذورة وصلوة جنازة على الدابة السائرة ولا من الماشي السائر الا عند الضرورة ولو خاف على نفسه او ماله من
من الرفقة فله اداء الفريضة راكبا وماشيا ووجبت الاعادة اما عدم الصلوة المفروضة على الدابة ان الحمل
عدم الصحة لعدم جواز حركة المصلي بغير ما يتعلق بالصلوة من الحركات وهذا ظاهر في الصلوة على الدابة السائرة

على ان الاصل فيكفي تنبيه على محل ورود الزيادة من السنة كما ثبت في الاصول وقد ورد في التواتر دون الفرضية بل في الحديث
نفي الفرضية ثم ما ذكره من مخالفة النص من جملة بعض القرآن فلو حمل الحرج على كل ما فيه كلفة فلا يجب شيء من العبادات
لكونها لا تخلو عن كلفة ومشقة ثم استثنا حال الضرورة بطل الاستدلال بظواهر الآيات واما ما ذكره من صلوة رسول الله صلى
الله عليه وآله الفريضة على الراحلة يوم المطر فطالب بتصحيح الرواية فكانه مكتوب بخط اكثر جماعته ولم يصح ابن الحديث الصحيح
وابن الاعتداد بروايته انتهى **اقول** يتوجه عليه ان ما ذكره من ان الاصل عدم صحة الصلوة الفريضة على الراحلة خطاء
ظاهر بل الاصل عدم التكليف بالزائد وبما فيه مشقة زائدة سيما مع قوله صلى الله عليه وآله وسلم بعثت بالملة السهلة
السمحة واما ما ذكره من انه لو حمل الحرج في الآية على كل ما فيه حرج فلا يجب شيء من العبادات الخ فمردود بان المراد
الكلفة والمشقة الحاصلة في العبادات المعينة مما يهتدي اليه العقول السليمة ولهذا لم يعين الله تعالى والائمة مقدار
ذلك في الكتاب والسنة وعمم الاستدلال بها ونحو هذا [illegible] سائر علماء الامة حتى هذا الناصب الجاهل الغافل حيث
قال فيما سبق من مسئلة وجوب التكبير بالعربية انه اذا لم يحسن العربية فالشان تعيين الترجمة دفعا للحرج فهو بعينه في ذلك الحرج
في الآية تعالى [illegible] النبي صلى الله عليه وآله [illegible] والصحابة المستدلين بامثال هذه الآيات في مواضع لا تحصى [illegible]
ونحوها واما ما ذكره من ان ما قاله المص من صلوة رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم الفريضة على الراحلة يوم المطر
مطالب بتصحيحها وانه كانه مكتوب بخط [illegible] بان ذكر جماعة من [illegible] اهل السنة [illegible] بروايات [illegible]
[illegible] ويعامل [illegible] الحق الذي [illegible] ولا يعتدون بورث [illegible]
[illegible] في ذلك الوقت لكن المص [illegible] مع الخصم الاحمق فلهذا لا يقبل الا ما يخرج من ذلك الكتاب
والحاصل ان ما ذكره المص واستبعده الناصب مذكور [illegible] في كتاب الينابيع وشرحه [illegible]
[illegible] ذلك الكتاب وجاز للراكب ان يتأذى بالمطر او الوحل وقال [illegible] وجاز عند احمد نقل [illegible] على الراحلة السايرة
[illegible] المصلي ان نزل على الراحلة بالمطر والوحل [illegible] ابن قدامة والمحرر [illegible] انس بن مالك رضي الله عنه صلى
[illegible] يوم مطر على دابته وروى يعلى بن امية عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم هو واصحابه على ظهر دوابهم
يجعلون السجود اخفض من الركوع ورواه الاثرم والترمذي فكان [illegible] فيه تزيد السجود [illegible]
[illegible] الله تعالى **الخامسة** ذهبت الامامية الى انه يجب تكبيرة الافتتاح بصيغة الله اكبر وقال ابو حنيفة
بحصر [illegible] اسماء الله تعالى على وجه التعظيم مثل الله العظيم والله الجليل وشبهه وقد خالف في ذلك فعل النبي صلى الله عليه
وآله وسلم [illegible] وقال صلوا كما رأيتموني اصلي وخالف قوله المشهور عن تحريمها التكبير انتهى **قال** الناصب خفضه الله
[illegible] مذهب الشافعي ان التكبير في التحريم من اركان الصلوة ويتعين على القادر ويتعلم على العاجز الممكن منه وصيغته
الله اكبر او الله الاكبر والجليل الاكبر والله عز وجل الكبير لم يقدم والدليل عليه ما روى مسلم والنسائي [illegible]
عن عائشة انها قالت كان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يستفتح الصلوة بالتكبير والقراءة بالحمد لله رب العالمين ومذهب
ابي حنيفة ان فرض الصلوة التحريمة [illegible] قوله الله اكبر وما يقوم مقامه وهو شرط عنده لقوله تعالى وذكر اسم ربه
وعند الشافعي ركن ودليله على ان التحريمة تنعقد بغير لفظة التكبير مما يقوم مقامه قوله تعالى وذكر اسم ربه فصلى وهذا
يدل على جواز ذكر اسم الله والشروع في الصلوة وليس هو مخصوصا بلفظ الله اكبر بل يحصل بكل ما يقوم مقامه فهو
[illegible] بالنص وفعل النبي صلى الله عليه وآله وسلم اختيار الفرد الاكمل وهو الاولى والمندوب ولا ينافي الجواز والاجزاء
[illegible] مخالفا لفعل النبي صلى الله عليه وآله وسلم انتهى **اقول** غرض المص من مخالفتهم فعل النبي صلى الله عليه وآله مخالفته
[illegible] في الصلوة البيانية وقال صلوا كما رأيتموني اصلي وايضا هذا مما واظب عليه النبي صلى الله عليه وآله وسلم من
[illegible] عليه والدليل الوجوب قال الشارح [illegible] انه صلى الله عليه وآله [illegible] السنن الصحاح واظب على التكبير [illegible]

[Margin note:] [illegible] عليك [illegible]

[Margin note:] انه انتهى الى [illegible] واصحابه والسماء [illegible]
والبلل [illegible] منهم فصلى صلى الله عليه وآله وسلم [illegible]

واجتماع ابو الطيب عليه انتهى فانهم وامّا ما ذكره من تجويز الشافعي الله اكبر والجليل الاكبر او في مرتبة فتوى ابي حنيفة و…

لما فيه من العدول عن النصوص بلا دليل وما استدل به من رواية مسلم والنسائي لا يدل على جواز ما جوّز الشافعي او مذكور

فيهما استفتاح الصلوة بالتكبير واطلاق لفظ التكبير انما ينصرف الى قولنا الله اكبر دون غيره كما ان اطلاق لفظ التسمية

الى قول بسم الله دون غيره وهذا يدل على ان غيره ليس مثل الله واما ما استدل به بعضهم على جواز الله الاكبر من ان الاكبر

لم يغيّره عن معناه وانما افادة التعريف ففيه ان التغيير واضح لنقله من التنكير الى التعريف ولا ريب في ان التنكير ابهاماً …

كقولنا من كل شيء وعند التعريف يزول ذلك فتدبر واما استدلال ابي حنيفة على ما ذهب اليه بقوله تعالى وذكر اسم ربه

فصلّى فكما ذكره ابن حزم في كتاب المحلى تخليط وهدم للاسلام وشريعة جديدة فاسدة اذ ليس في هذه الآية بيان عمل

الصلوة وصفته والصلوة البيان وحديث تحريمها التكبير وما رواه البخاري في حديث طويل في آخره قوله عليه

السلام اذا قمت الى الصلوة فكبّر دال على الصلوة الذي لا يجزي الا به فلا يعترض بالآية عليه بل في الآية دليل ان ذلك

الذكر لاسم الله تعالى غير الصلوة لانه تعالى قال فصلّى بعطف الصلوة على ذكر اسم ربه بكلمة الفاء المفيدة للتعقيب فهي انه قبل الصلوة

مثل قوله تعالى اقم الصلوة لذكري فهذا الذكر لاسمه تعالى هو المقصد اليه تعالى بالسبق فاذا بها … ويوجه آخر ان

قوله تعالى وذكر اسم ربه فصلّى اخبار عن ذكر الله تعالى وهو غير مبيّن لم يقتصر عليه لا يقال قوله صلى الله عليه وآله تحريمها

التكبير يدل على ان التكبير ليس جزءاً من الصلوة لانه اضاف التكبير الى الصلوة والشيء لا يضاف الى نفسه فلا يتأتى قوله

على الصلوة في قوله تعالى ذكر اسم ربه فصلّى ان يكون المراد به تكبير الاحرام لانا نقول الاضافة انما تقتضي مطلق المغايرة

لا مغايرة الشيء لجزئه فلا يدل ذلك على مطلوب القائل بالشرطية كما لا يخفى واما ما ذكره الناصب من ان فعل النبي صلى الله عليه

وسلم اختيار الفرد الاكمل مردود بانه ان اراد ان ما اختاره فرد على احتماله فلا يجدي نفعاً وان اراد انه فرد شرعي غير …

على شرعيته مع ما تحقق من مواظبته عليه السلام بالصيغة الواحدة المذكورة الى ان فارق الدنيا هذا وقد استدل ابو حنيفة ايضاً

على الخطبة وهو قياس مع الفارق لانه لم يرو عن النبي صلى الله عليه وآله فيها لفظ بعينه في جميع خطبه ولا امر بذلك ولا منع الكلام

والتأتي بها اشبه من الكلام المباح والصلوة بخلاف ذلك قال المصنف رفع الله درجته السادس ذهب الامامية الى وجوب

… فان لم يحسن وجب عليه التعلم الى تضيق الوقت ثم يكبر كما يحسن وقال ابو حنيفة يجوز التكبير بغير العربية …

… النبي صلى الله عليه وآله وسلم فانه كبّر بالعربية وقال صلّوا كما رأيتموني اصلّي وقوله تحريمها التكبير وغير العربية ليس

تكبيراً انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي كما ذكر ان التكبير يتعين على القادر والتعليم على العاجز المتمكن منه

وتعين ترجمته على من لا يطاوعه اللسان لان الله تعالى لا يكلف نفساً الا وسعها فاذا لم يطاوعه اللسان فان ما يترجم به

يدل على تكبير الله وتعظيمه فيصير داخل الصلوة فيكون مداركاً للفريضة وعدم مطاوعة اللسان يمنعه بالعربية فتعين الترجمة

للحرج ومذهب ابي حنيفة جواز الترجمة كما في الفاتحة لان المراد ذكر ما يدل على عظمة الله تعالى وفعل النبي صلى الله عليه وآله وسلم

لاختيار الفرد الاكمل ولا يدل على عدم جواز غيره فلا مخالفة للسنة انتهى واقول يتوجه عليه اولاً ان ما ذكره في تقرير مذهب …

من انه اذا تعذر على المكلف تعليم العربية او لم يطاوعه لسانه يتعين الترجمة دفعاً للحرج مدفوع بما ذكره في …

من ان الحرج لا … ولو حمل الحرج على كل ما فيه مشقة لم يجب شيء من العبادات لان كلها لا يخلو عن مشقة …

ذكره لاصلاح مذهب ابي حنيفة من ان فعل النبي صلى الله عليه وآله وسلم لاختيار الفرد الاكمل الخ يتوجه عليه اولاً ما مر ذكره في …

… وثانياً انه لو تم هذا لامتنع الاستدلال بفعل النبي صلى الله عليه وآله على شيء من افعاله وهو ظاهر البطلان وثالثاً ان

رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم اذا امر في الدين بامر وتعيّن فيها لفظ ما لم يجز تعدي ذلك اللفظ الى غيره …

او لم يكن ما دام قادراً على ذلك اللفظ … لانه عليه السلام قد حدّ في ذلك حدّاً فلا يجوز تعديه …

ومن يعص الله ورسوله ويتعد حدوده يدخله ناراً خالداً فيها وقال تعالى وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى وقال تعالى …

حدود الله فقد ظلم نفسه وقد روى ابن حزم في كتاب البيع من المحلى انه قد علم النبي صلى الله عليه وآله وسلم البراء بن عازب دعاء
يقول فيه آمنت بكتابك الذي انزلت ونبيك الذي ارسلت فذهب البراء يستذكر فقال وبرسولك الذي ارسلت فقال
عليه السلام ونبيك الذي ارسلت فلم يدعه ان يبدل لفظا امره به رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وهان عز وجل الجلالة
ان يقول العزيز الجليل بين تبارك الا الرحمن وانت كتابا ابن عبد الله بن عبد المطلب ومحمد ابو بكر من مبعوث من الرحمن هو نحو
ظهر علو نحو البقاء العزيز الجليل تبارك الا الرحمن وانت معظم تبارك الا الرحيم ومن اذن حكم الغفران يستدل على
بطلا ان قال لانه مستهزئ بالله عز وجل مستعد بعهده ولا فرق بين ما ذكرناه وبين ما امر به عليه السلام من الفاظ الصلوة و
الاذان والاقامة والتلبية والنكاح والطلاق وسائر الشرعية وعلى الفرق الدليل والاتحد مبطل وما امر اجماعهم الا الفاظ
المرورة من رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم في الاذان والاقامة واجاز تنكيسهما وقراءة القرآن في الصلوة بالاعجمية هو
فيجب بالقرآن فاعليه ان يقول بتنكيس الصلوة فيبدأ بالتسليم ثم التعود والتشهد ثم بالسجود ثم بالركوع ثم القيام ثم التكبير
ويترك الجلوس ويتشهد في القيام وان يصوم الليل في رمضان ويفطر النهار ويبدل الفاظ القرآن بغيرها من العربية ومعناها
ويقدم الفاتحة ويؤخر ما لم يفسد المعنى ويكتب المصحف كذلك ويقرأ في الصلوة كذلك ويبدل الشرايع وعن بر الله تعالى
من كل ذلك ومن ان نتعدى شيئا مما حده لنا رسول الله صلى الله عليه وآله وعهد الله على الاقتداء بما جاء به النبي صلى الله عليه
وآله وسلم جهد الكثير الكثير من العجب انهم يعكسون القضية ويقلبون الحقيقة فيقولون اذا قال الشاهد اخبر او اعلم ان نعلم
لم نقبل شهادته وانما انت شاهد ولا يحكم بها حتى يقول اشهد فتأمل فان التفكر فيهم طويل **قال** المصنف رفع
درجته **السابعة** ذهب الامامية الى استحباب التعوذ قبل القراءة في الركعة الاولى وقال مالك لا يستحب ولا يتعوذ فخالف
بما لف في ذلك قوله تعالى فاذا قرأت القرآن فاستعذ بالله من الشيطان الرجيم انتهى **وقال** الناصب خفضه الله قول
التعوذ في صدر القراءة سنة عند الشافعي وغيره ومستحب عند مالك خارج الصلوة واما داخل الصلوة فلانه لا يستحب
عنده فلانه لم يصح عنده تعوذ النبي صلى الله عليه وآله وسلم فلم يدخل في الصلوة ما لم يثبت دخوله فيها واما الاستدلال بالامر
فالامر وارد ولا يتعين حمله على الوجوب بل لم يقل به احد فمالك حمله على خارج الصلوة ولم يجعله من الصلوة لان الذكر بالاتباع
للشرع وفعل النبي صلى الله عليه وآله وسلم لانه لم يثبت عنده انتهى **اقول** ان المصنف لم ينقل ان ابا حنيفة قال بالوجوب وكذا لم ينقل
مالك هنا على الوجوب بل صرح بالاستحباب وتحقيق الاصوليين في هذه المسئلة لا يخرج عن الوجوب والاستحباب كما لا يخفى على
المتتبع من الاصول وانكار ثبوت فعل الرسول صلى الله عليه وآله وسلم مع تكرره مدة العمر في كل صلوة وشيوعه بين الامة مما
لا يخفى **قال** المصنف رفع الله درجته **الثامنة** ذهب الامامية الى وجوب قراءة فاتحة الكتاب في الصلوة وقال ابو حنيفة
تجزي آية واحدة او بعض آية من غيرها وقد خالف في ذلك قوله صلى الله عليه وآله المتواتر عند الجميع لا صلوة الا بفاتحة الكتاب
انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان قراءة فاتحة الكتاب ركن من اركان الصلوة وفرض في جميع الركعات
في كل ركعة الا في ركعة المسبوق ويجوز ترجمتها بالعجمية من لغات العرب والعجمية على مذهب ابي حنيفة ومذهب ابي
حنيفة ان فرض القراءة آية والمكتفي بها مسيء لترك الواجب في قراءة الفاتحة عنده واجبة وكذا ضم سورة قصيرة او ثلاث آيات
الفاتحة يوجب الاثم وانه لم يكن خبر الاحاد عنده من الدلائل القطعية وقوله صلى الله عليه وآله لا صلوة الا بفاتحة الكتاب من
خبر الاحاد فلا يكون قطعيا فحكم بعدم الفرضية ولا على الفرض المنفصل انتهى **واقول** لا يخفى اختلال كلامه واضطراب الفاظه فانه
فلان الظاهر ان القول بوجوب قراءة الفاتحة المذكور في بعض كتب الحنفية كالوقاية والهداية ليس قولا لابي حنيفة نفسه
بل هو فتوى المتأخرين من اصحابه الفارين من تشنيع الطوائف عليهم في ذلك وهذا قال الفاضل الدين الكرماني في شرح الشمسية
المواقف في تفصيل مذهب الشافعي انه يجوز عند الحنفية الصلوة بغير الفاتحة الكتاب فكذب الناصب في نسبته الكذب الى
المصنف والجواز لا يوجب الاثم وسائله من قال الحنفية ولا الى الحنفية المشهورين المذكورين ولا يخرج عن لزوم الفتوى

او تواتر احدهما وهذا الناصب اغمض في مقام الرد عن الحديث الاول حيث لم يسمعه منع تواتره ولو معنى واقتصر على ان ذلك الحديث انما هو
من اخبار الآحاد واما ثانيا فلانا لو سلمنا ان الحديثين لا يقتضيان عدم الحكم بفرضية قراءة ام القرآن فما الذي يمنع
حكم باجزاء آية واحدة من ام القرآن او بعض آية من غيرها ولم لا يجوز بعض آية منها ايضا ان قيل انه استدل ابو حنيفة على ذلك
بقوله تعالى فاقرؤا ما تيسر من القرآن لكن الناصب حيث نقل اخذا منه انه لا يدفع اجزاء آية من ام القرآن يحتمل ان المراد الفاتحة ما
تيسر منها ويحتمل انها نزلت قبل الفاتحة لانها مكية وقال شارح الينابيع في جوابه ايضا ان قوله تعالى فاقرؤا ما تيسر
ورد في الحقيقة انها وردت في قيام الليل لا في قدر القراءة وفي اول الاسلام وجب قيام الليل اما نصفه او اقل منه او اكثر منه على
قم الليل الا قليلا نصفه او انقص منه قليلا او زد عليه فاخذ به النبي صلى الله عليه وآله وسلم والذين معه سنة ثم نسخ بقوله
في آخر السورة فاقرؤا ما تيسر من القرآن اي صلوا اطلاق الجزء واراد الكل ثم نسخ ذلك بقوله [illegible] ثم نسخ بالصلوات الخمس
ليلة الاسرى وقد علم من ذلك جواب الخبر وهو ان اقرؤا بمعنى صلوا انتهى وقال ابن حزم ما تيسر من القرآن هو ام القرآن ومن
عمل بالحديث قد اخذ بالآية ايضا لان ام القرآن ما تيسر من القرآن ومن عمل بجميع الاحتمالات الآية بعد ما
ولجاز صلوة ابطلها رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وهذا لا يجوز لا سيما تقسيم ابي حنيفة بين الجائز ثم قراءة سورة
او ثلث آيات ومنعه ما دونها فهذا قول ما حفظ عن احد قبله ولا على صحته دليل وهو خلاف القرآن وجميع الآثار وقال الامام
الرازي في رسالته المذكورة سابقا ايضا يجوز ان يقال ان كلمة ما في قوله تعالى فاقرؤا ما تيسر منه اشارة الى المعهود
كقول القائل رايت ما رايت اي ذلك الذي رايت فكذا ههنا اي فاقرؤا ذلك الذي تيسر من القرآن والذي تيسر من القرآن
الخاصة والعامة هو سورة الفاتحة فانك لا ترى في الدنيا مسلما الا ويحفظ سورة الفاتحة اما سائر السور فقد يحفظها
وقد لا يحفظها فكان المراد ما ذكرناه ثم نقول سواء صح هذا المذهب او فسد فلا احد من اهل الاسلام لا يصلي بغير الفاتحة
ولا يصلي بكلمات يذكرها بالفارسية بل قد رايت في بعض الحكايات ان خاقان سمرقند كان الوزير مجوسيا وقبله
كان ظهر الاسلام على التفات فلا تقول ان تعال الملك يوما يجب علينا ان نسعى في تقرير مذهب ابي حنيفة وهو ان لا تقرأ الناس
الفاتحة بالفارسية وكان غرضه ان ينقل الناس عن دين محمد صلى الله عليه وآله الى دين المجوس والاكتفاء بتعظيم الله بلسان
الفارسي فعرض الملك ذلك الكلام على فقهاء الوقت وفيهم شمس الحلواني من اصحاب ابي حنيفة فانكر ذلك اشد الانكار
بل ادم [illegible] خلط الوزير فثبت ان مذهبه في هذه المسئلة مذهب مهجور مردود ولهذا السبب ترك ابو زيد الدبوسي قول ابي حنيفة
في هذه المسئلة ولم يقل به احد من اصحابه انتهى واقول لا يخفى على الفطن العارف بدقائق الكلام ان الرازي قد اشار الى التشنيع
عليه فنقل هذه الحكاية اللائقة بابي حنيفة قد كان منافقا قاصدا لابطال الفتوى نقل الناس من دين محمد صلى الله عليه وآله الى
المجوسية لانه قد ذكر في اوائل الفصل الاول من القسم الثالث من رسالته المذكورة ان ابا حنيفة كان من اولاد زنابيل بعض ملوك
ولاية ملوك الفرس كانوا مجوسا بل الظاهر انه اخترع هذه الحكاية من عند نفسه لاجل هذه الاشارة والتعريض بحال
فيه التامل العريض قال المصنف رفع الله درجته الثاني عشر ذهبت الامامية الى ان بسم الله الرحمن الرحيم آية
من كل سورة وخالف في ذلك ابو حنيفة ومالك حيث ان مالكا كره قراءتها في الصلوة وقد خالفوا في ذلك العلم الضروري
بالتواتر انها آية وانه كان يقرؤها رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم الى ان توفاه الله تعالى تسعين خمس آيات انتهى وقال الناصب خفضه الله
اقول مذهب الشافعي ان البسملة آية من كل سورة او هي آية في صدر كل سورة والغرض ان كل بسملة نوع جزء من القرآن وعلى ذلك
الاحاديث الدالة على ذلك وعند ابي حنيفة ومالك انها المكتوب للتيمن في صدر كل سورة والاختلاف في صحة الخبر
ودعوى التواتر في هذا الحديث باطل انتهى واقول فيما ذكره غفلة عظيمة لظهور ان المصنف لم يدع تواتر ما ذكره من جزئية
العدد بل ادعى تواتر كون البسملة آية من كل سورة ان قيل لو كان متواترا لكفر المخالف اجيب بان قوة الشبهة في ذلك منعت
من تكفير المخالف وتحقيق المرام مذكور في حواشينا على تفسير القاضي فليرجع اليه من اراد قال المصنف رفع الله درجته

لما مر ذهبت الامامية الى ان آمين يبطل الصلوة وخالف في ذلك الفقهاء الاربعة ومنافاته لما قول النبي صلى الله عليه وآله
وسلم المشهور بين الناس ان هذه الصلوة لا يصلح فيها شيء من كلام الآدميين وقول آمين من كلامهم انتهى وقال الناصب
خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه يسن ان يؤمن الامام والماموم والمنفرد في السرية والجهرية عقيب الفاتحة مقصورا وممدودا
بالتشديد وان شدد متعمدا بطلت صلوته وان يكون تامينه مع تامين الامام لا قبله ولا بعده فان فاته المعية عقيب قوله
ولا الضالين اشتغل بغيره لم يعد ولو قال آمين رب العالمين كان حسنا هذا مذهب الشافعي ووافقه ابو حنيفة في استحباب التامين
بعد ولا الضالين الا انه قال يقوله المصلي سرا كالماموم والدليل على استحبابه السنة المشهورة وهي ما روى البخاري ومسلم
والنسائي في صحاحهم عن ابي هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم اذا امن الامام فامنوا فان من وافق تامينه تامين
الملائكة غفر له ما تقدم من ذنبه فهذا الحديث يدل على استحبابه واما ما ذكر انه يبطل الصلوة لانه من كلام الآدميين فنقول
ما يريد من كلام الآدميين ان اريد انه غالبا يتكلم به الآدمي فهذا باطل لانه من مخاطبات الله تعالى والشرع وطلب الاجابة من الله تعالى
ولو اريد انه ليس من القران فكثير من الاذكار والتسبيحات وارد في الصلوة وليس من القران وان اريد انه كلام مخترع الآدمي في
بينهم فقد ذكرنا السنة المشهورة من الصحاح المعتبرة المذكورة الواردة في فضيلة التامين وانه صلى الله عليه وآله امر به وذكر
ان به يغفر الله انه موجب للغفران فلا يكون من جملة مبطلات الصلوة كما ظهر انتهى اقول قد علمت سابقا [illegible]
الشوق على الاستدلال بحديث ابي هريرة فيه ضعف لاستناده الى ما عرف من ان ابا هريرة اتفق له مع عمر بن الخطاب واقعة شهد فيها
عليه بانه عدو الله وعدو المسلمين وحكم عليه بالخيانة واوجب عليه عشرة الف دينار الزمه بها بعد ولاية البحرين واذا
كانت هذه حاله فكيف يكون الشيء موثوق بروايته ونقل عن ابي حنيفة انه لم يعمل برواية ابي هريرة انتهى اقول وقد ذكر تفصيل ذلك
ياقوت الحموي في معجم البلدان وغيره في غيره ونقل عدم عمل ابي حنيفة برواية ابي هريرة ابو المعالي الجويني الشافعي المفتي بالحرمين
في رسالته المعمولة لبيان احقية مذهب الشافعي فليطالع فيها واما ما ذكره من ان [illegible] الترديد الثلاث ترديد
لا مورد له من كلام الآدميين ما ليس بقرآن ولا دعاء ولا تسبيح ولا ذكر لقوله صلى الله عليه وآله ان هذه الصلوة لا يصلح فيها شيء
من كلام الناس انما هي التسبيح والتكبير وقراءة القرآن وآمين ليس بشيء منها اما عدم كونه قرآنا فظاهر واما عدم كونه دعاء فلان
الدعاء الذي هو الطلب كما صرح به القاضي البيضاوي في تفسيره وغيره في غيره والفرق بين الاسم والمسمى ظاهر ولا يشكل
[illegible] فيما غايره وايضا ان التامين مسبوق بسبق الدعاء ولا يتحقق الا مع القصد [illegible] بعدم القصد اليه
لم يكن الا لغوا وايضا لو كان النطق بها [illegible] لكن قصد الدعاء ولكن ذلك ليس شرطا بالاجماع اما عندنا
فللمنع مطلقا واما عندهم فلاستحبابه مطلقا وايضا ذهب بعض الجمهور الى ان آمين اسم من اسماء الله تعالى فكيف يجوز
ندائه قال المصنف رفع الله درجته الحادي عشر ذهبت الامامية الى وجوب القراءة في الركعتين الاخيرتين او التسبيح
[illegible] وهو سبحان الله والحمد لله ولا اله الا الله والله اكبر ولم يوجب ابو حنيفة القراءة ولا التسبيح بل جوز السكوت فيهما
[illegible] وهو خلاف فعل النبي صلى الله عليه وآله لانه قرأ في الاخيرتين بالحمد وحدها انتهى وقال الناصب خفضه الله
اقول قد سبق ان مذهب الشافعي وجوب قراءة فاتحة الكتاب في كل ركعة ودليله السنة المشهورة وهو ما روى البخاري ومسلم
والنسائي في صحاحهم عن ابي قتادة ان النبي صلى الله عليه وآله وسلم كان يقرأ في الظهر في الاوليين بام الكتاب وسورتين
وفي الركعتين الاخيرتين بام الكتاب ويسمعنا الاية احيانا الحديث وايضا قوله صلى الله عليه وآله لا صلوة لمن لم يقرأ بفاتحة
الكتاب لما كان يراد قراءتها في الصلوة في كل ركعة من الركعات فهذا خلاف الاجماع لانه لم يقل احد بانه يقرأها في ركعة فقط ولا
[illegible] في كل الركعات فهو المطلوب واما ان تختص قراءتها بالاوليين فهذا تخصيص بلا مخصص فتعين وجوب قراءتها
في كل الركعات كما هو مذهب الشافعي فبطل مذهب من ذهب الى الاكتفاء بالتسبيح وهذا من عجائبه انه لم يوجب شيئا مع انه [illegible]
بان يجوز التسبيح ثم ذكر فيما اتفق ابو حنيفة لفعل النبي صلى الله عليه وآله وسلم ان النبي صلى الله عليه وآله كان يقرأ في الاخيرتين

[illegible] انتهى منه

[illegible] انتهى منه

بالحمد فيلزمه في جواز التسبيح مخالفة النبي صلى الله عليه وآله ومذهب ابي حنيفة انه يقرأ في الاخيرتين بالفاتحة فقط فهذا ان فعل
وان سبح او سكت جاز فهو يرى قراءة النبي في الاخيرتين من المندوبات فلا مخالفة لفعله انتهى **واقول** ان المصنف قدس سره
لم يتكلم هاهنا على مذهب الشافعي بشيء فلا وجه للتطويل بذكر مذهبه والاحتجاج عليه وقد ارتكب ذلك في اكثر المسائل
ما ذكره من ان تخصيص قراءة الفاتحة بالاوليين تخصيص بلا مخصص مردود بان المخصص ذلك بروايات اهل البيت عليهم السلام
لكن لا يتوجه على مخالفة فعل النبي صلى الله عليه وآله المعلوم من رواية ابي قتادة حجة على ابي حنيفة دون مخالفة احد الامرين
من الفاتحة والتسبيح لان جواز التسبيح في الاخيرتين انما علم من روايات اهل البيت عليهم السلام كما اشرنا اليه ومثل
الروايات مما لا يصير حجة على ابي حنيفة وامثاله بحسب اعتقادهم على انه لا دلالة لرواية ابي قتادة على وجوب قراءة ام
الكتاب في الاخيرتين ايضا ولعل من فهم ذلك منها انما فهم من قوله ويسمعنا الآية احيانا او انه يجهر بانه لا يدل على
قراءته صلى الله عليه وآله وسلم ام القرآن في جميع الاحيان فلا يدل على تعيين قراءة ام القرآن على الاطلاق وبما ذكرنا ظهر
الناصب من مناقضة المصنف نفسه وانه يلزمه ايضا مخالفة فعل النبي صلى الله عليه وآله وسلم في تجويز التسبيح قد نبهنا على
ان احاديث اهل البيت عليهم السلام احاديث جدهم صلى الله عليه وآله فلا يلزم المخالفة بل يتضح بذلك ان فعله صلى الله عليه
وآله وسلم كان احد الامرين من الاتيان بالفاتحة والتسبيح واما ما ذكره من ان ابا حنيفة يقرأ في الاخيرتين بالفاتحة فقط فان
اراد به انه يوجب القراءة في الاخيرتين فهو كذب ظاهر كما يدل عليه تتمة كلام الناصب ايضا وان اراد انه يحكم باستحبابها فمسلم
لكنه لا يدفع المخالفة لان النبي ادى باحد الامرين وجوبا ولم ينقل عن النبي صلى الله عليه وآله ما ذهب اليه ابو حنيفة من
جواز الاكتفاء بالسكوت فلو سكت الناصب عن ايراد هذه المموهات لكان خيرا له وكل ميسر لما خلق له **قال** المصنف
رفع الله درجته **الثاني عشر** ذهبت الامامية الى وجوب القراءة بالعربية وقال ابو حنيفة يجوز ان يقرأ اعجمي آية من اي
موضع شاء من القرآن بالعربية وغيرها باي لغة شاء وقد خالف بذلك قوله تعالى بلسان عربي مبين انا انزلناه قرآنا
عربيا فان القارئ بغيرها لا يكون قاريا للقرآن انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي وجوب القراءة بالعربية
ولا يجزي الترجمة كما ذكر في الفاتحة وعند ابي حنيفة يجوز الترجمة للعاجز لدفع الحرج ولا مخالفة لقوله تعالى بلسان عربي
مبين فانه لا ينازع في ان القارئ بالترجمة لا يقرأ القرآن ولكن يقرأ ما يدل على القرآن وهو اقرب من سائر الاذكار
فلا استدلال عليه بما ذكر انتهى **واقول** تشنيع المصنف قدس سره على ابي حنيفة انما هو لاطلاقه في جواز الترجمة وتعميم
الجواز بحالة العجز فان جواز الترجمة عند العجز عن العربية موضع وفاق وهذا الناصب الشقاق عليه الخناق فتدرس
دفع الفساد احتمال بادخال قيد العجز في مذهب ابي حنيفة ليتأتى له الاصلاح وما ازداد به الا الفساد وقد قال في
الينابيع وشرحها ان الركن عند ابي حنيفة آية وترجمة آية سواء احسن العربية ام لا ذكره في اول فصل الحمد ثم رجع
لا عند صاحبيه الا عند العجز انتهى وقال ابو محمد بن حزم في كتاب المحلى من قرأ ام القرآن او شيئا منها او شيئا من القرآن
في صلوته مترجما بغير العربية او بالفاظ عربية غير الالفاظ التي انزل الله تعالى عامدا لذلك او قدم كلمة او اخرها
عامدا لذلك بطلت صلوته وهو فاسق لان الله تعالى قال قرآنا عربيا غير ذي عوج وغير العربي ليس عربيا فليس قرآنا و
احالة عربية القرآن تحريف لكلام الله تعالى وقد ذم عز وجل قوما فعلوا ذلك فقال يحرفون الكلم عن مواضعه وقال
ابو حنيفة تجزيه صلوته واحتج من قلده بقول الله تعالى وانه لفي زبر الاولين قال ابو محمد لا حجة له في هذا لان القرآن المنزل
علينا على لسان نبينا عليه السلام لم ينزل على الاولين وانما في زبر الاولين ذكره والاقرار به فقط ولو انزل على غيره عليه
السلام لما كان آية له ولا فضيلة له وهذا لا يقوله مسلم ومن كان لا يحسن العربية فليذكر الله تعالى بلغته لقوله
تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها ولا يحل له ان يقرأ ام القرآن ولا شيئا من القرآن مترجما على انه الذي افترض عليه
لانه غير الذي افترض عليه كما ذكرنا فيكون مفتريا على الله تعالى انتهى **قال** المصنف رفع الله درجته **الثالث عشر** ذهبت

إلى ثبات الوجوب الطمأنينة في الركوع والانحناء بحيث يصل يداه إلى ركبتيه وقال أبو حنيفة لا يجب الانحناء إلى هذا الحد بل لو
وقع عليه اسم الانحناء، ولا يجب الطمأنينة وقد خالف في ذلك فعل النبي صلى الله عليه وآله إذ ركع واطمأن وقال صلوا
كما رأيتموني أصلي انتهى **وقال** الناصب خفضه الله أقول مذهب الشافعي أن أقل الركوع أن ينحني بحيث ينال راحتاه ركبتيه
ويجب أن يطمئن فيه بحيث ينفصل هويه عن ارتفاعه ولو بلحظة والدليل عليه السنة المشهورة وهو ما روى مسلم
والنسائي والترمذي في صحاحهم عن رسول الله صلى الله عليه وآله أنه قال لا يجزي صلوة الرجل حتى يقيم ظهره في الركوع [والسجود ثم ان حقيقة الركوع ٢]
لا يتحقق بدون وصول اليد إلى الركبة فهذا حقيقة الركوع شرعا لا الانحناء مطلقا ومذهب أبي حنيفة أن المصلي يكبر
للركوع ويخفض ويعتمد بيديه على ركبتيه مفرجا أصابعه باسطا ظهره غير رافع ولا منكس رأسه ويفعل الطمأنينة
وإيصال اليدين إلى الركبتين من السنن لا من الأركان فلا مخالفة لفعل النبي صلى الله عليه وآله لأن صلوته صلى الله
عليه وآله التي أمر الأمة بمتابعتها كانت مشتملة على الفرائض والمندوبات انتهى **وأقول** يتوجه عليه أن فعل النبي
صلى الله عليه وآله وسلم إذا لم يعلم جهته يحمل عند أبي حنيفة على الإباحة كما صرح به في أصوله فمن أين جاء الحكم بالسنة
والاستحباب وأيضا يدل على الوجوب ما ذكره ابن قدامة الحنبلي في كتاب المغني حيث قال لنا قول النبي صلى الله عليه وسلم
للمسيء ثم اركع حتى تطمئن راكعا متفق عليه وروى أبو قتادة أن النبي صلى الله عليه وآله قال أسوأ الناس سرقة الذي يسرق
من صلوته قيل وكيف يسرق من صلوته قال لا يتم ركوعها ولا سجودها وقال لا تجزي صلوة لا يقيم الرجل صلبه فيها في الركوع
والسجود انتهى وقد روى ابن حزم بإسناده إلى رفاعة بن رافع عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم حديثا طويلا
من جملته قوله صلى الله عليه وآله وسلم لا يتم صلوة أحدكم حتى يسبغ الوضوء كما أمره الله تعالى ويغسل وجهه ويديه إلى المرفقين
ويمسح برأسه ورجليه إلى الكعبين ثم يكبر الله ويحمده ويمجده ويقرأ من القرآن ما أذن الله له فيه ثم يكبر ويركع فيضع
كفيه على ركبتيه حتى تطمئن مفاصله ويسترخي ثم يقول سمع الله لمن حمده ويستوي قائما حتى يأخذ كل عظم مأخذه
ويقيم صلبه ثم يكبر فيسجد ويمكن وجهه من الأرض حتى تطمئن مفاصله ويسترخي ثم يكبر فيرفع رأسه ويستوي قاعدا
على مقعدته ويقيم صلبه فوصف الصلوة هكذا حتى فرغ ثم قال لا يتم صلوة أحدكم حتى يفعل ذلك قال ابن حزم فجمع
هو أم القرآن وخالف أبو حنيفة أكثر هذا الحديث حيث جوز الصلوة بغير أم القرآن وبغير أن يقيم ظهره في ركوعه و
سجوده وبلا طمأنينة ومن العظائم التي نعوذ بالله منها أن يقول رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم لا يتم صلوة أحدكم حتى يفعل
كذا وكذا فيقول قائل بعد أن سمع هذه الأخبار إن الصلوة تتم بدون ذلك مقلدا لمن أخطأ ممن لم
يبلغه الخبر أو بلغه فتأول فأخطأ وأصر بخلاف رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وكذلك من استحل التلاعب بالدين
ومخبر رسول الله صلى الله عليه وآله على أمور ذكر أن الصلوة لا تتم إلا بها فيقول قائل من عند نفسه بعض هذه الأمور
كذلك وبعضها ليس كذلك انتهى وأما ما ذكر من أن صلوة النبي التي أمر الأمة بمتابعتها مشتملة على الفرائض والمندوبات
فنقول في جوابه إن مراد المصنف إتيان النبي صلى الله عليه وآله وسلم بالطمأنينة في الصلوة البيانية التي كانت مقصورة على
بيان الواجبات دون المشتملة على الواجبات والسنن ولو سلم فنقول الأصل في كل ما أمر به صلى الله عليه وآله من
أفعال الصلوة الوجوب إلا أن يكون محكوما عليه بالوجوب إلى أن يدل الدليل المنفصل على استحبابه فحكم أبي حنيفة
باستحباب الطمأنينة يكون مخالفا للأصل بلا دليل **قال** المصنف رفع الله درجته **الرابع عشر** ذهبت الإمامية
إلى وجوب الذكر في الركوع والسجود وقال أبو حنيفة ومالك والشافعي لا يجب حتى قال مالك لا أعرف الذكر في السجود وقد
خالفوا في ذلك فعل النبي صلى الله عليه وآله وقوله لما نزل فسبح باسم ربك العظيم اجعلوها في ركوعكم
ولما نزل سبح اسم ربك الأعلى قال اجعلوها في سجودكم انتهى **وقال** الناصب خفضه الله أقول مذهب الشافعي أنه يستحب
أن يقول في الركوع سبحان ربي العظيم ثلثا ولو زاد فهو أفضل ودليله السنة المشهورة ودليله ما روى مسلم والترمذي

عن عقبة بن عامر قال لما نزلت فسبح باسم ربك العظيم قال اجعلوها في ركوعكم فلما نزلت سبح اسم ربك الاعلى قال اجعلوها في
سجودكم وروى مسلم والنسائي والترمذي عن حذيفة انه صلى مع النبي صلى الله عليه وآله وسلم وكان يقول في ركوعه سبحان ربي
العظيم وفي سجوده سبحان ربي الاعلى الحديث هذا دليل على انه صلى الله عليه وآله وسلم كان يسبح بالتعظيم في الركوع
ويذكر العلو في السجود واما عدم وجوبهما في الركوع والسجود لورود غيرهما في ركوعه وسجوده ولو كان واجبا لم يعدل عنهما
فالعدول عنهما يدل على الاستحباب لان الواجب لا يجوز العدول عنه وتركه ودليل ورود غيرهما في الركوع والسجود ما روى
البخاري ومسلم والنسائي في صحاحهم عن عائشة انها قالت ان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يقول في ركوعه وسجوده
سبوح قدوس رب الملائكة والروح وروى مسلم والنسائي عن ابي هريرة قال كان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم
يقول في سجوده اللهم اغفر لي ذنبي كله دقه وجله واوله وآخره وعلانيته وسره وليس شيء منهما التسبيح ولا ذكر التعظيم والعلو فعلم ان
التسبيح واجبا في الركوع والسجود ولان ركن الصلوة هو السجود والركوع وهما وضع الجبهة والانحناء الخاص وذكر
غيره داخل في حقيقتهما فلا يجب شيء منه فيهما وفعل النبي صلى الله عليه وآله وسلم محمول على الندب كما ذكرنا انتهى و
اقول قد مر ما في احتجاج الناصب برواية صحاحهم السقيمة سيما رواية عائشة وابي هريرة المتصفين بالبغض والكذب عند
الفريقين ولا ادري ان ابا حنيفة كيف عمل ههنا برواية ابي هريرة مع ما سبق النقل عن ابي المعالي الجويني من انه لم
يعمل برواية ابي هريرة ولو اغمضنا عن ذلك نقول ليس شيء من الحديثين الذين استدل بهما على عدم الوجوب دالا على
ترك الذكر الواجب والعدول الى الذكر المذكور فيهما لزيادة على الواجب الذي امر بها في الاحاديث الاخر فلا يدل الا على [illegible]
واما ما ذكره من ان ركن الصلوة من السجود والركوع لا يفيد ان واجب الصلوة لا ينحصر في الركن حتى لو لم يكن شيء من
الصلوة ركنا يلزم ان لا يكون واجبا مطلقا وهذا ظاهر على العوام فضلا عن فقهاء الاسلام واما ما ذكره من ان فعل
النبي صلى الله عليه وآله محمول على الندب فمردود بان الفعل الذي وقع بيانا عن النبي صلى الله عليه وآله محمول على الوجوب
كما عرف في الاصول وقد نقلنا الاعتراف بذلك عن شارح الينابيع في مسئلة تكبيرة الافتتاح فتذكر **قال** المصنف رفع الله
درجته **الحادي عشر** ذهبت الامامية الى وجوب رفع الرأس من الركوع والطمأنينة في الانتصاب وقال ابو حنيفة لا يجب
فيهما وقد خالف في ذلك فعل النبي صلى الله عليه وآله وسلم فانه فعله انتهى **واقول** لا يخفى ان الناصب قد اسقط هذا
الفصل من البين ولعله سقط من نسخته وغاية امره لو ذكره وتعرض له ان يتعرض له بمثل ما تعرض لنظيره **قال**
المصنف رفع الله درجته **الثاني عشر** ذهبت الامامية الى وجوب وضع الجبهة على الارض في السجود وقال ابو حنيفة
ان شاء وضع جبهته وان شاء وضع الانف وقد خالف فيه قول النبي صلى الله عليه وآله انه امر ان يسجد على سبعة
وركبتيه واطراف اصابعه وجبهته انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه يجب ان يضع شيئا
من الجبهة مما يقع عليه الاسم الحديث ومذهب ابي حنيفة انه ان يسجد على كور عمامته او فاضل ثوبه او شيء يجد حجمه
يستقر جبهته جاز وان لم يستقر لا وكذا لو سجد على الرخام على [illegible] من صلى صلوته [illegible] فعند ابي حنيفة يحصل
باستقرار الرأس على اي شيء يكون والمدار على الاستقرار ويحمل وضع الجبهة على الندب والكمال انتهى **واقول**
لا يخفى ان ما قدمناه من حديث رفاعة بن رافع نص في وجوب وضع الوجه وما رواه ابن حبان في صحيحه عن ابن عمر في
حديث طويل المشتمل على السائل واذا سجدت فمكن جبهتك من الارض ولا تنقر نقرا وما في صحيح ابي داود [illegible]
صريح على وجوب وضع الجبهة على الارض والصق الوجه بالملاقاة والجبهة على مجرد الانف [illegible]
ونحوه وحمل الامر بوضع الجبهة على الندب مخالف لما ذهب اليه المحققون من ارباب الاصول [illegible]
الحكم بعدم تمام الصلوة بدون الوصف الذي نبه عليه السلام ومن لطائف ابن حزم انه قال [illegible]
العمامة [illegible] على كور العمامة [illegible] اصبع ثم اصبعان الى ان يبلغ الى ذراعين او ثلثة او اكثر [illegible]

كور [illegible] مرآة

نقر [illegible] مرآة

نفحة من الاصابع الطيبة وللحدث من عمامة شرب وكلفتا الفرق ولا سبيل اليه البتة ثم روى باسناده عن محمد بن سيرين
انه كره السجود على كور العمامة وعن نافع وعن ابن عمر انه كان يكره ان يسجد على كور عمامته حتى يكشفها وعن ايوب عن ابن سيرين
سالتني تحية فجعلتها فعصبت عليها وسالت ابا عبيدة السلماني اسجد عليها قال انزع العصابة انتهى قال المصنف
رفع الله درجته السابع عشر ذهبت الامامية الى وجوب وضع اليدين والركبتين وابهامي القدمين في السجود على
الارض وقال ابو حنيفة والشافعي انه يستحب وقد خالفا بذلك فعل النبي صلى الله عليه وآله وقد سبق وقال صلى الله عليه وآله اذا سجد
العبد سجد معه سبعة اعضاء وجهه وكفاه وركبتاه وقدماه انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول المشهور من مذهب الشافعي
انه يجب وضع اليدين والركبتين والقدمين ويستحب وذهب النووي الى الوجوب لما روى البخاري ومسلم والنسائي
في صحاحهم عن ابن عباس قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم امرت ان اسجد على سبعة اعظم على الجبهة و
اليدين والركبتين واطراف القدمين الحديث ومن لا يقول بالوجوب يحمل الحديث على الندب والكمال ويقول اصل
السجود وضع الجبهة على الارض او ما يقوم مقامه من الانف حتى يستقر الراس في الارض والحديث يدل على انه صلى الله
عليه وآله وسلم كان مامورا بهذا وليس كل شيء يكون الرسول صلى الله عليه وآله مامورا به يكون الامة مامورين
به لانه كان مامورا بالتهجد والامة كانوا غير مامورين به فصيغة امرت لا يدل بصريحه على الامر العام فحينئذ يحمل
على اصل السجود كما ذكرنا وضع الجبهة او ما يقوم مقامه على الارض فيعمل بالاصل ويحمل الحديث على الندب والكمال
لمخالفته للنص انتهى واقول حمل الاوامر الواردة في الكتاب والسنة على الندب غير جائز الا ببرهان اخر من الخارج معه
الندب بل كلمة شئت فافعل وان شئت فلا تفعل ولا يفرق في اللغة العربية من لفظ افعل لا تفعل ان شئت وليت شعري
ما الفرق بين قوله تعالى وآتوهم من مال الله الذي آتاكم وقد قال الشافعيون انه فرض وبين الامر في هذا الحديث
الذي حملوه على الندب وكذلك قوله تعالى واتخذوا من مقام ابراهيم ومن دخله كان آمنا فانه مع كونه امرا في المعنى قال الحنفيون
انه فرض ولا يقام بمكة حد وقالوا ههنا انه ندب تحكما بلا حجة وبرهان قل هاتوا برهانكم ان كنتم صادقين
واما ما ذكره من ان صيغة امرت لا يدل بصريحه على الامر العام الخ ففيه انه وان لم يدل على ذلك بصريحه لكن الظاهر يدل عليه
تعميم الوجوب ولو على سبيل التاسي والحمل على كون ذلك من خصائص النبي صلى الله عليه وآله خلاف الاصل وخلاف
الاجماع ولهذا لم يعد ذلك احد من خصائص النبي صلى الله عليه وآله مع اهتمام الفضلاء في تحصيلها وضبطها في كتب الفقه
وغيرها واما ما ذكره من اصل السجود كما ذكرنا وضع الجبهة او ما يقوم مقامه على الارض فقد سبق ما فيه ان اصله
عند وضع الجبهة وتعميمه عنده وعن وضع ما يقوم مقامه من موضوعات الناصب واسلافه قال المصنف
رفع الله درجته الثامن عشر ذهبت الامامية الى منع السجود على بعضه وقال ابو حنيفة يجوز ان يسجد على كفه
وقد خالف في ذلك فعل النبي صلى الله عليه وآله وسلم وقوله وهو الامام صلوة المسيء صلاته ثم يسجد فيمكن جبهته
من الارض حتى يرجع مفاصله انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي عدم جواز السجود على بعضه
ووجوب وضع الجبهة على الارض للحديث وحمل ابو حنيفة على الكمال لان الامام يدل عليه كما ذكرنا انه مخالفة للنص انتهى
واقول لا يخفى ان الامام يدل على نقصان ما دونه والدلالة انما على الكمال ... يدل على اصل الفعل المجزي ندبه قال
المصنف رفع الله درجته التاسع عشر ذهبت الامامية الى وجوب الطمانينة في السجود والاعتدال منه والطمانينة
فيه وقال ابو حنيفة لا يجب الطمانينة في السجود ولا يجب رفع الراس الا بقدر ما يدخل السيف بين جبهته والارض وقد روي
عنه انه لو رفع مطلقا وله حفر تحت جبهته حفيرة فسقط جبهته اليها اجزاه عن السجود الثاني وان لم يرفع راسه وقد خالف
في ذلك فعل النبي صلى الله عليه وآله وقوله لمن علمه الصلوة ثم ارفع راسك حتى تطمئن جالسا انتهى وقال الناصب
خفضه الله اقول مذهب الشافعي وجوب الطمانينة في السجود والاعتدال منه والطمانينة فيه والمرفع وجوبا حتى جعلها

كتمام الركوع والسجود والاعتدال وحمل ابو حنيفة الحديث على الندب والكمال وعمل بالاصل في الركوع والسجود [illegible]
المقل انتهى **واقول** قد مر ان هذا الحمل تحمل وتحامل على الشرع والقول بكمال النقصان وفي الاصل الذي عمل به خلاف
مخالفة النص بلا اصل ودليل يعتد به كما لا يخفى **قال** المصنف رفع الله درجته **العشرون** ذهبت الامامية الى استحباب
الجلسة بعد الرفع من السجدة الثانية في الاولى والثالثة ومنع ابو حنيفة من استحبابها وقد خالف في ذلك فعل النبي
صلى الله عليه وآله روى ابو قلابة قال جاءنا مالك بن الحويرث فصلى في مسجدنا فقال والله اني لاصلي وما اريد الصلاة
لكني اريد ان اريكم كيف رأيت رسول الله صلى الله عليه وآله يصلي قال وكان مالك اذا رفع راسه من السجدة الثانية في
الركعة الاولى استوى قاعدا ثم قام واعتمد على الارض انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي استحباب
جلسة الاستراحة وهي الجلوس بعد الرفع من السجدة الثانية في الاولى والثالثة وذهب ابو حنيفة الى عدم
استحبابها لانها ليست من هيئات الصلوة والحديث غير ثابت عنده انتهى **واقول** قد مر ان [illegible]
لا يعتبر عند الخصم وان عدم اثبات ما لا يحصى من الاحاديث يدل على عدم تتبعه في الحديث والفقه وكونه ذلك
جهلا ونقصانا **قال** المصنف رفع الله درجته **الحادي والعشرون** ذهبت الامامية الى وجوب التشهد الاول
والصلوة على النبي صلى الله عليه وآله خلافا للشافعي وابي حنيفة وقد خالفا في ذلك النبي صلى الله عليه وآله
وسلم انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان التشهد الاول والقعود له مشروع والتورك فيه الاخير
لغير المسبوق والساهي مسنون وهو من الابعاض عنده ويلزم من تركه سجود السهو والدليل عليه ان تركه
يجبر بالسجود وما يجبر بالسجود فليس بواجب اما الدليل ان تركه يجبر بالسجود فما ذكره البخاري في صحيحه في باب من
لم ير التشهد الاول واجبا لان النبي صلى الله عليه وآله وسلم قام من الركعتين ولم يرجع عن عبد الله بن بحينة ان
رسول الله صلى الله عليه وآله صلى بهم الظهر فقام في الركعتين الاوليين لم يجلس فقام الناس معه حتى اذا قضى
الصلوة وانتظر الناس تسليمه كبر وهو جالس فسجد سجدتين قبل ان يسلم ثم سلم هذا دليل كونه سنة واذا كان
التشهد الذي لا يعقبه السلام سنة فكلما يكون من اذكاره يكون سنة والصلوة على النبي وآله من اذكاره فيكون
وما ذكر انهما خالفا فعل النبي صلى الله عليه وآله وسلم فيه جهله بفعل النبي صلى الله عليه وآله انتهى **واقول** يتوجه
عليه ما ذكره المصنف المشتهر من ان حاصلات الترك الى بدل لا يدل على عدم الوجوب وانما كان يدل على عدم الوجوب
لو سقط لا الى بدل ويجوز ان يكون البدل سجدتا السهو وكان ذلك بدلا لا جبرا كجبرانات الحج بخلاف السنن وان
قد قال الشافعي ان جبر الشيء لا يكون الا فيما لا بد منه اجيب بما ذكرنا من جبرانات الحج فانهم مجمعون على
والصيام يكون بان جبر ما انتقص من الحج وهما بعد الخروج عنه وبان عتق رقبة او الصدقة او صيام شهرين جبر لنقص
وطء المتعمد في نهار رمضان وهو لا يجوز الا بعد تمامه مدعى ان ههنا احاديث رواها الخصم في الشيء عن الجمهور دالة على
الوجوب منها ما روي عن ابن عباس رضي الله عنه ان النبي صلى الله عليه وآله وسلم امر بالتشهدين والامر للوجوب وعن
ابن مسعود قال علمني رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم التشهد في وسط الصلوة واخرها واما ما ذكره من ان الخصم
جاهل بفعل النبي صلى الله عليه وآله في ذلك فانما نشأ من جهله ونسيانه لمذهب امامه الذي قد اعترف به فيما سبق
من ان التشهد الاول سنة وليس المراد بالسنة الا ما فعله النبي صلى الله عليه وآله وسلم لا على وجه الوجوب ومن ثم
بفعل النبي صلى الله عليه وآله وسلم لذلك فكيف يكون المصنف جاهلا به نعم النزاع في ان فعل ذلك وجوبا او [illegible]
الوجوب بحمد الله تعالى **قال** المصنف رفع الله درجته **الثاني والعشرون** ذهبت الامامية الى وجوب التشهد الاخير
والصلوة على النبي صلى الله عليه وآله وسلم والجلوس فيه مطمئنا بقدره وقال مالك الاستحباب وقال ابو حنيفة يجب
الجلوس دون التشهد وقد خالفا فعل النبي صلى الله عليه وآله وقوله قال ابن مسعود اخذ رسول الله صلى الله عليه وآله

[illegible]

بين يدي التشهد وقال اذا قلت هذا فقد قضيت صلوتك انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان
التشهد الاخير والصلوة على النبي صلى الله عليه وآله والجلوس فيه واجب واركان لما روي عن عبد الله بن مسعود انه قال
كنا نقول قبل ان يفرض علينا التشهد مع رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم السلام على الله قبل عباده السلام على جبرئيل
وميكائيل السلام على فلان فقال النبي صلى الله عليه وآله وسلم لا تقولوا السلام على الله فان الله هو السلام ولكن قولوا التحيات
لله الى آخره رواه الدارقطني والبيهقي وقالا اسناده صحيح وقال العلماء الدلالة منه من وجهين احدهما قوله قبل ان يفرض
علينا اعلم انه فرض والثاني الامر به ومذهب ابي حنيفة ان القعدة الاخيرة قدر التشهد فرض والتشهد عنده واجب لانه لم يثبت
بالدلائل القطعية لثبوته بخبر الآحاد وان صح ما رواه عن مالك بعدم صحة الحديث عنده فلا يخالف السنة انتهى واقول
يتوجه عليه ان مذهب ابي حنيفة هو الذي نسبه المصنف الى مخالفة النبي صلى الله عليه وآله وانفرد بذلك عن الشافعي في
امره بقوله القعود للتشهد الاخير والتشهد فيه واجبان خلافا لابي حنيفة حيث قال القعود بقدر التشهد واجب ولا يجب
قراءة التشهد فيه ولمالك حيث قال لا يجب لا هذا ولا ذاك انتهى ولعل الناصب نظر في شرح الوقاية وغيره من كتب الحنفية فرأى
المذكور فيه وجوب التشهد فزعم انه مذهب ابي حنيفة ولم يعلم ان كل ما هو مذكور في كتب الحنفية لا يلزم ان يكون مذهب ابي حنيفة
بل ربما يكون المذكور فيها ما اتفق عليه فتواهم من اقوال الصحابة وايضا افتراض القعود بقدر التشهد انما هو لاجل التشهد ومن
المستبعد شرعا وعقلا ان يكون ما لاجله التشهد لا فيه فرضا والتشهد لا يكون فرضا بل يكون واجبا او مستحبا او يجيء
ذلك ما نقله ابن حزم عن بعض متقدميهم من ان القعود الجلوس في الصلوة ليس فرضا ثم رده بان النبي صلى الله عليه وآله وسلم
امر بالتشهد في القعود في الصلوة فصار التشهد فرضا فصار القعود الذي لا يكون التشهد الا فيه فرضا اذ لا يجوز ان يكون
غير فرض ما لا يتم الفرض الا فيه او به انتهى فتامل فيه واما قول الناصب وان صح ما رواه عن مالك ففيه تشكيك بان رواية
صحته قطعية وقد قطع به شارح الينابيع حيث قال ومذهب مالك ان التشهد مندوب انتهى واما ما ذكره هاهنا وكذا
من الاحاديث الصحيحة عندهم الذي يستدل بها المصنف في المسائل الآتية ان هذا الحديث لم يثبت عند مالك وابي حنيفة او لم
يصح عنده فمجرد تمويه وتدليس لانه ان لم يصح تلك الاحاديث مع حكم النقاد منهم بصحتها فيتوجه القدح على مجتهديهم ومن
صحح فلا معنى للقول بعدم ثبوتها اذ يلزم قصور تتبع الفقيه الذي لم يطلع عليه او قصور نظره او حكم بضعف ما ثبت
صحته عند آخرين عن حزم ولم يبين وجه ضعفه فاحفظ هذا فانه الجواب عما سياتي من هذا القبيل والله الهادي الى
سواء السبيل قال المصنف رفع الله درجته المسألة الثالثة والعشرون ذهبت الامامية الى ان الخروج من الصلوة يحصل
انما بكمال الصلوة على النبي صلى الله عليه وآله وسلم والتسليم لا غير وقال ابو حنيفة يخرج بالتسليم او بالكلام او بخروج الريح
وما ادري المذهب المؤدي الى الخروج من الصلوة بالريح لكن مثل الصلوة التي شرعها فيصح الخروج منها بمثل ما قال فانه
ذهب الى جواز ان يصلي الانسان في الدار المغصوبة على جلد كلب لا بل جلد كلب ميت وبيده قطعة من لحم كلب لانه يقبل الذكوة
عنده ثم يتوضأ بنبيذ التمر المغصوب فيغسل رجليه ولا ينوي الغسل ويجعل عكس ما ورد به القرآن ثم يقوم ويطلب ويقال انه
يكبر بالفارسية ثم يقرأ بالفارسية مدهامتان لا غير ثم يسقط ما ارسله ساجدا بغير ذكر ولا يطمئن ثم يهوي الى السجود
من غير رفع ثم يخفض يسيرا البين ان جبهته او انفه فيهما من غير ذكر والطمأنينة ولا يرفع منهما ثم ينهض الى الثانية فيفعل مثل
ذلك ثم يقعد من غير تشهد بقدره ثم يخرج ريحا فهل على المسلم يؤمن بالله واليوم الآخر قبول هذه الصلوة وكونها صلوة انما
انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان الخروج من الصلوة لا يصح الا بالتسليم واقله السلام عليكم او سلام
عليكم واكمله السلام عليكم السنة المشهورة وهو ما روي في الصحاح انه صلى الله عليه وآله وسلم قال تحريمها التكبير وتحليلها
التسليم فكما ان التكبير ركن من الاركان فكذا التسليم للحديث ومذهبه ان كمال الصلوة على [illegible] صلى الله عليه وآله وسلم
عبر في الخروج من الصلوة فكانه لا يحصل الخروج من الصلوة موقوفا بفعل منه او بوله على الخروج لان الصلوة على النبي

من جملة التشهد فجعلها علامة للخروج او فعلا دالا على الخروج باطل ومذهب ابي حنيفة ان فرض الصلوة الخروج بصنع يريد ابها
الخروج لان الخروج ليس من العبادات فبأي صنع وقع فلا باس به ثم تشنيعه ارباب الخبث والفكاهة باخراج الريح معد ان
الاستهزاء بعلماء الاسلام ويدخل في وعيد قوله صلى الله عليه وآله وسلم من اهان عالما فقد اهانني ثم ان كلام ذكره من
الحنفية فقد ذكرنا وجهه ودليله والاستهزاء صفة الجهال انتهى واقول ليس الوصف بالحدث الا من محدثات بل هو
شنيع ذكره شيخ الاسلام القفال الذي في هذا المقام من حاشيته شرح الوقاية حيث قال قال ابو حنيفة الخروج من الصلوة
بفعل المصلي فرض وذلك بان يبني على صلوته صلوة فرضا او نفلا او يضحك قهقهة او يحدث عمدا او يتكلم او يذهب او يبالغ
ليس بفرض وزعم بعضهم ان المعصية لا يكون فرضا فلا يكون صنع هذه الاشياء فرضا انتهى فلزم على قول النكتة ان يكون ابو حنيفة
وذلك من ارباب الخبث كما لا يخفى ثم اول من اظهر خبث فتوى ابي حنيفة في هذه المسئلة الشافعية فقد قال الاسنوي في
في شرح الينابيع قال ابو حنيفة اذا قعد في آخر الصلوة قدر التشهد ثم خرج منها بما ينافيها من سلام او كلام او حدث او
او فعل او غير ذلك اجزاه انتهى وقد وقع في هذا عن ابي المعالي الجويني امام الشافعية في رسالته للعمل ببيان احقية مذهب
الشافعي ما يضحك منه الثكلى حيث قال بعد عد قبائح فتاوى ابي حنيفة في ابواب الطهارة وجئنا الى الصلوة وقلنا ان
الاصل الذي عليه بناء الصلوة من الدعاء الى الخضوع والخشوع وقال المعنى المطلوب من الصلوة الخضوع والخشوع وسر
النفس ومجاهدة القلب بالموعظة الحسنة والحكمة البالغة والفكر في معاني القرآن والابتهال الى الله تعالى وابو حنيفة ابدل
الاصل وخالفه حتى طرح اركانها وشرائطها حتى رجع حاصل الصلوة الى نقرات كنقرات الديك واذا عرض ابو حنيفة صلوته على
كل عامي جلف غبي كاع امتنع عن اتباعه فان من غمس في مستنقع نبيذ ولبس جلد كلب مدبوغ واحرم بالصلوة مبدلا
بصيغة التكبير ترجمة تركيا او هنديا ويقتصر في قراءة القرآن على ترجمة قوله مدهامتان ثم يترك الركوع وينقر نقرتين
بينهما ولا يقرأ التشهد ثم يحدث عمدا في آخر صلوته بدل التسليم ولو انفلت منه بان سبقه الحدث يعيد الوضوء في
صلوته ويحدث بعده فان لم يكن قاصدا في حدثه الاول لم يتحلل عن صلوته على الصحة والذي ينبغي ان يقطع به كل ذي دين
ان مثل هذه الصلوة لم يبعث الله به نبيا ولا بعث محمد بن عبد الله المصطفى صلوات الله وسلامه عليه لدعاء الناس
اليه وهي قطب الاسلام وعماد الدين وقد زعم ان هذا القدر اقل الواجب وهي الصلوة التي بعث بها النبي صلى الله عليه وسلم
وما عداها آداب وسنن وقد حكى ان السلطان يمين الدولة وامين الملة ابا القاسم محمود بن سبكتكين كان على مذهب
ابي حنيفة وكان مولعا بعلم الحديث وكانوا يسمعون الحديث من الشيوخ بين يديه وهو يسمع وكان يستفسر الاحاديث فوجد
الاحاديث اكثرها موافقا لمذهب الشافعي فوقع الاتفاق على ان يصلوا بين يديه ركعتين على مذهب الشافعي وعلى مذهب ابي
حنيفة لينظر فيه السلطان ويتفكر فيه ويختار ما هو احسن فصلى القفال المروزي من اصحاب الشافعي بطهارة
مسبغة وشرائط معتبرة من طهارة وسترة واستقبال القبلة واتى بالاركان والهيئات والسنن والآداب والفرائض على
وجه الكمال والتمام وكانت صلوة لا يجوز الشافعي دونها ثم صلى ركعتين على ما يجوز ابو حنيفة فلبس جلد كلب مدبوغ
ولطخ ربعه بالنجاسة وتوضأ بنبيذ التمر وكان في صميم الصيف بالمفازة فاجتمع عليه الذباب والبعوض وكان وضوءه
معكوسا منكسا ثم استقبل القبلة واحرم بالصلوة من غير نية واتى بالتكبير بالفارسية ثم قرأ آية بالفارسية دو برگ
سبز ثم نقر نقرتين كنقرات الديك من غير فصل ومن غير ركوع ثم تشهد وضرط من غير سلام وقال ايها السلطان هذه صلوة
ابي حنيفة فقال السلطان لو لم تكن هذه الصلوة لقتلتك لان مثل هذه الصلوة لا يجوزها ذو دين وانكرت الحنفية ان يكون هذه صلوة
ابي حنيفة وامر القفال باحضار كتب الفريقين وامر السلطان نصرانيا كاتبا يقرأ المذهبين جميعا فوجدت الصلوة على مذهب
ابي حنيفة على ما حكاه القفال فاعرض السلطان عن مذهب ابي حنيفة وتمسك بمذهب الشافعي ولو عرضت الصلوة التي جوزها ابو
حنيفة على العامي لامتنع من قبولها انتهى كلامه وانما ابتلينا بذكر هذه الحكاية المضحكة المسوقة [illegible] لعلم [illegible]

كلام امام الحرمين

حكاية القفال

من كان بيته من الزجاجة لا يرجم الناس بالحجارة **قال** المصنف رفع الله درجته **الرابع والعشرون** ذهب الامامية الى
ان تعمد الكلام مبطل للصلوة وان كان لمصلحتها كقوله للامام قد سهوت خلافا لمالك فانه جوزه اذا كان يتعلق بمصلحة الصلوة
وقد خالف في ذلك قول النبي صلى الله عليه وآله صلوتنا هذه لا يصلح فيها كلام الآدميين انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول
مذهب الشافعي ان ترك الكلام من شروط الصلوة فيبطل بتركه وشرطه ان الكلام مع الآدميين مناف للصلوة وان صح ما روى
عن مالك فمحمول على انه مبطل اذا لم يكن من مصالح الصلوة فما يكون من مصالح الصلوة مجوز للضرورة عنده انتهى **واقول**
تمهيد التشكيك بقوله ان صح يدل على جهله او تجاهله فان ما ذكره المصنف من مذهب مالك قد صار مذكورا في كتب
الشافعية وغيرها ومنها الينابيع وشرح صحيح مسلم فقد قال فيه ان مذهب مالك على ما في العمدة والارشاد والذى احمد في رواية عنه في
السهو ان لا تبطل الصلوة ان تكلم المصلي في الصلوة لمصلحة الصلوة كقوله للامام اقعدت حين قام في موضع القعود او بالعكس لما
روى ان ذا اليدين وغيره تكلموا ولم يحكم بالبطلان واجيب بانه جاز ان يكون صدور ذلك على وجه النسيان او الجهل بالمسئلة
والنسيان والجهل بالمسئلة عذر عندنا واما قوله فمحمول على انه مبطل الخ فمدخول بان مثل هذا انما يقال اذا احتمل الغرض من كلام مخرج على
معنى اخر لكن المصنف انما نقل الحمل على هذا الغرض من عليه فلا يرفع الا باصلاح الحمل المذكور كما لا يخفى واما قوله فما يكون من مصالح
الصلوة يجوز للضرورة عنده ففيه دلالة ليس الكلام في الضرورة ضرورة ان الضرورات تبيح المحظورات عند الكل وانما
الكلام في مجرد المصالح والروابط ولا ضرورة شرعا في مثل قوله للامام اقعدت حين قمت في موضع القعود وبالعكس اذ يتم صلوة
من صادر اثم من غير موافقته مع الامام في الباقي ومن غير حاجة الى التنبيه على خطائه وفيه تأمل **قال** المصنف رفع الله درجته
الخامس والعشرون ذهبت الامامية الى ان من سبقه بول او غائط او ريح في صلوته بطلت وقال مالك وابو حنيفة والشافعي في القديم
يبني على صلوته وقد خالفوا في ذلك المعقول حيث جمعوا بين الضدين وهما الحدث والصلوة ولو سبقه الحدث خرج ليعيد او توضأ
[illegible] والحدث متعمد قال الشافعي انه يبني وهذا اغرب من الاول انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان من
سبقه حدث في صلوته عامدا او ساهيا بطلت صلوته هذا هو المذهب الجديد المفتي به وفي القديم يبني لما ورد في الحديث انه صلى
الله عليه وآله ركعتين من الظهر ثم قام فقال ذو اليدين اقصرت الصلوة ام نسيت يا رسول الله فقال اصدق ذو اليدين فقالوا نعم
فاتم الصلوة وبنى وهذا دليل الائمة في صحة البناء واما ما ذكر انهم خالفوا المعقول فهو مخالف للمعقول الذي يبني ما دام مصرا لا
يقال انه مصل فلا جمع بين الحدث والصلوة انتهى **واقول** الحديث الذي استدلوا به على ما في الينابيع هو انه قال عليه السلام
من قاء او رعف او امذى فلينصرف وليتوضأ وليبن على صلوته وهو مرسل كما في الينابيع ايضا واما ما ذكره الناصب من الحديث
فهو من اختراعاته فلته قد اشتمل على حديث ذي اليدين من ان تمام الصلوة وبنى ويدل على كذبه واختراعه ما ذكره المصنف سابقا
من حديث ذي اليدين [illegible] في بحث عصمة النبي صلى الله عليه وآله وسلم عن السهو وبيننا عن الجمع بين الصحيحين فتذكر وبالجملة
استدل احد في ذلك بحديث ذي اليدين وانما استدلوا باثار ضعيفة واحدها مرسل والباقي من طريق اسمعيل بن
عياش وعبد الرحمن بن زياد والاول ضعيف والثاني في غاية السقوط صرح بذلك كله ابن حزم في كتاب المحلى ثم قال
واما الحنفيون فانهم تناقضوا وقاسوا على ما ذكر في الاخبار المذكورة جميع الاحداث التي لم يذكر فيها اخر لم تقيسوا الحكم
على ذلك وهذا انما نص وما جاء فقط انه صحيح ولا سقيم في البناء من الاحداث التي لم يذكر في خبر [illegible] والريح والمذي
واما النص على ابطال ما اصلى فهو ان عبد الله بن الربيع نا قال نا محمد بن اسحق بن السليم نا ابن الاعرابي نا ابو داود نا احمد بن حنبل
نا عبد الرزاق نا معمر عن همام بن منبه عن ابي هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم لا يقبل الله صلوة احدكم اذا
احدث حتى يتوضأ ورويناه من طرق فاذا صح ان الصلوة ممن احدث لا يقبلها الله حتى يتوضأ وقد صح بلا خلاف
واليقين ان الصلوة لا يجزي الا متصلة ولا يجوز ان يفرق بين اجزائها بما ليس صلوة فقد صح بطلان من يرى البناء بالحدث فيقول
[illegible] عن الحدث الذي [illegible] بالبناء من حدث فيخرج فيمشي فيأخذ الماء فيغسل حدثه ويستنجي [illegible]

ولى كذا دستور

باشتراط الطهارة في الصلوة هو عندكم في صلوة ام هو غير صلوة ولا سبيل الى قسم ثالث فان قالوا هو في صلوة كذبهم قول رسول الله صلى الله
عليه وآله ان الله تعالى لا يقبل صلوة من احدث حتى يتوضأ ومن المحال الباطل ان يعتد له بصلاة قد ايقنا ان الله تعالى لم
يقبلها فصح انه على صلوته الذي كان قبل قد انقطع واما اجره فباق له بلا اشك الا انه الآن في غير صلوة فعليه ان يبتدي الصلوة
متصلة لا يحول بين اجزائها ما هو ذكره واشتغل بما ليس من الصلوة ويوقت ليس هو فيه في صلوة وهذا برهان لا مخلص منه لهم كلامه
نقح منه ما ذكره المص من الزام القوم بالجمع بين الحدث والصلوة وخروجهم عن المعقول ايضا فتامل **قال** المص
رفع الله درجته **الثامن والعشرون** ذهبت الامامية الى ان من قدر على القيام وعجز عن الركوع يجب ان يقوم في صلوته ولا
يسقط عنه لعجزه عن الركوع وقال ابو حنيفة هو مخير بين ان يصلي قائما او قاعدا وقد خالف بذلك قوله تعالى وقوموا
لله قانتين ومخالف الاجماع الدال على وجوب القيام على القادر وكيف يسقط عنه فعل لعجزه عن غيره انتهى **وقال** الناصب
خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان القادر على القيام في الصلوة ليس له ان يقعد وكذا في كل ركن من الاركان وما ذهب
اليه ابو حنيفة فلانه يسمى عاجزا اذا ظهر عجزه في الاتيان ببعض الاركان فهو مخير بين الاتيان ببعض اخر وبين الاقتصار
بما هو قادر عليه كالقعود ولا مخالفة للنص لان النص وارد في حق القادر مطلقا انتهى **واقول** ان اراد انه لعجزه عن
الركوع يسمى عاجزا على الاطلاق فبطلانه ظاهر وان اراد انه يسمى عاجزا عن الركوع بالاضافة اليه فهذا لا يستلزم سقوط القيام
من العاجز عنه كما ذكره المصنف **قال** المصنف رفع الله درجته **السابع والعشرون** ذهبت الامامية الى استحباب
سجدة الشكر وقال مالك انها مكروه وقال ابو حنيفة انها ليست مشروعة وقد خالفا في ذلك العقل والنقل اما العقل فلان
نعمة الله تعالى وشكره علينا واجب وابلغ انواع الشكر وضع الجبهة على الارض تذللا لله تعالى واستكانة لعزته
واما النقل فقوله تعالى واشكروا لي وقال تعالى ولئن شكرتم لازيدنكم واعظم مراتب الشكر السجود وكان رسول الله صلى الله عليه
وآله اذا بلغه شيء يسره خرّ ساجدا وقال عبد الرحمن بن عوف سجد رسول الله صلى الله عليه وآله واطال السجود فلما رفع
فاطال السجود فقال نعم اتاني جبرئيل عليه السلم فقال من صلى عليك مرة صلى الله تعالى عليه عشرا فخررت شكرا لله ولما اتي برأس ابي
جهل سجد شكرا لله وروى ابو داود في صحيحه عن ابي بكرة قال ان النبي صلى الله عليه وآله وسلم اذا جاءه امر سرّ به او بشر به خر
ساجدا شاكرا لله تعالى وروى الحميدي في جمعه بين الصحيحين ان النبي صلى الله عليه وآله وسلم قال ما من عبد يسجد لله
الا رفعه الله بها درجة وحط بها خطيئة وروى ان النبي صلى الله عليه وآله زار فاطمة عليها السلام يوما فصنعت له عصيدة من تمر
ثم قدمتها بين يديه فاكل هو وعلي وفاطمة والحسنان عليهم السلام فلما فرغ النبي صلى الله عليه وآله وسلم من الاكل سجد
ثم بكى في سجوده ثم ضحك ثم جلس فقال له امير المؤمنين عليه السلام يا رسول الله لم سجدت ثم بكيت ثم ضحكت فقال عليه السلام اني
لما رايتكم مجتمعين سررت بذلك فسجدت لله تعالى شكرا فهبط جبرئيل عليه السلام وهو ساجد فقال انك سررت باجتماع
اهلك فقلت نعم فقال الا اخبرك بما يجري عليهم ان تظلم فاطمة وتغصب حقها وهي اول من يلحقك وامير المؤمنين يظلم ويمنع
حقه ويضطهد ويقتل وولدك الحسن يقتل بعد ان يؤخذ حقه بالسم وولدك الحسين يظلم ويقتل ولا يدفنه الا الغرباء
فبكيت ثم قال من زار ولدك الحسين كتب له بكل خطوة مائة حسنة ودفع عنه مائة سيئة فضحكت فرحا بذلك والاخبار
في ذلك متواترة وكذلك التعفير فيها مستحب عند الامامية وخالف الفقهاء في ذلك وقد خالفوا فيه ما رواه مسلم في صحيحه
عن ابي هريرة قال قال ابو جهل هل يعفر محمد وجهه بين اظهركم فقيل له نعم قال واللات والعزى لئن رايته يفعل ذلك لاطأن على رقبته
ولاعفرن وجهه بالتراب فغراه يفعل ذلك فجاء ابو جهل ان يفعل ما عزم عليه فحال الملائكة بينه وبينه انتهى **وقال**
الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان سجود الشكر سنة عند مفاجاة نعمة او دفع بلية او رؤية مبتلى بمعصية او بلية ويجب
اظهارها الا في الاخيرة ومن قال بعدم استحبابه فلعدم صحة الحديث عنده واما ما ذكر من مخالفة العقل والنقل فنقول
اما العقل فلانه يحكم على تقدير صحة حكمه بوجوب السجدة واما النقل فكذلك واما استحباب التعفير ففي المسند لابي داود

خرّ در باب افتادن مرآة

مضطهد قهر کرده شده مقهور مرآة

تعفیر خاک آلوده گردانیدن و در خاک غلطانیدن مرآة

الشکر علی ... م

حمل امر استدلالا انه الغريبة انتهى واقول ان ما ذكره من ان من قال بعدم استحبابها عدم صحة الحديث عنده كلام احمد و
حنيفة لا يصح منه الا اصل له في الواقع اذ ان ما ذكره الشيخ من الرواية عن ابي بكر وعن عبد الرحمن بن عوف مشهور ان وقد اسند
ما صاحب التلخيص على مذهب الشافعي بقوله لما رواه ابو بكر وعبد الرحمن بن عوف وروى ابن حزم في كتاب المحلى حديث
ابي بكر وعدة احاديث اخر وحكم بصحتها وهو من اصحاب الحديث لا طعن فيه عند القوم واما ما ذكره من قوله ان العقل يحكم على
تقدير صحة حكمه على وجوب الشكر لا على وجوب السجدة فمدفوع بانه اذا سلم صحة حكم العقل على وجوب الشكر او استحبابه نقول لا نم
ان الشكر على ما صرح به القاضي البيضاوي مقابلة النعمة قولا وعملا واعتقادا فيلزم منه حكم العقل باستحباب عمل الجوارح
الذي من ابلغ انواع الشكر كما ذكره المص ومن اقوى ما ذكرناه كما يتبادر من كلام القاضي البيضاوي مقابلة النعمة والسجدة نهاية التواضع
خضوعا فيكون مستحبا عند العقل ولعل الناصب لم يعرف معنى الشكر ولم يشكر الله تعالى مدة عمره ولا لما التزم بمثل هذا الزعم
وبهذا يعلم دفع ما يرد من قوله بل النقل ثم لا نسلم مع انه يعضد ذلك النقل ما استدل به صاحب التلخيص على وجوب السجود على الارض
الخشوع والمحولة [illegible] حيث قال انه فيه خشوع وقوله عليه السلام ترب جبهتك بالارض انتهى وهو من غاية جهل الناصب
وقوله ان المص استدل بقول ابي حنيفة مع انه لا يعد استدلالا به بل المقصود الاحتجاج على اتباع ابي حنيفة ويقول لهم
تاقلهم **قال** المصنف رفع الله درجته **الثامن والعشرون** ذهبت الامامية الى انه لا يقطع الصلاة ما يمر بين يدي المصلي
وقال احمد بن حنبل يقطعها الكلب الاسود والمرأة والحمار اذا اجتاز عليه وقد خالف في ذلك قول النبي صلى الله عليه وآله وسلم
انه لا يقطع الصلاة شيء وادرؤا ما استطعتم فانما هو شيطان انتهى **وقال** الناصب خفضه الله قول مذهب الشافعي
انه لا يقطع صلاة عبور شيء بين يدي المصلي سواء كانت سترة او لا واما ظواهر الاحاديث الدالة على القطع فهو معارض بغيرها
من الاحاديث الدالة على عدم القطع ومن ذهب الى القطع فقد اخذ بظواهر الاحاديث ولم يثبت عنده خلافها فلا اعتراض عليه انتهى
واقول الاخذ بظواهر الاحاديث المذكورة انما وقع لتقصير في التتبع والاجتهاد وتحصيل الاحاديث الاخر المعارضة لذلك
مع تواترها معنى كما قال المص والقول بعدم الثبوت تمويه اوهن من بيت العنكبوت كما مر مرارا وقد اجيب عن الاحاديث الموهمة
للقطع بان المراد بالقطع قطع الفضيلة لانه يقطع الخشوع والذكر للشغل بها والالتفات اليها لا انه يقطع الصلاة ويفسدها ويدل
على صحة هذا ان ابن عباس رضي الله عنه احد رواة قطع الصلاة بذلك وروي عنه انه حمله على الكراهة وايضا حديث ابن
عباس معارض برواية اخرى عنه في البخاري ومسلم قال اقبلت راكبا على حمار اتان ورسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يصلي
بالناس الى غير جدار فمررت بين يدي بعض الصف فنزلت وارسلت الاتان ترتع ودخلت في الصف فلم ينكر ذلك علي احد وانه
صلى الله عليه وآله وسلم صلى وعائشة معترضة بينه وبين القبلة **قال** المصنف رفع الله درجته **التاسع والعشرون**
ذهبت الامامية الى ان المرتد اذا فاته شيء من صوم او صلوة او زكوة او حج حال ردته او حال اسلامه وجب عليه قضاؤه
وقال ابو حنيفة لا يجب قضاء شيء من ذلك وقد خالف في ذلك المعقول والمنقول اما المعقول فلانه لو لم يجب القضاء لكان ذلك ذريعة
وتوصلا الى ترك العبادات بالكلية لان المسلم اذا ترك العبادات طول عمره فاذا حضره الموت ارتد ثم يسلم فيسقط عنه جميع ما تقدم
وذلك المعقول انواع الفساد واما المنقول فقوله عليه السلام من نام عن صلوة او نسيها فليصلها اذا ذكرها وهو عام ومتناول
لنا [illegible] نام عن صلوة او نسيها قبل ردته ثم ارتد ثم عاد الى الاسلام ثم ذكرها فانه بمقتضى الحديث يجب عليه قضاؤها
واذا وجب قضاؤها وجب قضاء جميع العبادات لعدم القائل بالفرق انتهى **قال** الناصب خفضه الله قول مذهب الشافعي
ان المرتد يجب عليه قضاء ما فات عنه من العبادات ايام ارتداده وما لم يكن حال اسلامه قبل الارتداد قضاؤه وجب
بالاولى [illegible] ذهب ابو حنيفة الى ان المرتد لا يقضي بعد اسلامه ما فات عنه قبل الردة ولا [illegible] فربما استدل بظاهر ما
نقل عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم الاسلام يهدم ما كان قبله فقضى انهدام العصيان الحاصل من ترك العبادات قبل

[illegible]

اتان: ماده خر

أو دخلت الإسلام فهدم كل ما وصد قبله ولو كان مستند الظاهر هذا الحديث لم يكن مخالفا للنص والمخالفة للمنقول صريح
الخبر وكذا المعقول انتهى **وأقول** الظاهر أن التعصب أنما أنكر ذهاب أبي حنيفة إلى ما نقله بمجرد أنه لم يسمع من شيوخه
مع أنه مذكور في أكثر الكتب المعتبرة ومنها الينابيع في فقه المذاهب الأربعة وشرح الأنصاري الشافعي ولم يذكر ما بينهما من الخلاف
الشافعي وأبي حنيفة مع أن ذكره على أبي حنيفة ولم يقتصر على ذلك لأنه أورد في الأوهام فنقول قال صاحب الينابيع ويجب القضاء على المرتد
الذي رجع إلى الإسلام عندنا ومالك في رواية لا يجب مطلقا لإحباط العمل لقوله تعالى ليحبطن عملك فيه الإحباط بمجرد الموت
وعدم الموت وقال الغزالي ويجب قضاء الصلوة على الكافر المرتد لأن المرتد التزم بالإسلام أحكام الشرع فلا يسقط عنه بالردة كحقوق الآدميين
على أن الكافر الأصلي فإنه لم يلزمه قضاء أيام الكفر لقوله تعالى قل للذين كفروا إن ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف ونقول فيه أن يجب
القضاء بعد عوده إلى الإسلام والردة لا تلحق بالكفر وكذلك وعند أبي حنيفة ومالك وأحمد في رواية لا يجب القضاء على المرتد لما فعله
في حال الارتداد وقيل لإحباط العمل بالردة لقوله تعالى لئن أشركت ليحبطن عملك فإذا حبط عمله لم يلزمه إلا ما يجب عليه من الحج
ففيه عند الحنفية لا يقضي المرتد إلا إذا صلى فارتد فأسلم في الوقت وفي مختصر الحنابلة وإذا أسلم المرتد لم يعد ما فاته أيام
الردة من صلوة وزكوة وصوم ويتخرج أنه لا يلزمه وفي قضاء ما فات في الردة روايتان وفي الكافي لا يجب القضاء على من
كان مرتدا ولم يفسق بل صلوا لا يجب القضاء على الكافر الأصلي رواية واحدة وفي وجوبها على المرتد روايتان ولا يلزمه قضاء صلوة
وصوم حال إسلامه ثم ارتد ثم أسلم فعليه قضاء رواية واحدة وحاصل الجواب عن مستند الأصحاب بالآية أن الإحباط المراد
إذا كانت الردة مع الموت عليها لقوله تعالى ومن يرتدد منكم عن دينه فيمت وهو كافر فأولئك حبطت أعمالهم ولا يرد
كان الحال تعني الآية ومن يرتدد منكم عن دينه وقد فيمت والحال أنه مات كافرا فأولئك حبطت أعمالهم فيكون الإحباط
بمجرد الردة بل إنما بالموت عليها انتهى ثم لا يخفى أن التعصب الجهل كان ينكر ما نسب إليهم هم من الأدلة وحنيفة من مذهب الحنفي
ونعم تندرج في إنكار وعدم خلاصة بسبيل وقد بينا بنقل كلام الينابيع سقوط ذلك الإنكار ومشاركة أئمتين آخرين من
أئمة البلاد فهو في ذلك الإنكار كالحمار الذي قيل في شأنه **شعر** ذهب الحمار يستفيد لنفسه قرنا فآب وما له أذنان
قال المستفرغ فقد جهده **الثلثون** ذهب أئمة الإمامية إلى أن من لا يحسن القراءة وضاق عليه الوقت عن تعلمه
وصيده الله تعالى وتسبيحه بقدر قراءته وقال أبو حنيفة يقوم ساكتا غير ذاكر وخالفه في ذلك العقل والنقل أما العقل فلأن الذكر أقرب
بالقراءة من السكوت وأما النقل فقوله عليه السلام المشهور إذا قام أحدكم إلى الصلوة فليتوضأ كما أمر الله ثم ليكبر فإن كان
معه شيء من القرآن قرأ به وإن لم يكن معه فليحمد الله وليكبره ولا أمر يقتضي الوجوب انتهى **وقال** إن أرادوا أن من لم يحسن
أنه إن عجز عن تعلم الفاتحة أو ضاق الوقت يأتي بالذكر في الصلوة وذهب أبو حنيفة إلى السكوت واستدل عليه بوجوب
وإذا تعذر الإتيان بالواجب يعجز الإتيان بالبدل لأنه من الشارع ولم يثبت النص فيتعين السكوت [illegible]
العقل ولا النقل أما العقل فلو فرضنا أنه حكم فهو يدل على الإتيان بالأقرب ويعارضه توقيف البدل [illegible]
النقل فلم يصح الخبر عنده انتهى **وأقول** قد مر الكلام في إنكار ثبوت النص وأنه لا يصح التمسك ومن العجب أن أبا حنيفة [illegible]
البطلان واستحسان بعض الناس أو قياسه حكم وجوبا واستحسانا من الإبدال والأمثال وههنا لا يجوز الإتيان بالبدل
على أنه لا يجوز الإتيان بالترجمة والتكبير بلا عجز وبين ترجمة الفاتحة بلا عجز حتى جوز الترجمة في الأول ولم يجوز في الثاني
حكم بتعين السكوت فالسكوت عن إصلاح ذلك أولى كما لا يخفى **قال** المستفرغ فقد جهده **الحادي والثلثون**
ذهب الإمامية إلى بطلان الوضوء بالمغصوب وخالف جميع الفقهاء فيه وقد خالفوا في ذلك العقل والنقل أما العقل
التصرف في مال الغير بغير إذنه عقلا والقبيح لا يقع مأمورا به والوضوء مأمور به فهذا ليس بوضوء معتبر في نظر الشرع حقيقة
التكليف وأما النقل فلأن المتواتر من الشريعة المطهرة على تحريم التصرف في مال الغير بغير إذنه والحرام لا يقع عبادة انتهى **وأقول** إن

خصلته أقول إنما استدل به على بطلان الوضوء من العقل والنقل بناء على أن الدليل إنما دل على حرمة التصرف في مال الغير عقلا وشرعا بغير
إذن صاحبه وقد مر في النقل وهذا تفسير الغصب ولا نزاع في أن الغصب حرام إنما الكلام في صحة الوضوء وعدمها والدليل لا يفيد البطلان
لإمكان اجتماع الحلال والحرام إذا كان كل واحد منهما من جهة كما ذكرناه مرة في أصول الكلام ومرة في أصول الفقه وكذا الوضوء بالماء
المغصوب والصلاة في الدار المغصوبة مختصة من جهة اشتماله على ما يجب مراعاته في صحته وحرمته من جهة كون الماء مغصوبا
وهو مثل هذا الوضوء معتبر في نظر الشرع من حيث اشتماله على موجبات الصحة وقد بسطنا الكلام في هذه المسألة فيما سبق جمع بينهما
أقول الدليل يفيد البطلان بضم مقدمة صحيحة مطوية في دليل المصنف وهو أن الماء المغصوب لا يرتفع به الحدث لكنه
الوضوء ومع الأمر به بالمغصوب منهي فذلك ما مرت الإشارة إليه سابقا في المباحث الأصولية ولنقرر الكلام فيها
بعبارة أخرى فنقول إن الأصوليين وضعوا أصلا يتفرع منه بطلان الوضوء بالماء المغصوب والصلاة في المكان المغصوب
والثوب المغصوب وهو أن المنهي عنه إذا لم يكن جزء المأمور به ولا لازما لفعل المأمور جمع بينه وبين المأمور به باختياره من
غير ضرورة تدعو إليه صح منه ذلك الفعل المأمور به وكان مطيعا في ذلك الفعل عاصيا في المنهي عنه كعبد أمره مولاه بخياطة
ثوب ونهاه عن دخول دار فدخل الدار وخاط الثوب فيها فهو مطيع بخياطة الثوب عاص بدخول الدار أما إذا كان جزءا أو
لازما كما لو أمر بخياطة ثوب ونهى أن يخيطه بخيوط مغصوبة أو أن يتم إليه وصلة من قماشه بتلك الخيوط أو خيم تلك
الوصلة لم يصح منه ذلك الفعل إذا عرفت ذلك عرفت أن الوضوء بالماء المغصوب من قبيل الثاني لأن استعمال الماء جزء للعقل
ذا لعقود لا يتحقق بدونه وإن أبيت الجزئية فلا يسعك إباء الشرطية واللزوم فلا يصح الوضوء بالمغصوب قال المصنف
نور الله مرقده الثاني والثلثون ذهب الإمامية إلى أنه يجوز للجنب الاجتياز في المساجد غير المسجدين وقال أبو حنيفة لا يجوز
وهو مخالف لنص القرآن وهو قوله تعالى ولا جنبا إلا عابري سبيل حتى تغتسلوا وقال الناصب خفضه الله أقول استثناء غير المسجدين
من الجواز ليس عليه دليل فإن العبور جائز مطلقا في كل المساجد وما ذكر أن أبا حنيفة خالف النص فهو مردود لأن الآية ليس
في شأن المساجد بل أكثر المفسرين على أن معناها لا تقربوا الصلاة جنبا قبل الاغتسال إلا إذا كنتم مسافرين فحينئذ يجوز الصلاة
بلا اغتسال بالتيمم وقال بعضهم معناه لا تقربوا مواضع الصلاة جنبا إلا عابري سبيل فإن العبور لا بأس به وعلى هذا تخصيص المسجدين
يخالف الاستثناء مع وروده ولم يثبت ولا يلزم أبا حنيفة مخالفة النص لاحتماله معنى آخر انتهى وأقول ليس في كلام المصنف استثناء غير
المسجدين كما توهم الناصب إذ لا معنى لذلك كما لا يخفى بل إنه استثنى المسجدين بقوله غير المسجدين ونحن نعترف بأن هذا الاستثناء
مما لا يستنبط من الآية وإنما استفيد من أحاديث أهل البيت عليهم السلام لكن المصنف ذكره لأنه لو لم يذكره لكان كاذبا في الأخبار عن مذهب الإمامية
بل المقصود بيان الإطلاق لا أنه أراد أن يحصل مناط الإثبات والنفي كما توهمه هذا الناصب المجبول على الاعوجاج الغبي ومتابعيه لا سيما
تخصيص من الآية فيكون أن الظاهر أن عموم الاستثناء إنما هو شمول الحكم للمذكور ما عدا المستثنى من المستثنى منه ولا شمول لفظه
المستثنى من الآية عدم جواز الدخول في شيء من المساجد من جهة الاستقرار وجواز الدخول بطريق الاجتياز ثم إن خلاف الجملة ولا يلزم
من جواز الخروج في جميع الطرق الاجتياز لجواز أن لا يجوز الدخول في بعضها أصلا ففي الآية إشارة إلى التخصيص أيضا وهذا
كما قلت لا يخرج الأمير إلا راكبا وما صليت في المسجد إلا يوم الجمعة فإن معنى الأول أنه لا يخرج عن كل أمير على صفة الركوب ولا إثبات لجميعهم
على هذه الصفة لأن منهم من لا يخرج أصلا ومعنى الثاني نفي الصلاة في شيء من المساجد في غير يوم الجمعة وإثباتها في بعضها يوم
الجمعة لا إثباتها في جميعها لجواز أن لا يصلي في بعضها أصلا وكذا لو قلت ما صليت إلا في الأعواد وما ... أو كونه الجمعة
أيضا إلا غير ذلك كما لا يخفى على المتدرب والحاصل أن العموم المعتبر في الاستثناء ونظائره من صور التخصيص إنما هو في
المنطوق مع أن عموم المفهوم أيضا مختلف فيه بين الأصوليين والمخلص أن الآية ليست عامة كما فهمه الناصب حتى يلزم تخصيص
بوت من ... التخصيص خلاف الأصل ويحتاج إلى دليل ثم على تقدير تعين الخاص المفهوم من الآية ... الدليل ويمكن أن يستدل
عليه بأن بعض المساجد الذي فهم من الآية تخصيصه بعدم جواز الدخول فيه أصلا أولى بأن يكون هو المسجدين لزيادة شرفهما

بحال النية واجتهادهم

واستعمال الماء المغصوب تصرف فيه بغير إذن صاحبه ... منه قدس سره

السلام

وإثبات لبعض الأمراء على صفة الركوب م

شرفهما الله تعالى ويعضده روايات اهل البيت عليهم السلام كما مرت الاشارة اليه ومما ذكرنا في توجيه مذهب ابي حنيفة مع ان
اكثر المفسرين على ان معنى الآية لا تقربوا الصلوة جنبا الا ان تغتسلوا ولا ان ما ذكر فيه لاستقامة المعنى من تقدير نوع
الاغتسال بعد قوله تعالى الا عابري سبيل تكلف لا يليق بنظام القرآن الكريم وبالجملة حمل النهي في قوله ولا جنبا على النهي عن
قربان الصلوة حال الجنابة كما هو مبنى هذا التفسير وان كان فيه محافظة على ظاهر قوله لا تقربوا الصلوة لكن يوجب
انما لا يجوز له ان يقرب الصلوة اذا لم يستطع الغسل والتيمم واما اذا استطاع احدهما فيجوز له قربانها فيكلف في
وتكلف التقدير بان المذكور يستلزم هذا الاشكال كما ترى وثانيا ان عدم قربان الصلوة حال الجنابة ليس قبل الاغتسال بخصوص
المسافر بل هو يعم المسافر وغيره ممن لم يستطع استعمال الماء سواء كان لفقدانه او لمرض او لغيرهما وثالثا ان حمل قربان على
قربان مواضع الصلوة وهي المساجد اما على حذف المضاف او اطلاق الصلوة على موضعها مجازا من قبيل اطلاق اسم الحال على
المحل فقلة التكلف في تفسيره ظاهر مع افادته ايضا العلم بالنهي عن قربان الصلوة بطريق الاولوية وبالجملة لو سلم ان الآية
تحتمل المعنى الاخير مع رجحانه جدا او مرجوحية المعنى الاول كما عرفت فكان ينبغي له ان يفتي بالراجح دون المرجوح ومع تسليم
رجحان احد المعنيين فحينئذ يحصل التعارض ويقتضي التوقف في الحكم لا الحكم باحدهما من غير مرجح فالظاهر ان ابا حنيفة
لعدم رجوعه الى القرآن والسنة بل لركونه في وسعة الاستنباط منهما وكان مدار فتاويه على القياس والاستحسان ورأيه ومتابعة
لا احتياج له على قوله بما لا ينتهض حجة عليها من الكتاب والسنة من جاء بعده من مقلديه بمجردات يدفعون به عنه
ما اشتهر من ابتناء مذهبه على مجرد الرأي الفاسد وطرح القرآن والسنة حتى سمي هو واصحابه باهل الرأي فتعين ان
المتعسف دفع التقدير فيه **الثالث والثلثون** ذهبت الامامية الى انه لا يجوز للمشركين دخول مسجد من المساجد لا باذن
ولا بغيره وقال ابو حنيفة يجوز ان يدخلوا جميع المساجد بالاذن وقال الشافعي يجوز ايضا الا في المسجد الحرام وقد خالفوا نص
القرآن قال الله تعالى انما المشركون نجس فلا يقربوا المسجد الحرام بعد عامهم هذا على عدم قربانهم لانحصار الحرام ووصفهم بالحصر
في النجاسة ولا خلاف في وجوب تجنب المساجد كلها عن النجاسات باجمعها والعجب ان ابا حنيفة منع المؤمنين من دخولها
جنبا وقد سوغه الله تعالى في كتابه وجوز للمشركين الدخول وقد منع الله تعالى منه وهل هذا الا تحريم ما احل الله تعالى
وتحليل ما حرمه بمحض القرآن انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اول مذهب الشافعي ان جملة بلاد الاسلام بالنسبة الى الكفار
ثلث اقسام الاول الحرم ولا يجوز للكافر دخول الحرم بوجه من الوجوه سواء كان ذميا او معاهدا لانه اذا دخل الحرم فقد دخل
المسجد الحرام والنص لا تقربوا المسجد الحرام واذا جاء رسول من بلاد الكفر والامام في الحرم خرج اليه ليسمع كلامه او بعث
من يسمع كلامه ولا يدخل الكافر الحرم للنص وهو قوله تعالى ولا تقربوا المسجد الحرام بعد عامهم هذا الثاني مالك الحجاز يجوز
للكافر ان يقيم بها وان سافر للتجارة فلا باس به ولا يقيم اكثر من ثلثة ايام الثالث سائر بلاد الاسلام ويجوز للكافر ان يقيم
بها سواء كان ذميا او معاهدا ولكن لا يجوز ان يدخل مساجد المسلمين الا باذنهم هذا مذهب الشافعي واما نجاسته
فليس نجاسة عينية بل هي نجاسة حكمية ويجب تنزيه المساجد عن النجاسة العينية فلا يفيد القياس عدم دخول
سائر المساجد والعجب انه يمنع من القياس ثم استدل بالقياس الفاسد واما الدخول بالاذن فوجه جوازه مصلحة
لان الضرورة قد تدعو الى دخولهم المساجد للعمارة والقمامة وغيرها من الضروريات انتهى **واقول** التقسيم الذي نقله
عن الشافعي سقيم وليس عليه دليل منتج والعقيم ولما ما ذكره من ان نجاسة الكافر ليس نجاسة عينية بل حكمية
غير مستقيم وحيث كان هذه المقدمة مبنى ما ذهب اليه الخصم ههنا وغيره من الفروع رايت ان نفصل فيه الكلام
المرام بعون الله العزيز العلام فنقول اختلفوا في ان المشركين انجاس نجاسة عينية او حكمية فذهب الامامية من
الى الاول وبه قال ابن عباس رضي الله عنه وحكم بان اعيانهم نجسة كالكلاب والخنازير وخالف الفقهاء الاربعة في
في ذلك واختلفوا في تأويل الآية على وجوه الاول انهم انما سموا انجاسا لانهم لا يغتسلون من الجنابة ولا يتجنبون النجاسات

من دخول المساجد لان الجنب والحائض لا يجوز لهما ان يدخلاها الثالث ان الحكم عليهم بالنجاسة كما يلائم حيث اعتقادهم الثالث ان المراد انهم
بمنزلة الشئ النجس ولا يخفى ان كل ذلك عدول عن الظاهر بغير دليل فان صريح الآية شاهد باثبات النجاسة العينية للمشركين على اختلاف
اصنافهم اذ المتبادر لغة وعرفا من النجاسة عند الاطلاق انما هو العينية ولهذا تقدم ان الحمل على الحكمية مع التقاد [illegible] لكن
نجاسة العين بظاهرها لو صح ما ذكر ليست بنجاسة عينية محضة كنجاسة الكلب والخنزير والا لما طهر بالاسلام مع انه يطهر
به اجماعا بل عينية من وجه لتعديها مع الرطوبة وحكمية من وجه لارتفاعها بالاسلام كارتفاع حدث الجنابة بالغسل فهو ذا
كنجاسة بدن الميت المركبة من العينية والحكمية لتعديها مع الرطوبة وتوقف زوالها على النية كما ذكره السيد المرتضى رضي الله
عنه في الانتصار ومما حررنا وحققنا ظهر [illegible] كلام [illegible] العرفان حيث نفى عنه النجاسة الحكمية ولعل مراده انه ليس بحكمية
فقط والذي فيما قاله الكواشي في تفسيره من ان المعنى انهم ذووا نجس العين ما لم يحرم الاسلام هذا ويدل على ارادة نجاستهم مما من
منطوق الآية قوله تعالى كذلك يجعل الله الرجس على الذين لا يؤمنون فان هذه الآية تدل على ان الرجس مستعل على من لا يؤمن و
استعلاؤه عليه هو ان يحيط به [illegible] وكذا يدل عليه ايضا ما رواه الجمهور ومنهم البخاري عن ابي ثعلبة الخشني
قال قلت يا رسول الله انا بارض قوم اهل كتاب انأكل في آنيتهم قال لا تاكلوا فيها الا ان لا تجدوا غيرها فاغسلوها ثم كلوا فيها [illegible]
اشار بعض شارحي البخاري [illegible] من طرق اخرى ايضا وتقييد ذلك بما اذا لم يعلموها بالنجاسة نظر [illegible]
[illegible] والحاصل ان ما ذهب اليه الفقهاء الاربعة مردود من وجوه ما لا
[illegible] الاية بان تقدير انما المشركون ذوو نجاسة وهو على خلاف الاصل [illegible] السيد [illegible]
[illegible] واما ثانيا فلا استلزام ما ذهبوا اليه حمل النجاسة على خلاف ما يتبادر منه [illegible] واما ثالثا فلكونه مخالفا لما سبق
[illegible] واما رابعا فلان [illegible] بواسطة [illegible] من النجاسة [illegible]
ان الله تعالى رتب الحكم بالنجاسة على المشركين وترتب الحكم على المشتق منه [illegible] الحكم والاشتراك
[illegible] ويلزم من هذا ان لا يزول نجاستهم ما داموا مشركين [illegible] عن [illegible] حمل النجاسة
[illegible] العينية [illegible] قوله تعالى اليوم احل لكم الطيبات وطعام الذين اوتوا الكتاب حل لكم الآية فان الجمع المعرف باللام
[illegible] الطيبات [illegible] حلالا [illegible] عليه وهو طعام اهل الكتاب [illegible] المراد [illegible]
[illegible] وليس كل ما [illegible] حلالا فلا يكون هو المراد فيكون [illegible] الآية [illegible] تخصيص [illegible]
[illegible] فيكون من باب عطف الخاص على العام [illegible] عطف [illegible] على الخاص [illegible]
[illegible] الطيبات [illegible] وجوب التسمية [illegible] الآية [illegible] عند
[illegible] وطعام الذين اوتوا الكتاب [illegible] اهل الكتاب [illegible]
[illegible] وجوب التسمية عند [illegible] وتخصيص طعام الذين اوتوا الكتاب [illegible]
[illegible] كله على تقدير تسليم العطف [illegible] وطعام الذين اوتوا الكتاب [illegible] الطعام [illegible]
[illegible] وطعام الذين اوتوا الكتاب [illegible] حل لكم [illegible] الاستدلال
[illegible] طعام اهل الكتاب [illegible] الاستدلال عليه [illegible]
الطعام ليس [illegible] المراد منه بعض الافراد كالحبوبات كما ذكره [illegible] مفرد مضاف [illegible]
[illegible] الاصول [illegible] الذين اوتوا [illegible] ذكرنا [illegible] ذكر [illegible]
[illegible] الاربعة [illegible] ذكر [illegible] المشركين [illegible] المشركون [illegible]
[illegible] لا يدل على النجاسة العينية [illegible] الثوب [illegible] النجاسة العارضة [illegible]
[illegible] النجاسة العينية [illegible] الدم [illegible] الثوب

ذو نجاسة ومن النجاسة انه بل نقول على ما ذكرنا من ان النجاسة حقيقة في العينية هو ان عينه نجس غاية الامر انه ليس
خارجا عن ذات الثوب واجزائه ليس من الاعيان النجاسة ينصرف الذهن الى النجاسة العارضة والحمل على المطلق فيهم ايضا
عن وصف نجاسته او عينيته لو فهم منه الا العينية نظير ذلك ان سيد المحققين قدس سره الشريف صرح في حاشية شرح
الرسالة بان كلمة في في قولنا المقدمة يجب ان يعلم في المنطق يقتضي جزئية المقدمة للمنطق واورد عليه بان ذلك يقتضي جزئية
لو تعلق الجار والمجرور بقوله يعلم لا بقوله يجب فلو تعلق به كان مثل قولنا الطهارة واجبة في الصلوة مع ان الطهارة ليست جزءا
منها واجيب بان المدار على المناقشة على الظاهر ولا شك ان قولنا يجب ان يعلم فيه يقتضي الجزئية بحسب الظاهر وقولنا يجب
الطهارات في الصلوة انما يحمل على الظاهر من غير تقدير يلزم منه جزئية الطهارة للصلوة وغاية الامر انه لما اشتهر كون الطهارة شرطا
لتحقق الصلوة صار ذلك مانعا عن فهم الجزئية هذا وبما اصلنا ظهر سقوط ما توهمه الناصب من ان الحكم مستثنى
مع بعده منه وبالجملة فما ذكره وهم على وهم واما ما ذكره في صحة تجويز الدخول الا ان نحو وهن من نسج العنكبوت لا
بالطهارة سوى المرور والمبعوث قال المستنير رفع الله درجته الرابع والثلثون ذهب الاصحاب رحمهم الله الى جواز قضاء
الفرايض في شيء من الاوقات وقال ابو حنيفة يحرم في الاوقات الخمسة وقد خالف في ذلك العقل والنقل اما العقل فلان
بعض هذه الاوقات صالح للاداء فيكون صالحا للقضاء لمساواته اياه ولان المبادرة الى فعل الطاعة والمسارعة اليها
والمسارعة الى ما اشتغلت به الذمة امر مطلوب للشارع ولان الانسان في معرض الحوادث فربما ادركه الموت قبل القضاء فيكون
اما النقل فعموم قوله تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس الى غسق الليل وقول رسول الله صلى الله عليه وآله من نسي صلوة
عنها فليصلها اذا ذكرها وقال يا بني عبد مناف من ولي منكم من امر الناس شيئا فلا يمنعن احدا طاف بهذا البيت وصلى
اي وقت شاء من ليل او نهار انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه يكره كراهة تحريم وتبطل صلوة
لها او لها سبب متأخر عند طلوع الشمس حتى ترتفع قدر رمح وعند اصفرارها حتى يتم غروبها وعند الاستواء
الشمس حتى تزول اي تتحول عن الارتفاع وبعد فريضة الصبح الى طلوع الشمس وفريضة العصر الى الغروب لا قبلهما والدليل على الكراهة
السنة المشهورة وهو ما روى البخاري ومسلم والنسائي في صحاحهم عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم باسنادهم انه قال لا
يتحرى احدكم فيصلي عند طلوع الشمس ولا عند غروبها وفي رواية اذا طلع حاجب الشمس فدعوا الصلوة حتى تبرز واذا غاب
حاجب الشمس فدعوا الصلوة حتى تغيب ولا تحينوا بصلوتكم طلوع الشمس ولا غروبها فانها تطلع بين قرني الشيطان
وروى مسلم والنسائي والترمذي عن عقبة بن عامر قال ثلث ساعات كان رسول الله صلى الله عليه وآله ينهانا ان نصلي فيهن او
نقبر فيهن موتانا حين تطلع الشمس بازغة حتى ترتفع وحين يقوم قائم الظهيرة حتى تميل الشمس وحين تضيف الشمس للغروب حتى
تغرب وروى البخاري ومسلم والنسائي والترمذي في صحاحهم عن ابي سعيد الخدري قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله لا
صلوة بعد الصبح حتى ترتفع الشمس ولا صلوة بعد العصر حتى تغيب الشمس وظواهر هذه الاحاديث تدل على النهي ومحمول على كراهة
التحريم للاحتياط ثم ان المذهب انه لا يكره قضاء الفوائت من السنن والفرائض والنوافل المتخذة وردا وصلوة الجنازة
وغيرها من الروايات والصلوة المؤقتة والدليل على عدم كراهة قضاء الفوائت ما روى البخاري ومسلم والنسائي
عن كريب ان ابن عباس والمسور بن مخرمة وعبد الرحمن بن ازهر ارسلوه الى عائشة فقالوا اقرء عليها السلام وسلها عن
الركعتين بعد العصر وقل قد دخلت على الناس انك تصليهما وقد بلغنا انه نهى عنهما قال فدخلت عليها فبلغتها ما ارسلوني به فقالت سل ام سلمة فخرجت اليهم فردوني الى ام سلمة
فقالت ام سلمة سمعت رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ينهى عنهما ثم رأيته يصليهما ثم دخل فارسلت اليه الجارية فقلت
لها قولي له تقول ام سلمة يا رسول الله سمعتك تنهى عن هاتين وأراك تصليهما قال يا بنت ابي امية سألت عن الركعتين بعد
العصر وانه اتاني ناس من عبد القيس فشغلوني عن الركعتين اللتين بعد الظهر فهما هاتان انتهى الحديث وهذا يدل على
جواز قضاء الفوائت في وقت الكراهة لانه اذا جاز في النافلة ففي الفريضة اولى والخلاف في قضاء الفوائت وهي مسألة القضاء

تسجير تنور صراح

نفى الموقتة اولى وكذا في السبب فدلّ الحديث على جواز قضاء الصلوات المذكورة من الفوائت والموقتات وما له سبب
ثم ان المذهب استثناء وقت استواء الجمعة فقط الجمعة وغيرها لما روي في الصحاح عن ابي هريرة ان رسول الله صلى الله عليه وآله
وسلم نهى عن الصلوة نصف النهار حتى تزول الشمس الا يوم الجمعة وعن ابي قتادة عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم انه كره الصلوة
نصف النهار الا يوم الجمعة وقال ان جهنم تسجر الا يوم الجمعة ثم المذهب استثناء حرم مكة من المكان زادها الله شرفا فلا يكره صلوة
ولا نوافل فيه في وقت ما للحديث المذكور هذا مذهب الشافعي ومذهب ابي حنيفة انه لا يجوز صلوة بسببه ولا بدونه وصلوة
جنازة عند طلوع الشمس وقيامها وغروبها الا عصر يومه وكره النفل اذا خرج الامام للخطبة الجمعة وبعد الفجر الا سنته وبعد
الغروب وصلوة الجنازة وسجدة التلاوة وفي هذين وبعد الصبح وبعد اداء العصر الى اداء المغرب فما نقل من مذهب ابي حنيفة انه
عنده قضاء الفوائت في الاوقات الخمسة فهو كذب وافتراء على مذهبه عدم جواز سائر الصلوات في الاوقات الثلثة ويصح في
الوقتين اما عدم الجواز في الاوقات الثلث فلحديث النهي وهو مطلق في الفرائض وغيرها ولم يصح عنده حديث ام سلمة او لم يبلغه
فلا حرج واما ما ذكر انه خالف العقل فاذا تعارض عقل الناقص وصريح نص الحديث هل هو يرجح متمسك عقله الناقص او الحديث
ثم انه تخصيص النهي بوقت الطلوع والغروب والاستواء ليس هذه الاوقات تسع شيئا من الصلوة وما ذكره من الموعظة لا
في معرض الحديث ان فينبغي ان يذكر مثله في منبر جامع حلة انتهى واقول ما ذكره من ان مذهب الشافعي انه يكره وذلك كراهة تحريم
غير مسلم كيف وقد اضطرب كلام الشافعية على ما يفهم من شروح الينابيع فبعضهم كالرافعي في العزيز صحح كراهة التحريم وبعضهم
كالماوردي صحح كراهة التنزيه وادعى عليه الاجماع وكلام النووي محتمل فيه والحذري لم يجعل الشافعي شاذا كما عدا البغوي
في القول المذكور فمن اين حكم هذا الجاهل المجبول على التحكم المجبول على التهكم بان مذهب الشافعي انه يكره كراهة تحريم الخروج من علم
تحرير المذهب بين الشافعية على عدم كراهة قضاء الفوائت من السنن والفرائض واما قوله ان مذهب ابي حنيفة انه لا يجوز صلوة
سجدة تلاوة وصلوة جنازة عند طلوع الشمس وغروبها الخ فمسلم لكن ما ذكره ان المصنف نسب اليه تحريم قضاء الفوائت في
الاوقات الخمسة غير مسلم لان كلام المصنف كتاب الشرح صريح في ان مذهب ابي حنيفة هو التحريم في الاوقات الثلثة حيث قال ونفى
اصحاب الراي الا في فوائت الفرائض في الاوقات الثلثة التي منها الوقت الا عصر يومه يصليها قبل غروب الشمس انتهى فجعل
فقط الاوقات الخمسة في كلامه هيهنا من تحريفات الناسخ كما عدّ منه تغليط في القرآن والحديث او من طغيان قلم الناسخ
لا انه اراد بالتحريم في الاوقات الخمسة التحريم في هذه الجملة كما يشعر به قوله فلان بعض هذه الاوقات صالح للاداء الخ لم لا يجوز ان يكون
ان ابا حنيفة حكم بتحريم القضاء في الاوقات الثلثة دون الخمسة لا يحصر ما ذكر تريد الحنطية فلا يجري الناسخ كثير فائدة
لكنه اذ صح كون التحريف من قبله فقد جعله نتوهم ان له فائدة اخرى هي ستر باب ان يتعلق عن الحديث الذي يتمسك به ابو حنيفة
بانه مخصوص بما بعد اي في الوقتين الاخيرين وبعض يستدل كما اعترف به ابو حنيفة وقد اجاب الخصم لجواز في النهي مشيرا به ان ابا
حنيفة اذا قال ان ما قلت بالتحريم في الايام الخمسة وانما قلت به في الايام الثلثة فلم لا يرجع وتقول الخصم ابو حنيفة
في تحريم الثلثة وان يد عليه جواز التخصيص المذكور فلا يفيد الناسخ هذا شيئا وانما جوزنا عليه هذا التوهم لانه قد كثر منه
امثال هذه التوهمات والاغراض الفاسدة واذ تحققت ما قررناه علمت ان جواب الخصم النهي وما ذكره هيهنا من ادلة الحنفية
والنقلية المعارضة لما روي مخالف لما يرد على مذهب ابي حنيفة واسقاط ادلته على اصل اجتهاده لا احتجاج بها واما ما ذكره
الناصب من انه لم يصح عنده حديث ام سلمة او لم يبلغه فلا حرج فغير مسلم بل يتوجه عليه حرج عظيم وعذاب اليم من الله تعالى
ورسوله الكريم فان انه ادعى الاجتهاد مع قصوره عن الرجوع الى حقائق الكتاب والسنة لكونه مشتغلا طول عمره بالمعارف
وتوليد الاعراب ولا يعرف ذلك من العلوم الجمة التي جعلوها شرطا للاجتهاد واستنباط الاحكام من الكتاب والسنة من بركة
وجلا واستكمل علما سامعا في ادلة القياسية وتشريعاته الاستحسانية التي اصلها ووضعها الشهيد الذي رد عليه من
غير تقيد في حذا او يقيم برهانا وهذا قد احدث في الشريعة النبوية ما احدث فيه من الرخص وسبعة من الفتاوى الشنيعة

ما ادى الى هدم الشريعة وتقدم الكفار والملاحدة عليها بالوقيعة ولولا ان تداركت الله تعالى بغيره من العلماء الاذكياء وفضلاء

ما قاله الغزالي في المسألة الاخيرة من كتاب المنخول في الاصول ان ابا حنيفة قلب الشريعة ظهرا لبطن وشوش مسلكها وغير نظامها و

بين ذلك بمقدمات حتى زاد في ذكر ما عن ابي حنيفة من المثالب والجهالة لم يكن للرجل رجوع الى الكتاب والسنة وكفر وشعر

وما يروى في كتب الحنفية من الكلمات المنافية لكلام الاعلام والشبه الشبيهة بالخيالات واحلام الاحلام مما يرمى بكلفها ابطالها

او لحسن حفظ رجاله معاقدة شهادة القاصدين باحتفاء ان الاحتفاظ من فساد المطالب الطالبين للتوسع فالمسألة

التي فيما لا يحصى من الفتاوى الباطلة المنسوبة اليه وهذه الكتب بانه ارجح عند الحديث ثم سائر الحديث ...

بل فراش من المطول المذهب واما ما اشتهر من ان المراد بمخالفة ابي حنيفة العقل مخالفته للحسن العقلي الشائع عنه فهو من ابطل الباطل

... الكذب بل المراد القياس العقلي المنطقي الذي اجمعوا على انه عند تحقق شرائطه حجة مقدماته

اليه كلامه في المبادي الكلامية من مختصر ابن الحاجب وشرحه للعضد الايجي وغيره ابن همام الحنفي وغيره حيث مثلوا له

في الشرعيات بقولهم كل وضوء عبادة وكل عبادة بنية ينتج كل وضوء بنية وبقولهم كل غائب مجهول الصفة وكل ما يعمر بيعه

مجهول الصفة فكل غائب لا يصح بيعه الى غير ذلك فكذا المراد ههنا استدلالا بقياس اقتراني من الشكل الاول وهو ان يقال من

الخمسة صالحة للاداء بها مطلقا وكل ما يصلح للاداء صالح للقضاء اتيانا او انيابه فبعض هذه الاوقات صالحة للقضاء وكذا الكلام

في الدليل العقلي الثاني فان حاصله عند عرضه على الميزان ان قضاء نوافل الفرائض فعل طاعة وكل فعل طاعة يجب ايقاعه

المبادرة والمسارعة اليها وانما سماها المصنف دليلا عقليا لابرازه في صورة الادلة العقلية ولان بعض مقدماتها الجزئية مما

ادركه بالعقل الفطري وليس عقليا صرفا كما لا يخفى ويمكن ارجاع الدليل الثاني الى مسلك الاحتياط فانه طريق امن من طرق الوصول

قد تلقاه العقول بالقبول حتى نسب اليه ما نقل عن الصادق من سلك سبيل الاحتياط واما ما ذكره من ان ما ذكره من

بيان حكمة كون الشارع طالبا للمسارعة الى فعل الطاعة موعظة ينبغي ان يذكر في المنبر مع ... فيقول ... النور عليه

اسمعها بالاصوات والجهر حين فرار الناصب منها الى ما وراء النهر ضجع هجوم اهل الحق من مسيرة شهر ومات هناك

الدهر فكيف ان يتغافل عن شيعة الحق ويشنع ويسر بذلك كل مؤمن ويسره والحمد لله قال المصنف رفع الله درجته

الخامسة والثلاثون ذهبت الامامية الى ان القنوت مستحب ومحله بعد القراءة قبل الركوع وقال ابو حنيفة انه بدعة وقال

على انه بعد الركوع وقد رواه الفاضل ... الحميدي في الجمع بين الصحيحين ان النبي صلى الله عليه واله قنت في صلاة الغداة بعد الركوع

الركوع ... وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه يسن ان يقنت في الركعة الاخيرة من الصبح وفي الوتر في النصف

الاخير من رمضان وان يجهر به وان يرفع اليدين كما في الدعاء خارج الصلاة ومحله الاعتدال بعد الركوع ودليل القنوت

بعد الركوع ما روى البخاري ومسلم والنسائي عن ابي هريرة ان رسول الله صلى الله عليه واله كان اذا اراد ان يدعو لاحد قنت

بعد الركوع وروى البخاري ومسلم وقال عاصم الاحول سألت انس بن مالك عن القنوت في الصلاة كان قبل الركوع او بعده

قال قبله ثم قنت رسول الله صلى الله عليه واله وسلم بعد الركوع شهرا انه كان بعث ناسا يقال لهم القراء سبعون رجلا

فقنت رسول الله صلى الله عليه واله وسلم بعد الركوع شهرا يدعو على قاتليهم وروى مسلم عن ابن عباس قال قنت رسول الله صلى

الله عليه واله شهرا متتابعا في الظهر والعصر والمغرب والعشاء وصلاة الصبح اذا قال سمع الله لمن حمده من الركعة الاخيرة يدعو على احياء

من بني سليم على رعل وذكوان وعصية ويؤمن من خلفه وهذه الاحاديث كلها تدل على ان القنوت سنة بعد الركوع لا بعده

ما نقل من الجمع بين الصحيحين ان صح النقل لان هذه الاحاديث ابت وارجح لاشتمالها على السؤال في حديث انس بن مالك

بقيد زيادة السبب وهو من جملة المرجحات كما ثبت في الاصول والعجب انه يستدل على مذهبه بالاحاديث اهل السنة

مذهبا لهم ويستوعب الاخبار وان ... لا يعتدي بالامة هذا مذهب الشافعي ومذهب ابي حنيفة انه يجب قنوت الوتر في

رمضان وغيره دون غيره من الصلوات فما ذكر ان القنوت عند ابي حنيفة بدعة فهو باطل وليس من مذهبه انتهى واقول

خلو ... ودور ... ان ... بل ... مذ الاخير والمختلف ...

... غصبة ... سليم ...

... منه سليم ...

بزيادة في نقل حديث ابي هريرة فانه على ما في البخاري والمشكوة هكذا ان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم اذا اراد ان يدعو
على احد او يدعو لاحد قنت بعد الركوع ولا يخفى ان تقييد البعدية بوقت ارادة الدعاء لاحد او عليه صريح في انه صلى الله عليه
وآله وسلم في غالب الاوقات وفي غير ذلك الوقت كان يقنت قبل الركوع وكذا الكلام فيما روي عن ابن عباس وما رواه مسلم وابن ماجه
من رواية ابي داود دون مسلم كما يعلم من المشكوة وبالجملة يجوز ان يكون وقوع فعل القنوت من النبي صلى الله عليه وآله وسلم
بعد الركوع في بعض الاوقات لخصوصية الدعاء لاحد او عليه كما يدل عليه صريح ما رواه البخاري عن عاصم عن انس حيث قال
انس فحسبوه ايماء ان النبي صلى الله عليه وآله وسلم كان يقنت قبله ثم قال انما قنت بعد الركوع شهرا والقول بانه لم يكن يقنت فيما
عدا اوقات الدعاء لاحد او عليه مخالف لصريح هذا الحديث وللاجماع كما لا يخفى حينئذ الى الترجيح فنقول الاحاديث البعض مشتملة على
التعارض لتضمن كل منها ان النبي صلى الله عليه وآله وسلم فعل القنوت في بعض الاوقات قبل الركوع وفي بعضها بعد الركوع
بل التعارض من هذا الوجه ايضا لدلالتها على ان فعل القنوت بعد الركوع في نادر من الاوقات وقبله في غالبها كما عرفت ومع تحقق
الحميدي مرجحا لاطلاق القبلية التي ادعاها المص وايضا مضمون حديث الحميدي موافق لعمل الناس وقد تقرر في الاصول اعتبار
الترجيح بموافقة عمل اهل المدينة واعلم انس فكيف يدعي وايضا القائلين بذلك اكثر فان القائلين بالبعدية هو الشافعي والقائل
بالقبلية على سبيل القطع ابو حنيفة ومع الجواز بين الجوازين احمد كما صرح به الانصاري في شرح الينابيع وقد نقل الحكم في المنتهى ان
القائل بالقبلية ابي وابن مسعود والبراء وابن عباس وانس وعمر بن عبد العزيز وعبيدة وعبد الرحمن بن ابي ليلى ومالك وابو
حنيفة وكون ذلك مذهبا لاهل البيت عليهم السلام ظاهر من تقرير المص واما ما ذكره الناصب في وجه الترجيح من ان بعض
الاحاديث المشتملة على البعدية يفيد زيادة السبب ففيه انه لم يقل احد ان الحديث المشتمل على السبب يقدم على ما لا يشتمل عليه
واما المذكور في شرح اصول ابن الحاجب للعضد الايجي وغيره انه اذا تعارض عامان احدهما وارد على سبب خاص والاخر ليس
كذلك ففي ذلك السبب يقدم العام الوارد عليه لقوة دلالته فيه وفي غير ذلك السبب يقدم العام الاخر لكون الاول
وارد على سبب لغيره على ان القنوت الذي ذكر سبب فعله بعد الركوع في الاحاديث المذكورة ليس بعام اصولي حتى يكون مما ذكره
الناصب اجنبيا خارجا عن البحث من هذه الجهة ايضا واما ما نقله الناصب من استدلال الخصم بالاحاديث اهل السنة فقد مر
مرارا انه انما اتى بذلك لالزام الخصم والا فلهم من احاديث المروية بطريق اهل البيت عليهم السلام اضعاف ما في صحاحهم
السنة واما ما ذكره من انه لم يستوعب الاخبار ففيه انه استوعبها لكن لم يذكرها هيهنا لانه لم يرها دليلا على ما ذهب اليه
الخصم مثلا ما ذهب اليه الامامية كما بيناه واما ما ذكره من ان ابا حنيفة قائل بوجوب قنوت الوتر ابدا فلا يذكره المص ان
القنوت عند ابي حنيفة بدعة باطل ايضا لان كلام المص هيهنا في قنوت الصلوات الواجبة والوتر عنده سنة فما نقله الناصب
لا ينافي كون القنوت عند ابي حنيفة بدعة كما ذكره المص ومما الدليل على ذلك انه جعل رواية الحميدي المشتملة على ذكر القنوت في صلوة
الغداة قبل الركوع حجة على كل من الحنفي والشافعي لان فعله صلى الله عليه وآله وسلم القنوت في صلوة الغداة حجة على ابي حنيفة
وفعله قبل الركوع حجة على الشافعي وهذا الناصب لم يتعرض لما هو منشأ لايراد المص على ابي حنيفة لعجزه عن التقصي عنه ومثل
لو الحمية لاخرى لم يقصدها المص كما عرفت هذا والذي ظهر من مطالعة شرح الينابيع للانصاري الشافعي ان حجة الخصم
على ما ذهبوا اليه في هذا المقام ليس الاحاديث المذكورة في الحقيقة بل معتمدهم فيما ذهبوا اليه مخالفة الشيعة حيث قال
ابو الفضل بن عبدان عن ابي دبيل بن ابي هريرة ان المستحب ترك القنوت في صلوة الصبح لانه صار شعارا لقوم من الشيعة لان الا
بعد من المبتدعة ويؤيد ايضا تشنيع المص عليهم في هذا المقام ما ذكره ابن حزم الاندلسي من اهل سنتهم وجماعتهم حيث قال
في الاقوال في القنوت اما قول ابي حنيفة فما وجدنا عن احد من الصحابة رضي الله عنهم منع من القنوت في شيء سوى
الوتر وكذلك قول مالك في تخصيصه الفجر خاصة بالقنوت ما وجدنا عن احد من الصحابة وكذلك تفريق الشافعي بين
القنوت في الفجر والقنوت في سائر الصلوة وهذه كلها اقوال لم تروى في هذا الباب عن الصحابة رضي الله عنهم انتهى

قال المصنف رفع الله درجته **المسألة الثامن والثلثون** ذهبت الامامية الى ان الوتر مستحب وليس واجبا وقال ابو حنيفة انه فرض قال حماد بن زيد قلت لابي حنيفة كم الصلوات قال خمس قلت فالوتر قال فرض قلت كم الصلوات قال خمس قلت فالوتر قال فرض قلت لا ادري انك غلطت في الجملة او في التفصيل وقد خالف في ذلك التواتر المعلوم من دين النبي صلى الله عليه وآله وسلم ان الصلوات خمس وجاء اعرابي الى النبي صلى الله عليه وآله وسلم فسأله عن الاسلام فقال خمس صلوات في اليوم والليلة فقال هل علي غيرها قال لا الا ان تطوع ثم سأله عن الصدقة فقال الزكوة فقال هل علي غيره فقال لا الا ان تطوع ثم سأله عن الصوم فقال شهر رمضان فقال هل علي غيره فقال لا الا ان تطوع فادبر الرجل وهو يقول والله لا ازيد على هذا ولا انقص منه فقال النبي صلى الله عليه وآله افلح ان صدق انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان الوتر سنة مؤكدة وليست بواجبة اما انها سنة مؤكدة فللاحاديث الكثيرة الصحيحة الواردة منها ما روى البخاري ومسلم والنسائي والترمذي في صحاحهم عن ابن عمر انه قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله صلوة الليل مثنى مثنى فاذا خشى احدكم الصبح صلى ركعة واحدة توتر له ما قد صلى وقال الوتر ركعة من آخر الليل وروى البخاري ومسلم والنسائي عن ابن عمر قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله اجعلوا آخر صلوتكم بالليل وترا وعنه عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم انه قال بادروا الصبح بالوتر وروى البخاري ومسلم والنسائي عن عائشة انها قالت من كل الليل اوتر رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم من اول الليل واوسطه وآخره فهذه الاحاديث دلت على كون الوتر سنة مؤكدة واما عدم وجوبه فلما روى الترمذي عن خارجة بن حذافة قال خرج علينا رسول الله صلى الله عليه وآله فقال ان الله تعالى امدكم بصلوة هي خير لكم من حمر النعم الوتر جعله الله فيما بين صلوة العشاء الى طلوع الفجر وقال من نام عن وتر فليصل اذا اصبح فهذا يدل على عدم وجوبه لانه اذن في تركه بالنوم والوتر انما يكون بالليل ومعلوم ان الفرايض المكتوبة خمس ومذهب ابي حنيفة ان الوتر ثلث ركعات وجب فالوتر واجب عنده والدليل على وجوبه عنده ما روى مسلم والنسائي في صحيحيهما عن ابي ايوب قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله الوتر حق على كل مسلم فمن احب ان يوتر بخمس فليفعل ومن احب ان يوتر بثلث فليفعل ومن احب ان يوتر بواحدة فليفعل وروى مسلم والنسائي والترمذي عن علي انه قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله ان الله تعالى يحب الوتر فاوتروا يا اهل القرآن ويقتضي الامر الوجوب ولما كان الدليل خبر الآحاد كان واجبا لا فرضا والجواب عن الاجماع ان الاجماع على انحصار الفرايض في الخمس وهذا واجب لا فرض واما ما نقل عن حماد فهو باطل وافتراء لان ابا حنيفة لم يقل بان الوتر فرض ولو فرضنا انه قال فسكوته يدل على الجواب فان المراد ان المجمع عليه من الفرايض خمس وجاحده كافر بخلاف الوتر ولم يكن الذكر من الحديث فلا دلالة له على انحصار الفرايض لان الحج والصوم لم يذكر فيه انتهى **واقول** يتوجه عليه اولا انه لا طائل في اظهار موافقة الشافعي للامامية واطالة الكلام بذكر الاحاديث الذي تمسك به الشافعي نعم لو كانت تلك الاحاديث صحيحة عند الامامية لكان الحاجة داعية الى ذكره وليس فليس وثانيا ان الحديث الاول مما استدل به ابو حنيفة قد ردّه المصنف وكتب الشافعية بانه لا يدل على الوجوب ولا دلالة للعام على الخاص ومع هذا يعارضه ما روى صاحب الينابيع من قول النبي صلى الله عليه وآله وسلم الوتر حق مسنون انتهى وايضا لو كان واجبا لما تطرقت اليه الزيادة ولا النقصان كغيره من الواجبات وهذا الحديث يدل على الزيادة والنقصان فلا يكون واجبا بل يدفع ما ذهب اليه ابو حنيفة من تعيين الركعات الثلث وثالثا ان في دفع الاستدلال بالحديث الثاني ان قوله صلى الله عليه وآله ان الله يحب الوتر دليل على ان الامر للاستحباب دون الوجوب سيما اذا لوحظ مع الاحاديث الصحيحة في الاستحباب فافهم ورابعا ان جوابه عن استدلال المصنف بالاجماع من اعجب العجائب لان هذا الناصب قد استدل بعينه قبيل ذلك عند تقرير مذهب الشافعي فكيف يذهب عن استدلال المصنف به وهل هذا الا مثل ما قيل فيه **شعر** لا تنه عن خلق وتأتي مثله عار عليك اذا فعلت عظيم على ان هذا الاجماع قد انعقد قبل ابي حنيفة واصحابه فكيف يخص قبالة الاجماع وتعين انحصار الفرايض في الواجبات وايضا ان ما ذكره من ان ابا حنيفة لم يقل بان الوتر فرض

اذ الحق نقيض الباطل وذلك لا يلزم الوجوب
وبعبارة اخرى الحق اعم من الوجوب مع

بروايات المصابيح قال في عنوان المسألة ان ابا حنيفة قال انه فرض حيث بناه على الفرق المشهور بين جمهور العلماء من عدم الفرق
بين الفرض والواجب على ما جرى بينه وبين حماد في هذه المسألة وان هذا الفرق كما اشرنا اليه من التكلف بعيد عن مقدار الاصلاح
مثل هذه الكلمات السخيفة ولا اثر لذلك في المعنى كما حققه المصنف رفع الله درجته في نهاية الوصول والفاضل التفتازاني في التلويح
وغيرهما في غيرهما وخامسا ان ما ذكره من ان سكوته يدل على الجواب مدفوع بان دلالة القصة المذكورة على سكوت ابي حنيفة
بما يدل على اعراض حماد عنه في المرتبة الثانية والاعراض عليه بانه لا يدرك الغلط في الجهل او في التفصيل فاين هذا من ان
سكوته الدال على الجواب ولو سكت الناصب عن مثل هذا الكلام خير له كما لا يخفى وسادسا ان ما ذكره من ان حديث
الاعرابي ادل الادلة على انحصار المدخول بان دلالته على ما هو مقصود المصنف من انحصار الصلوات المفروضة في الخمس صريح
لان الكلام [illegible] لمن له ادنى معرفة بمعنى الالفاظ وعدم ذكر الصوم والحج في الحديث المذكور لا يقدح في دلالة كلامه صلى الله عليه
وآله على حصر الصلوات في الخمس فان النبي صلى الله عليه وآله حصر فيه جميع العبادات في الصلوة والزكوة حتى يستدل من
بطلان حصر الجميع فيهما على بطلانه على انه صلى الله عليه وآله تكلم هناك بالجازم [illegible] في شيء من المقامين بما لا بد من
دون الحصر معانيها الحقيقية بل حصر صلى الله عليه وآله ما سأله الاعرابي من الصلوة الواجبة في الخمس وما سأله من الصدقة
الواجبة في الزكوة ولا يلزم من ذلك حصره صلى الله عليه وآله وسلم جميع العبادات فيهما كما اشتبه على الناصب الغبي ولعل
الاعرابي لم يسأل عن الصوم والحج والجهاد لعلمه بها قبل ذلك وكم له نظير في سؤال الناس عنده صلى الله عليه وآله كما لا يخفى على
متتبع قال المصنف رفع الله درجته **التاسع والثلاثون** ذهب الامامية الى ان صلوة الضحى بدعة وقال جميع
الفقهاء الاربعة انها مستحبة وقد خالفوا في ذلك سنة رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم روى الحميدي في الجمع بين
الصحيحين عن مورق العجلي قال قلت لابن عمر تصلي الضحى قال لا قلت فعمر قال لا قلت فابو بكر قال لا قلت فالنبي صلى الله عليه وآله قال لا
اخاله وروى الحميدي في الجمع بين الصحيحين في مسند عائشة قالت ان النبي صلى الله عليه وآله ما صلى صلوة الضحى
قط وعن عبد الله بن عمر انه قال ان صلوة الضحى لمن احدث [illegible] وروى احمد بن حنبل في مسنده ان ابا بكرة الانصاري وابا سعيد
[illegible] رأيا رجلا يصلي صلوة الضحى فعاب ذلك عليه ونهاه عنه انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي
ان صلوة الضحى سنة مؤكدة واقل الضحى ركعتان واكثرها اثنتا عشرة وافضلها ثمان ركعات يسلم من كل ركعتين ووقتها من
ارتفاع الشمس الى الاستواء ووقتها المختار ربع النهار واما الدلائل على كونها سنة مؤكدة فالسنة المشهورة وهي ما روى
البخاري ومسلم والنسائي والترمذي في صحاحهم عن ام هاني بنت ابي طالب رضي الله عنها ان النبي صلى الله عليه وآله
وسلم دخل بيتها يوم فتح مكة فاغتسل وصلى ثماني ركعات فلم ار صلوة قط اخف منها غير انه يتم الركوع والسجود وذلك ضحى وروى
مسلم والنسائي عن معاذة قالت سألت عائشة كم كان رسول الله صلى الله عليه وآله يصلي صلوة الضحى قالت اربع ركعات
ويزيد ما شاء وروى البخاري ومسلم والنسائي في صحاحهم عن ابي ذر قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله يصبح على كل سلامى
من احدكم صدقة وذكر الحديث الى ان قال ويجزي من ذلك ركعتان يركعهما من الضحى وروى الترمذي [illegible] عن ابي الدرداء وابي ذر
[illegible] قالا قال رسول الله صلى الله عليه وآله من صلى الضحى ثنتي عشرة ركعة بنى الله له قصرا من ذهب في الجنة فهذه
الاحاديث المذكورة في الصحاح المعتبرة قد دلت على كون صلوة الضحى سنة مؤكدة ولا يعارضها ما ذكره من حديث ابن عمر لانه
يحتمل انه نفي صلوة الضحى صلاها رسول الله صلى الله عليه وآله ولا ابو بكر ولا عمر ولا يثبت عنده دليل [illegible] ورؤية ابن عمر
لا تدل على عدم سنيتها وكذا ما روى عن مسند احمد بن حنبل فانه لا يعارض ما في الصحاح انتهى **واقول** لا دلالة لحديث ام
هاني على ما اصطلحوا عليه من صلوة الضحى اصلا لجواز ان يكون تلك الصلوة شكرا منه عليه السلام لله سبحانه على فتح
مكة كما يشعر به سوق الحديث على الوجه الذي ذكره ابن قدامة الحنبلي في كتاب المغني ويكون ذلك من جملة خصائصه

خيلكان [illegible] مستقبله قال بكسر الهمزة وهو فتح
وبنو [illegible] على العباس
مراح

[illegible]

عند الله هو ما يوجب السرور كما احتمله الناصب ايضا في مسئلة وجوب وضع اليدين والركبتين والابهامين والقدمين في السجود
على الأرض غاية الامر ان ذلك اتفق في وقت الضحى فوهم الراوي ان ذلك كان صلوة مختصة بوقت الضحى كما استظهر القوم عليه
مع ان الظاهر ان الضمير المذكور في قوله وذلك راجع الى دخول البيت لا الى الصلوة ولو سلم فيجاز ان يكون المراد انه ذلك الوقت
كان واتفاق وقت الضحى وهو لا يستلزم ان يكون صلوة مختصة بالضحى ولا على ان الحديث على الوجه الذي رواه ابن قدامة لا يدل
على ان ذلك كان في وقت الضحى فضلا عن كونه ما اصطلحوا عليه من صلوة الضحى مع ضعفه بدلالته على ان ام هانئ متفردة بروية
ذلك حيث قال عبد الرحمن بن ابي ليلى ما اخبرني احد انه راى رسول الله صلى الله عليه وآله يصلي الضحى الا ام هانئ فانها ذكرت
ان النبي صلى الله عليه وآله دخل بيتها يوم فتح مكة فصلى ثماني ركعات ما رأيته قط صلى صلوة اخف منها غير انه يتم الركوع
والسجود انتهى واما ما ذكره الناصب من حديث عائشة فمعارض بما رواه الحميدي عنها في معناه مما رواه ابن عمر من انها
قالت انه ستقول عليه هو وقولها ما رأيت رسول الله صلى الله عليه وآله يصلي الضحى قط انتهى وقال الشيخ المحدث اللغوي مجد
الدين الفيروزآبادي الشافعي في آخر كتابه الموسوم بسفر السعادة انه لم يصح في صلوة الضحى حديث وقال النووي في شرح
الصحيح بعد ذكر الروايات المتناقضة وتكلف في تأويلها وكيف كان فجمهور العلماء على استحباب الضحى وانما نقل التوقف فيها
عن ابن مسعود وابن عمر انتهى فتدبر واما ما ذكره من انه يحتمل ان ابن عمر لم ير صلوة الضحى صلاها رسول الله صلى الله
عليه وآله ولا ابو بكر ولا عمر ففيه انه يستبعد عدم رؤيته ذلك عن كل واحد من النبي صلى الله عليه وآله وابي بكر وعمر
سيما عن ابيه عمر وبهذا تكلف شراح الحديث في تأويل كلام ابن عمر بان مراده ان المواظبة عليها بدعة لان النبي صلى الله عليه وآله
لم يواظب عليها كما يرشد اليه النظر في شرح المشكوة للطيبي واما قوله انه لم يثبت عنده دليل فدليل على انه لم يكن

قال المصنف رفع الله درجته **الثامن والثلثون** ذهبت الامامية الى انه لا يجوز ان يأتم قائم بقاعد ومن يجوز ذلك
وقال احمد اذا صلى الامام قاعدا صلوا خلفه قعودا مع القدرة على القيام وقد خالف في ذلك المعقول والمنقول اما
المعقول فلان القاعد انقص ومخل بركن واما المنقول فقول النبي صلى الله عليه وآله وسلم لا يؤمن احد بعدي جالسا
بقيام ومن العجب ان احمد اسقط فرض القيام وكيف يترك فرض لاجل نفل انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب
الشافعي انه يصح اقتداء القائم بالقاعد المعذور ودليله ما روى البخاري ومسلم والنسائي في صحاحهم عن عائشة
انها قالت ثقل رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم جاءه بلال يؤذنه بالصلوة فقال مروا ابا بكر ان يصلي بالناس
فصلى ابو بكر تلك الايام ثم ان النبي صلى الله عليه وآله وسلم وجد في نفسه خفة فقام يهادى بين رجلين ورجلاه
تخطان في الارض حتى دخل المسجد فلما سمع ابو بكر حسه ذهب يتأخر فأومأ اليه رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم
ان لا يتأخر حتى جلس على يسار ابي بكر وفي رواية ابو بكر فكان ابو بكر يصلي قائما وكان رسول الله صلى الله عليه وآله قاعدا يقتدي
ابو بكر بصلوة رسول الله صلى الله عليه وآله والناس يقتدون بصلوة ابي بكر وفي رواية ابو بكر يسمع الناس التكبير وروى
البخاري في صحيحه ان رسول الله صلى الله عليه وآله سقط من الفرس فخدش رجله فجلس في البيت ودخل الاصحاب يعودونه
فدخل وقت الصلوة فصلى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم قاعدا وصلى الناس خلفه قياما فهذا جواز اقتداء القائم
بالقاعد وحمله الشافعي على القاعد المعذور لان النبي صلى الله عليه وآله كان معذورا في الحديثين واما مذهب احمد بن حنبل فانه
اخذ بظاهر ما روى البخاري ومسلم والنسائي والترمذي في صحاحهم عن ابي هريرة انه قال قال رسول الله صلى الله عليه
وسلم انما جعل الامام ليؤتم به فلا تختلفوا فيه فاذا ركع فاركعوا واذا قال سمع الله لمن حمده فقولوا ربنا لك الحمد واذا
سجد فاسجدوا واذا صلى جالسا فصلوا جلوسا اجمعين فظاهر هذا الحديث يدل على جواز اقتداء الجالس القادر على
القيام بالجالس المعذور وكان هذا عند الشافعي انه منسوخ والغرض ان احمد بن حنبل اخذ بظاهر الخبر فلا مخالفة للمنقول اما

كان يشير بها معتمدا عليها من ضعف

بكونهم جالسين المعقول لان القاعد انقص فاذا اريد من هذا النقصان ان اراد ان القيام اطول منه في الحس فينبغي ان لا يكون
نداء الذوبان بالقصير صحيحا بحسب عقل وان اراد نقصان صلوته فالمعذور اذا ترك القيام فلا نقصان في صلوته لان الصلوة
عند العمل في حقه واما ما ذكره من الحديث فلا اسناد له ولا صحة وما شنع على احمد فقد ذكرنا انه عمل بظاهر الحديث والتشنيع
على العامل من احمد نعوذ بالله انتهى **واقول** قد مر القدح الاجمالي على روايات غايته في بحث الامامة العامة خصوصا
ما رووه من هذا الحديث الواقع في باب الامامة للمناسبة مع ان الناصب جاء فيه بزيادة قوله ان الامام ليس بان ما علمه
المصلي كانت مستمرة في ايام يعلم بذلك النبي صلى الله عليه وآله واصحابه طول تلك الايام وعلى تقدير تسليم صحتهما و
يكون فيه خصوصية بما رواه المص من قوله صلى الله عليه وآله لا يؤمن احد بعدي قاعدا بقيام وكذا الكلام في الروايتين الاخريين
من ما تمسك به احمد غير متصل كما صرح به شارح السابع واما ما ذكره من الترديد فقبيح لظهور ان المراد الشق الثاني
ما ذكره فيه من ان الصلوة قاعدا كامل لمن هو في يعد موضع الاعذار اول البحث وعين التنازع فيه ومصادرة على المطلوب
والعجب فيما ذكره من ان ما ذكره المص من الحديث لا اسناد له ولا صحة فانه مروي برواية دارقطني والبيهقي في كتابيهما و
اسناده بالمسند لان مالك به وعمل اهل المدينة بمقتضاه ومواقفته لروايات اهل البيت عليهم السلام واما ما ذكره من جرح التشنيع
على من احمد فالشناعة فيه ظاهرة لان كلام الله تعالى ورسوله صلى الله عليه وآله وسلم مشتمل على ظاهر ومحمل ومبين و
متشابه ومأول وعام وخاص ومطلق ومقيد وبعضها يفسر بعضا وكل ذلك مفصل ومحكم مذكور في الاصول تركه الظاهر عند
مقابلة النص راجع الى اراده خلافه كما في المجاز وبعض جزئياته والعام يحمل على الخاص والمطلق على المقيد وكذا الكلام
في المتشابه والمجمل ولا يلزم من ذلك اعتراض على الله تعالى ولا على رسوله ولا على من اطلع على حقيقة الحال وحمل عليها الظاهر او
المجمل او العام او الخاص من المقال وبالجملة الاعتراض بمجرد وجود الظاهر ونحوه في كلام الله تعالى منقول عن الملاحدة وخبيث
مثل ما ذكرناه ولا يبعد موافقة الناصب في ذلك معهم لان التسنن الذي انتحله القوم ضرب من الالحاد كما يدل عليه الاحكام
الباطلة المذكورة في هذا الكتاب **قال** المصنف رفع الله درجته **التاسع والثلثون** ذهبت الامامية الى انه لا يجوز امامة
المخالف في الاعتقاد ولا المبتدع سواء كفر ببدعته اولا وقال الشافعي يكره امامة الفاسق والمظهر للبدع وان صلى خلفه جاز
ثم اصحابه المختلفين في المذاهب اقسام ثلثة قسم لا يكفرون ولا يفسقون وهم المختلفون في الفروع كاصحاب ابي حنيفة ومالك
فهؤلاء لا يكرهون الائتمام وقسم يكفرون وهم المعتزلة فلا يجوز الائتمام [illegible] يفسقون ولا يكفرون وهم الذين يسبون
السلف والخطابية وحكم هؤلاء حكم من يفسق بالزنا او شرب الخمر واللواط وغير ذلك وهو لا يجوز الائتمام بهم على كراهية سواء
امن عليها اولم يتب اولا وهذا قبيح لانه الائتمام بهم الاماكن ورد عن النهي في ذلك القران العزيز حيث قال الله تعالى ولا تركنوا الى الذين
ظلموا فتمسكم النار واي ركون اعظم من الائتمام في الصلوة التي هي عمود الدين وقال الله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا
اوجب التثبت عند اخباره ومن جملته الطهارة التي هي شرط الصلوة انتهى **وقال** الناصب خفضه الله تعالى مذهب الشافعي
انه يكره امامة الفاسق واما وجه الكراهة فظاهر واما وجه الصحة فلما ورد في الصحاح عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم
انه قال انه يرى الصلوة خلف كل بر وفاجر واما ما ذكره ان اصحاب الشافعي يكفرون المعتزلة فغير صحيح لان المذهب ان لا يكفر احد
من اهل القبلة واما ما ذكره انهم يخالفون القران حيث ذكروا ان الفاسق وهو الظالم بالائتمام به فالجواب ان المراد بالظلم الكفر
والائتمام فلم نر ان المراد بالركون التودد والمحبة والميل اليهم في الائتمام هذا ولا نسلم ان يكون الفاسق يجب التثبت في اخباره
او يجب ترك الائتمام به انتهى **واقول** ان الرواية التي استند بها على الصحة فاسد لما ذكره الشيخ مجد الدين الفيروزآبادي
الشافعي في كتابه الموسوم بسفر السعادة من ان جواز الصلوة خلف كل بر وفاجر لم يصح فيه شيء ونقل عن الدارقطني انه
قال ليس فيه شيء يثبت ونقل انه سئل احمد فقال ما سمعنا بهذا انتهى كلامه واما ما نقل عن عدم صحة الرواية فنقول
كان يكون المراد جواز ان يكون الفاسق مأموما لا اماما وان يكون الوجه صدوره هذا القول لشيء يسمع بعضهم ما

روي سابقا من ان مرور الكلب الاسود والحمار بين يدي المصلي يقطع صلوته بل روي انه اذا مر احد بين يديه حاول منعه
وزجره فتوهم ان حكم الفاجر ايضا كذلك حكم الكلب والحمار فسأل عن حكمه فاجيب بذلك تأمل فانه توجيه وجيه ومنها
ما ذكره من انكار تكفير اصحاب الشافعي المعتزلة فانكار بارد ومن طالع كتب التواريخ والسير علم ان الشافعية كفروا الحنفية في
زمن السلطان طغرل والحنفية كفروا الشافعية بل الاشعري الذي هو شيخ اصولهم على منابر الري والشام فما ظنك بتكفيرهم
المعتزلة وقد صرح الامام الزاهد الحنفي في تفسير قوله تعالى ولولا ان تصيبهم مصيبة الاية ان اصحابنا كفروا الاشعري في قوله
وما ذكره من ان المراد بالظلم في الاية الكفر ولا وان الامام ظالم والظلم فيه ظاهر وذلك لانه يشكل على الخلفاء الثلثة اذ يلزم في
عليهم انهم ممن وقع عليهم الظلم بمعنى الكفر في الزمان الماضي وان منع الشرع عن اطلاق لفظ الظالم ابدا المعتزلي على اسلامهم فعليهم
فيلزم مس النار للناصب واصحابه المتبعين لهم والظاهر ان الناصب لا يرضى بذلك واذا كان الامر كذلك الى الامام فلا بد له
القول بان المراد بالذين ظلموا من كان ظلمهم حادثا عند الركون اليه فان صيغة الفعل يدل على الحدوث كما هو في
موضعه والظالم يقال لمن سبحانه وتعالى ولا تركنوا الى الظالمين مع كونه احضر فان اسم الفاعل يدل على الثبوت كما هو في محله
ايضا ويؤيد ما ذكرنا ما ذكره الفاضل النيشابوري في تفسيره حيث قال قال اهل التحقيق الركون الميل اليسير وقوله الى الذين
ظلموا اي الذين حدث منهم الظلم فلم يقل ولا تميلوا الى الظالمين ليدل ان قليلا من الميل الى من حدث منه شيء من الظلم
يوجب هذا العقاب واذا كان هذا حال من ركن الى من ظلم فكيف يكون حال الظالم في نفسه انتهى فيرد ان يكون المراد في
الحادث المانع عن الركون اما الارتداد ولم يقل به احد قط والاثم منه ومن اي ذنب كان وبه يثبت مطلوب العلامة
واما ما ذكره من ان المراد بالركون التودد والمحبة والميل ففيه اجمال واخلال لانه كما ذكره امام الناصب فخر الدين الرازي
في تفسيره حيث قال الركون هو السكون الى الشيء والميل اليه بالمحبة ونقيضه النفور عنه واذا كان نقيض الركون هو النفور
فيرجع معنى قوله تعالى ولا تركنوا الى الذين ظلموا الى ايجاب النفور عن الظالم والايتمام به خلاف النفور عنه بل سكون اليه
وتحسين لحاله وتزيين لما هو عليه عند اخرين وقد سنح لي في اثناء هذا التعليق عند امرار النظر في كتاب المشكوة الحديث
لبعض الجمهور ما يدل على تجويز عزل الامام باهل الفجور وهو انه ذكر في الفصل الثالث من باب المساجد ومواضع الصلوة
رواية ابي داود باسناده الى السائب بن خلاد وهو رجل من اصحاب النبي صلى الله عليه وآله ان رجلا ام قوما
فبصق في القبلة ورسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ينظر فقال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم لقومه
حين فرغ لا يصلي لكم فاراد بعد ذلك ان يصلي لهم فمنعوه واخبروه بقول رسول الله صلى الله عليه وآله فذكر ذلك لرسول
الله صلى الله عليه وآله فقال نعم وحسبت انه قال انك قد اذيت الله ورسوله انتهى وقال الشارح الطيبي قوله لا يصلي لكم
لا يصلي لكم عدل الى النفي ليؤذن بانه لا يصلح للامامة فان بينه وبينها منافاة وايضا في الاعراض عنه غضب شديد عليه
حيث لم يجعله محلا للخطاب وكان في ذلك اسوة ادبه بين يدي ربه انتهى اقول اذا كان المخل بالآداب المستحبة غير صالح للامامة
اصلا فحينئذ كان التوبة من ذلك الاثم لم يكن مقبولة عند النبي صلى الله عليه وآله ولهذا اعرض عنه واسكتهم ولم يرض بان يؤم
القوم فكيف يكون حال الفاجر المخل بالواجبات المرتكب للمحرمات واما ما ذكره من ان الاستدلال لا يكون
تجب التثبت في اخباره لا يوجب ترك الايتمام فهو دليل على عدم تيقنه لمعنى كلام المصنف قدس سره فان هذا الذي ذكره
بقوله ومن جهة اخبار الفاسق الذي يؤم الناس اخباره عن الطهارة التي هي شرط الصلوة فافهم قال الحنفي
رفع الله درجته الاربعون ذهبت الامامية الى ان الطريق ليس حائلا بين الامام والمأموم وان الجدار حائل يمنع من
الايتمام الا للمرأة وقال ابو حنيفة الطريق حائل يمنع من الايتمام الا مع اتصال الصفوف وكذا الماء حائل والجدار ليس
بحائل فيجوز ان يأتم الانسان وهو في داره بامام في المسجد وبينهما جدار المسجد والدار وهذا من اغرب الاشياء واعجبها فانكره بعض
المتعصبين قال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان الطريق ليس بحائل حيث يعد الحائل والحائل انما يمنع الاستطراق و

بحق آب ابن الزاهض
هراء

بالجدرة والاستطراق فالجدار حايل واما ما نقل عن ابي حنيفة فهو راجع الى تعريف الحايل فان فسر الحايل بما يمنع
من علم انتقالات الامام فربما يكون الطريق حايلا والجدار ليس بحايل والا فلا فرق انتهى **واقول** وجه ما ذهب
اليه ابو حنيفة في حيلولة الطريق ما ذكره ابن قدامه الحنبلي في المغني وهو ان الطريق ليست محلا للصلوة فاشبه
ما يمنع الاتصال والجواب عنه بمنع عدم كون الطريق محل الصلوة وهذا الوجه وان كان قياسا وابا حنيفة الكثير الولوع
بحنف مولع بما ذكره الناصب في توجيه مذهبه ذلك ما ذكره هذا الناصب ينبغي ان يقابل بما ينبغي الله تعالى والانبياء
الناس من الانبياء والائمة بجهده الفضيحة ومن بلغ الى هذه المرتبة من المكابرة فقد كفى خصمه مؤنته والفرق ظهور فساد كلام
يكفي خصمه والزام ... وسنا من عظيم ما ابتلوا به من المجاهرة بالباطل المستغرب الجدل ومعاندة الحق
... ما يكون من ... رفع الله درجته **الحادي والاربعون** ذهبت الامامية الى تحريم
... الصلوة في سفر ... يجوز وهو مخالف للمعقول والمنقول ومن قواعد الشريعة فان القصر رخصة
... الله للعاصي انتهى **و** ... الله اقول العجب من عدم استحياء هذا الرجل فانه مع دعواه العلم والاطلاع
الكتب والاثر ان هذا مذهب الشافعي اشهر من الشمس في رابعة النهار وليس بلد من بلاد الاسلام الا وفيه نسخ متعددة
من فقه مذهب الشافعي ومكتوب في الكل ان من شرايط القصر ان لا يكون السفر معصية فلو هرب العبد من السيد او زوجة
من الزوج والغريم الموسر او الولد بلا اذن او الدخيل شرط الاذن اسافر لزنى او قطع الطريق وسرق او ظلم فيتقول
بتقرير ان هذا الرجل يفتري ويشنع وكان ينبغي له ان يترك الانتساب بالائمة وهم اهل الحق والصواب وان ينسب نفسه
سيلمة الكذاب انتهى **واقول** ثم المخالف للامامية في هذه المسالة هو ابو حنيفة دون الشافعي ومالك ذلك لان القصر عندهم
السفر مباح فقط لكن قد يزل في عبارة المصنف احدهما بالاخر كما يدل عليه كلام ... فيما سياتي في المسالة الحنوتة بقوله لما
سواء والحج وهذا التبديل لما ادعى من ان الناصب عمدا انعزر عن الجواب عنه كما وقع منه نظير ذلك وانما منه مرارا ومن قدم
... سهوا وهذا ظاهر وليس نظر المصنف من ... مقصورا في هذا الباب على نقل ما خالف فيه الشافعي فقط حتى ... كما
تدل عليه بل بتعرض فيه لما خالف فيه الفقهاء الاربعة كلا وبعضا سواء كان الشافعي وابو حنيفة او غيرهما كما لا يخفى
فلا يفيد تشنيعه على الشافعي مع ثبوته الحنفي كما عرفت ومن اللطايف ان ابن حزم وافق ابا حنيفة في هذه المسالة وشنع
على الشافعي ومالك فقال قد صح ان صلوة السفر قد فرضها الله تعالى ركعتين ثم زاد في صلوة الحضر بعد الهجرة ربعا واقر صلوة
السفر على ركعتين وصح ان صلوة السفر ركعتان بقوله عليه السلام فاذا قد صح هذا فهي ركعتان لا يجوز ان يتعدى ذلك
فلم يتقل كما امر في الصلوة لما ذكرنا عاصيا بذلك ولم يخص عليه السلام سفرا من سفر فلا يجوز لاحد تخصيص ذلك لا يجوز
تصدقه الله تعالى امر رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم بتبليغها فيكون من لا يعمل عاصيا ومن خص بعض الاسفار
السفر المعصية محرم ... فقلنا ان ما امر ... ولكنه سفر له حكم السفر وانتم تقولون ان ... محرم ثم تجعلون
... التيمم عند عدم الماء ويجيزون الصلوة فيه ... فرق بين ما الجزم من الصلوة والتيمم وبين ما
... ركعتين كما فرضها الله تعالى في السفر ولا سبيل الى فرق وكذلك ... محرم وفيه من الفسوق كالذي في الكلام
... بمجاوزة الحسان الى ... حكم عموم الاحتياط ومجاوزة الحسان انتهى ... التاسب الجوزي
قال السفر رفع الله درجته **الثاني والاربعون** ذهبت الامامية الى وجوب القصر في سفر الطاعة وقال
الشافعي هو مخير بين القصر والاتمام وقد خالف قوله تعالى فمن كان منكم مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر اوجب ...
... صوم ... وكل من اوجب القصر في الصوم اوجبه في الصلوة وقال عمر بن حصين حججت مع النبي صلى الله عليه
... يصلي ركعتين حتى ذهب وكذلك مع ابي بكر حتى ذهب وقال ابن عباس فرض الله تعالى الصلوة على لسان نبيكم
... ركعتين ... عائشة قالت فرضت الصلوة ركعتين ركعتين فاقرت صلوة السفر وزيد في صلوة الحضر وقال عمر وصلوة

اثنتي ركعتان وصلوة الجمعة ركعتان وصلوة الفطر ركعتان وصلوة السفر ركعتان تمام غير قصر على لسان نبيكم انتهى

قال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه يجوز القصر عند وجود السبب والمحل والشرط ولا يجب اما الجواز فللنص
والاجماع واما عدم الوجوب فلدلالة النص على انه رخصة وكلما يكون رخصة لا يكون واجبا لان العزيمة تقتضي الوجوب
والرخصة تقتضي الجواز اما انه رخصة فلقوله تعالى واذا ضربتم في الارض فليس عليكم جناح ان تقصروا من الصلوة
ان خفتم ان يفتنكم الذين كفروا ان الكافرين كانوا لكم عدوا مبينا فهذه الاية تدل بصريحها على كون القصر رخصة لا
عزيمة ويدل على كونه رخصة ما روى مسلم والنسائي والبيهقي عن يعلى بن امية قال قلت لعمر بن الخطاب انما قال الله
ان تقصروا من الصلوة ان خفتم فقد امن الناس فقال عمر عجبت مما عجبت منه فسألت رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم
فقال صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته وهذا صريح في انه رخ[illegible]لوة السفر لم يزد على ركعتين
واما ما ذكره من فعل النبي صلى الله عليه وآله وسلم في السفر وابو بكر وعمر فانه يدل على [illegible] ولا يدل على فرضية القصر واما
قول عائشة وابن عباس وعمر فهو قول الصحابي ويعارضه ما روى البخاري ومسلم والنسائي والترمذي عن حفص بن عاصم
قال صحبت ابن عمر في طريق مكة فصلى لنا الظهر ركعتين ثم جاء رحله وجلس فرأى ناسا قياما فقال ما يصنع هؤلاء
يسبحون قال لو كنت مسبحا لاتممت الصلوة وهذا يدل على ان القصر رخصة والاتمام جائز والله لو تقرر صلوة السفر
كما في قول الاصحاب فاذا تعارض قولي الصحابة يحصل الترجيح بدلالة النص والنص ههنا مرجح فيترجح القول بكون القصر رخصة
في السفر وهو المطلوب انتهى **واقول** ان النص مع ما سنتكلم عليه وان سلم دعوى الاجماع مع مخالفة ابي حنيفة
والشيعة وغيرهم وبالجملة كل ما ذكره ههنا لاصلاح مذهب امامه في القصر قاصر اما ما استدل به على عدم الوجوب بدلالة
النص القرآني الذي ذكره على ان القصر رخصة فمقصور ظاهرا لان التعبير فيه عن الوجوب بنفي الجناح لتطييب نفوسهم
والاطمينان به ودفعا لتوهم التقصير وايضا هذا الاستدلال لو تم فانما هو في صلوة الخوف لانها هي التي ثبت بهذه الاية وقد
قصر صلوة السفر في حالة الامن فانما هو ثابت بالاية التي استدل بها الملم اعني قوله تعالى ومن كان منكم مريضا او على سفر
الاية فان في هذه الاية اضمار افطر وربما والتقدير فافطر فالواجب والمكتوب عدة من ايام اخر وبقوله تعالى محلقين رؤسكم ومقصرين
بالسنة التي ذكرها الملم وبقوله صلى الله عليه وآله ليس من البر الصيام في السفر والاية التي استدل بها امام الناصب
ان لم يدل على الوجوب فلا يدل على عدم الوجوب فلا يمنع الاستدلال على الوجوب بغيرها من الايات والاحاديث واما استدلاله
بحديث مسلم والخبر بالحاصل ان الصدقة لا يجب قبولها فهو لا يجب قبولها الخ مع عدم كونه مما اتفق على صحته المسلمون
صلاحيته للمعارضة مدفوع بان الصدقة التي لا يتصور فيها تمليك وانما هي محض اسقاط لا يحتمل الرد وان كانت ممن يجب
طاعته كولي القصاص اذا عفى فوجوب قبولها ممن يجب طاعته اول على ان الامر في قوله فاقبلوا دال على حقيقته وهي الوجوب
وهذا القدر كفاية في هدم ما ذهب الشافعي اليه والقدح على ما استدل به عليه فكان الاولى ان نضرب صفحا عن التعرض
لدفع ما توهم الناصب بين اقوال الصحابة في ذلك فان تلك الاقوال مما لا يتوقف عليه الاستدلال وانما ذكرت للتاييد والاستشهاد
لكن لما خاض الناصب في نقل الرواية التي توهم انها معارضة فلنتعرض لها ولبيان عدم صلاحيتها للتعارض فنقول الرواية
التي ذكرها انما تدل على كون القصر عزيمة وهي قول ابن عمر صحبت رسول الله صلى الله عليه وآله فكان لا يزيد في السفر على
الركعتين وابا بكر وعمر وعثمان كذلك انتهى ووجه الدلالة ان مواظبة النبي صلى الله عليه وآله واصحابه الثلثة على القصر
في السفر صريح في العزيمة وعدم التخيير كما لا يخفى وحينئذ فالمراد بقول ابن عمر سابقا لو كنت مسبحا لاتممت الصلوة انه لو جاز
التنفل في السفر بحكم الشارع باتمام الصلوة فاتممت الصلوة ليتلايم اول كلامه واخره ويسلم عن المخالفة التي لا يليق
بكلام حافظي الاحكام **قال المصنف** رفع الله درجته **الثالث والاربعون** ذهبت الامامية الى وجوب الافطار
في الصوم على المسافر مطلقا وقال الفقهاء الاربعة ان شاء صام وان شاء افطر وقد خالفوا في ذلك النص قال الله تعالى فمن كان

ومنها او على سفر فعدة من ايام اخر اي فيجب عدة ايام اخر وهو بيان في جواز الصوم اجماعا وروى الحميدي في الجمع بين
الصحيحين ان النبي صلى الله عليه وآله خرج من المدينة ومعه عشرة آلاف وذلك على راس ثمان سنين ونصف
من مقدمه المدينة فسار ومن معه من المسلمين الى مكة يصوم ويصومون حتى بلغ الكديد وهو ماء بين عسفان
وقديد افطر وقال الزهري وانما يؤخذ من امر رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم بالآخر فالآخر وفيه عن ابن عباس قال
خرج النبي صلى الله عليه وآله في رمضان الى حنين والناس مختلفون فصائم ومفطر فلما استوى على راحلته دعا
باناء من لبن او ماء فوضعه على راحلته حتى رآه الناس ثم شرب فشرب الناس معه في رمضان وفيه عن جابر بن
عبد الله ان النبي صلى الله عليه وآله وسلم خرج عام الفتح الى مكة في رمضان فصام حتى بلغ كراع الغميم فصام
الناس ثم دعا بقدح من ماء فرفعه حتى نظر الناس اليه ثم شرب فقيل له بعد ذلك ان بعض الناس قد صام فقال
اولئك العصاة وهذا صريح في تحريم الصوم وقال ليس من البر الصيام في السفر وقال عليه السلام الصائم في السفر كالمفطر
في الحضر انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي جواز الصوم في السفر وهو افضل من الافطار بخلاف الصلوة
فان الافضل فيها القصر اما جواز القصر فللنص والاجماع واما عدم وجوب الفطر فلما روى البخاري ومسلم والنسائي
في صحاحهم عن عائشة انها قالت ان حمزة بن عمرو الاسلمي قال للنبي صلى الله عليه وآله وسلم اصوم في السفر وكان كثير
الصيام فقال ان شئت فصم وان شئت فافطر وروى مسلم والنسائي والترمذي عن ابي سعيد الخدري قال غزونا
مع رسول الله صلى الله عليه وآله لست عشرة مضت من شهر رمضان فمنا من صام ومنا من افطر فلم يعب الصائم على المفطر
ولا المفطر على الصائم وهذه الاحاديث تدل على الجواز وما استدل به من الاحاديث فكلها دالة على جواز الصوم و
ليس هو محل النزاع انما النزاع في وجوب ولا دلالة لها عليه واما قوله تعالى فعدة من ايام اخر اي فيجب عدة ايام اخر
وهو بيان في جواز الصوم فغير وارد لان التقدير فعدة من ايام اخر ان افطر والمراد به بيان وجوب القضاء وان سلمنا الآية
نصوص من الحديث تبينه انتهى واقول ما ذكره اولا من ان جواز القصر للصوم بالنص والاجماع لا يخلو عن غلط لان
النص القرآني يدل على الجواز في ضمن الوجوب والاجماع انما انعقد على الجواز لا في ضمنه واما ما ذكره من خبر حمزة ففيه
دلالة صريحة على انه انما سأله عليه السلام عن صوم التطوع لان في رواية رواها البخاري عن حمزة زيادة وهي قوله قال يا رسول
الله اني امرؤ اسرد الصوم ثم كتب علامة التحويل من سند الى سند وهي صورة ح وعقبه بما نقله الناصب ههنا ولا
يخفى ان السرد هو المداومة على الشيء وهو صريح في التطوع كما ذكرنا وكذا في قوله وكان كثير الصيام دلالة على ذلك كما
لا يخفى واما ما ذكره من حديث ابي سعيد الخدري فقد طعن ابن حزم على سنده ولو صح فانما يدل على اباحة الصوم
في السفر ونحن لا ننكره تطوعا او فرضا غير رمضان ومع ما بين هذا انه لا يعلم انه عليه السلام سافر في رمضان بعد علم
النسخ واما ما ذكره من ان ما استدل به المص من الاحاديث كلها دالة على الجواز دون الوجوب فباطل لان ظاهر ان
حديث جابر الذي حكم فيه النبي صلى الله عليه وآله وسلم على الصائمين بكونهم عصاة نص على وجوب الافطار وعدم جواز
الصوم كما صرح به المص ايضا وكذا ما رواه المص من قوله عليه السلام ليس من البر الصيام في السفر فانه مما رواه البخاري
عن جابر ايضا وهو ايضا صريح في عدم جواز الصوم حيث نفى فيه البر عن الصيام في السفر واما سعيه الركيك في الغلبة
المثر متمسكا بان تقدير الآية فعدة من ايام اخر ان افطر فتقدير بعيد لا يليق مثله بكلام الفصيح فضلا عن افصح
الكلام والاصل خلاف التقدير ولا ضرورة لهم الى ارتكابه سوى ترويج المذهب وجعل معنى الآية تابعا للمذهب وفساده مما لا يخفى
ونعم ما قال ابن حزم في هذا المقام حيث قال ان هذه الآية محكمة باجماع اهل الاسلام لا منسوخة ولا مخصوصة فصح
ان الله تعالى لم يفرض صوم الشهر الا على من شهده ولا فرض على المريض والمسافر الا ايام اخر غير رمضان وهذا نص جلي
لا حيلة فيه ولا يجوز القول بان معنى ذلك ان افطر فيه لانها دعوى موضوعة بلا برهان قال تعالى قل هاتوا برهانكم

اولم

ان كنتم صادقين وقال البيضاوي ردا احتجاجهم بقول الله عز وجل وان تصوموا خير لكم لقد رايت كثيرا من الكبار وكذ
كذبا فاحشا من احتج بما في اباحة الصوم في السفر فانه حرف كلام الله تعالى عن موضعه نعوذ بالله من مثل هذا
وهذا عار لا يرضى به محقق لان نص الاية كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم لعلكم تتقون اياما
معدودات فمن كان منكم مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر وعلى الذين يطيقونه فدية طعام مسكين
فمن تطوع خيرا فهو خير له وان تصوموا خير لكم وانما نزلت هذه الاية في حال الصوم المنسوخ وذلك
كان الحكم في اول نزول صوم رمضان ان من شاء صامه ومن شاء افطر واطعم مكان كل يوم مسكينا وكان الصوم
افضل هذا نص الاية وليس للسفر فيها مدخل اصلا ولا للطعام مدخل في الافطار في السفر ايضا فكيف استجاز هؤلاء
الطائفة انه وقد بعد فضل الدين في الفتوى المذكور والاستناد بحديث ابي سعيد وحمزة ومن مذهب ابي حنيفة
والشافعي امر عظيم لانهم لا يجيزون لمن هو مسافر في رمضان ان يفطر فذلك اليوم الذي ابتدا احدهم والسفر
انه مخطئ وما يبعد عنهم اطلاق اسم المعصية عليه وما لا يرى عليه الكفارة فلينظر الناظر الى اقوالهم نعوذ بالله من
ابتداعين الجريرين من اطلاق اسم الخطاء والمعصية على رسول الله صلى الله عليه وآله وايجاب الكفارة عليهم في افطاره
خروج على الاسلام من اقدم عليه انتهى قال المصنف رفع الله درجته الرابع والاربعون ذهبت الامامية الى ان المسافر
لا يتغير فرضه بالايتمام بالمقيم خلافا للفقهاء وقد خالفوا عموم القرآن الدال على وجوب التقصير على المسافر وان
الزيادة كالنقصان في الابطال وكما لا يتغير فرض الحاضر اذا صلى خلف المسافر فكذا العكس انتهى وقال الناصب
خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان المسافر لو اقتدى بمقيم لخلفه اتم لان الاصل في الصلوة صلوة المقيم وكذا
وصلوة المسافر رخصة لا عزيمة فاذا اقتدى المسافر بالمقيم جذب الاقتداء حكم العزيمة اليه لقوة العزيمة ووجوب
متابعة الامام فتعين الاتمام واما قوله خالفوا عموم القرآن الدال على وجوب القصر فهذا باطل لانا نسلم ان القصر ليس
بواجب واما قوله لان الزيادة كالنقصان فالجواب ان السبب في هذا ليس الزيادة والنقصان بل الرخصة و
العزيمة انتهى واقول لا نسلم ان الاصل في الصلوة صلوة المقيم بل هو من معاني الاصل بل الاصل عدم وجوب الزائد
قائم وكذا لا نسلم ان صلوة المسافر رخصة لا عزيمة بل هي ايضا عندنا وعند من وافقنا من الجمهور عزيمة كما ان
في الحضر اذ الاكثر على انها ليست بقصر حقيقة بل فرضت ركعتين ركعتين في السفر واربعا اربعا وثلثا في الحضر وقد
الرواية عن عمر وعائشة انهما قالت صلوة السفر ركعتان غير قصر على لسان نبيكم وعن عائشة انها قالت اول ما فرض
ركعتان ركعتان فاقرت في السفر وزيدت في الحضر واما ما ذهب الشافعي ومن وافقه الى انها رخصة فتمسكا بان نفي الجناح
في الاية للاباحة لا الوجوب كما مر وقد بينا فساده فيما ذكر ولو سلمنا الرخصة فلا منافاة بينها وبين الوجوب لاجتماعهما
في مادة وجوب اكل الميتة عند خوف التلف وعلى هذا يسقط جميع ما فرعه على الاصل المهدوم بقوله فاذا اقتدى
المسافر بالمقيم جذب الخ على ان القول بان الاقتداء يجذب حكم العزيمة الى المسافر مما لا يظهر له محصل فانه كلام
المجذوب بل الجذب انما اودعها الله تعالى في حجر المقناطيس ونحوه واما في غيره سيما في المعاني الذي لا يوجد لها
فليطلع عليه وايضا ما اراد بقوة العزيمة من قوت وجوب متابعة الامام اهون من قبل الكل الظهور ان وجوب متابعة
الامام متحقق في جانب العكس ايضا كما اشار اليه المصنف انهم لا يقولون بجذب هناك قال ابن حزم والعجب من المالكيين
والحنفيين والشافعيين القائلين بان المقيم خلف المسافر يتم ولا ينتقل الى حكم امامه في التقصير وان المسافر خلف
المقيم ينتقل الى حكم امامه في الاتمام وهم يدعون انهم اصحاب قياس بزعمهم ولو صح قياس في العالم لكان هذا منه
قياسا فاسدا ولكن هذا مما تركوا فيه القرآن والسنن والقياس وما يعرف لهم حجة الا ان بعضهم قال ان المسافر
اذا نوى في صلوة السفر لم يقصرها قال واذا خرج بنيته الى الامام فالحرى ان يرجع الى الامام بحكم امامه وهذا قياس من

غاية الفساد لانه لا نسبة ولا شبه بين حرف النية من سفر الى اقامة وبين الايتمام بالمسافر مقيم بل النسبة بينهما امور كماهم
واحتج بعضهم بقول النبي صلى الله عليه وآله انما جعل الامام ليؤتم به فقلنا لهم تقولوا المقيم خلف المسافر ان يأتم به
ذا انفتل قبله ثم تقدم جاء بهم اتموا صلوتكم فانا قوم سفر فقلنا لو صح هذا لكان عليكم لان عنده ان المسافر جماعة يقصر والمقيم جماعة يتم
ولا يرعى احد منهم بحال الامامة وبالله تعالى التوفيق انتهى **قال** المصنف رفع الله درجته **الخامس والاربعون** ذهبت
الامامية الى ان من فاته صلوة سفر فانه يقضيها بلد الحضر قصرا وكذا يقضيها في السفر قصرا سواء كان ذلك السفر ام غيره و
قال الشافعي عليه التمام فيهما وقد خالف قول النبي صلى الله عليه وآله وسلم من نام عن صلوة او نسيها فليصلها اذا ذكرها وهو الصلوة
الحضر ذكر غير صلوة السفر انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي وجوب اتمام صلوة السفر اذا قضاها في الحضر
لان القصر عنده رخصة لمشقة السفر وانتفى موجب الرخصة فانتفت الرخصة واما الاستدلال بالحديث فمن غرايب استدلاله لا
لان الحديث يدل على وجوب القضاء عند التذكر وهل يدل على وجوب القضاء بتلك الصورة التي كانت واين الدلالة على هذا انتهى
واقول ان اراد بقوله وانتفى موجب الرخصة في حال السفر فبطلانه ظاهر وان اراد انتفاء موجبها في ثاني الحال فهو مسلم لكنه
لا يوجب انتفاء الرخصة لانها قد حصلت سابقا فيكفي الاتيان ببدل ما حصل فيه لانه الذي استقر الوجوب فيه مع ان الاصل
فيه المساواة وعدم الزيادة وبهذا يندفع ايضا ما استغربه من استدلال المصنف بالحديث فان الضمير في قوله صلى الله عليه وآله
فليصلها راجع الى الصلوة الفائتة واذا كانت الفائتة صلوة قصر كان المراد بقوله فليصلها فليصل مثل تلك الصلوة الذي فاتته والاصل
عدم الزيادة كما عرفت **قال** المصنف رفع الله درجته **السادس والاربعون** ذهبت الامامية الى ان من صلى في السفينة ويمكن من
القيام وجب عليه ان يصلي قائما وقال ابو حنيفة هو بالخيار بين الصلوة قائما او جالسا وقد خالف في ذلك النصوص الدالة
على وجوب القيام واي سبب يقتضي جواز الجلوس مع القدرة واي فرق بين السفينة وغيرها انتهى **وقال** الناصب خفضه
الله اقول مذهب الشافعي وجوب القيام للقادر المتمكن منه وما نقل عن ابي حنيفة ان صح فلان الاصل عدم تمكن راكب السفينة
ترخص له الجلوس فهو بالخيار بينه وبين القيام انتهى **واقول** لعل اراد من فتوى ابي حنيفة ههنا بان الاصل عدم تمكن
راكب السفينة من القيام يدل على خطائه اصالة ووضعه للاصول وذنابته لظهور ان ما ذكره من الاصل لا اصل له اصلا لهو
الاصل في الاشياء الطهارة ولا اصل عرفي يحكم به من ركب السفينة فان كل من ركبها في بعض الايام علم ان الغالب فيها القدرة
على القيام نعم الاصل في سفينة اهل البيت عليهم السلام ان لا يقدر الناصب ومثاله على ركوبها فضلا عن القيام لكن ليس لهم
فيها في هذا المقام والذي يظهر من كلام ابن حزم في كتاب المحلى ان ابا حنيفة افتى بذلك تمسكا بفعل انس حيث قال وقال ابو حنيفة
يصلي قاعدا من قدر على القيام وهذا خلاف امر الله تعالى بالقيام في الصلوة واحتج بان انسا صلى في سفينة قاعدا فقلنا وما
يدريكم انه كان قادرا على القيام حاش لله ان يظن بانس انه صلى قاعدا وهو يقدر على القيام انتهى ويظهر منه ايضا
ما نسبه المصنف الى ابي حنيفة وان اشارة الناصب الى عدم صحة تلك النسبة بقوله ان صح لا يصح **قال** المصنف
رفع الله درجته **السابع والاربعون** ذهبت الامامية الى ان العاصي بسفره كالخارج لقطع الطريق وسعاية في قتل مسلم
وطلب صيد لهو وشبهه لا يجوز له التقصير في الصلوة ولا في الصوم وقال ابو حنيفة واصحابه والثوري والاوزاعي لا فرق بين سفر
الطاعة والمعصية وقد خالفوا المعقول والمنقول اما المعقول فلان القصر رخصة فلا يناط بالعاصي واما المنقول فقوله تعالى
فمن اضطر غير باغ ولا عاد فلا اثم عليه العادي الرخصة في القصر كذلك انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول قد ذهب الشافعي في
هذه المسألة وقد نسب هذا الى الشافعي فيما مضى ونسبناه الى الكذب ومذهب ابي حنيفة ان العاصي والمطيع في سفرهما في
الرخصة سواء ودليله اطلاق النصوص ولان نفس السفر ليس بمعصية وانما المعصية ما يكون بعده او يجاوره فصلح متعلق
الرخصة فلا يكون مخالفة للمعقول وفرق بين جواز القصر واكل الميتة فهو ارتكاب حرام ابيح للضرورة فلا يجوز لها
عدم الضرورة فحقه بخلاف القصر فانه لطف شامل المسافر عاصيا ومطيعا فلا مخالفة للنص انتهى **واقول** ما نسبه

فيما ينسب الى الشافعي هو جواز القصر في سفر المعصية والمسئلة المنسوبة فهي الى ابي حنيفة واصحابه عدم الفرق بين سفر الطاعة و
المعصية والمسئلة المنسوبة الى الشافعي والفرق بين المسئلتين فرق ما بين الفرق والقدم واما استدلاله من اطلاق القصر ففيه
بما ذكره المصنف من الدليل العقلي والنقلي ظاهر واما ما ذكره من ان نفس السفر ليس معصية فهو ممنوع ومخالف لاطلاقات اهل الشرع
حيث وصفوا نفس السفر بذلك نعم السفر ليس معصية فهو ممنوع بالاصالة لكنه معصية بتبعية ما يؤدي اليه من الحرام كالسفر
من بلد الى بلد لقتل نفس بغير الحق وما يتوسل به الى المعصية معصية كما لا يخفى قال المصنف رفع الله درجته التاسع
والاربعون ذهبت الامامية الى جواز الجمع بين الظهرين والعشائين سفرا وحضرا من غير عذر وقال [illegible] من
الشافعي كل من جاز له التقصير جاز له الجمع وبه قال مالك واحمد واسحق وقال ابو حنيفة لا يجوز الجمع لاجل السفر لكن يجب الجمع
في النسك فكل من احرم بالحج قبل الزوال من يوم عرفة فاذا زالت الشمس جمع بين الظهرين وجمع بين العشائين بمزدلفة وقد
خالفوا بذلك قوله تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس الى غسق الليل وما رواه الحميدي في الجمع بين الصحيحين قال صلى رسول
الله صلى الله عليه وآله الظهر والعصر جميعا والمغرب والعشاء جميعا من غير خوف ولا سفر قال ابن عباس اراد ان لا يحرج امته
وفي صحيح مسلم من غير خوف ولا مطر انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي جواز الجمع بين العصرين والعشائين
تقديما او تاخيرا في السفر الجامع لشروط القصر ولا يجوز الجمع في الحضر لانه رخصة للمسافر فلا يتمهل المقيم واما الاستدلال عليهم
في السفر بقوله تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس الى غسق الليل فمما لا ارتباط له بالمدعى لانه يدل على مشروعية الصلوات في
المتعدد والسنة تدل على ان كل صلوة تؤدى في وقتها وما ذكره من الحديث فقد قال الشافعي ان ذلك لعذر المطر ولم يثبت عنده
من غير خوف ولا مطر ثم ان من المشهورات والمتواترات وجوب اداء كل صلوة في وقتها ولو كان الجمع جائزا ابدا لعذر ولم
يكن الصلوة مخصوصة بالاوقات ثم وجب اداء كل صلوة في وقتها اذا لم يكن عذر انتهى واقول دعوى كون الجمع رخصة في
النزاع فلا بد لاثباته من دليل واما ما ذكره من ان استدلال المصنف بقوله تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس الآية مما لا ارتباط
فانما نشأ من عدم ربطه بفهم المعاني العلمية وقصور ذهنه عن درك الحقائق القرآنية وذلك لان عموم الآية يدل على اشتراك
صلوتي دلوك الشمس وصلوتي غسق الليل كما مر فيلزم جواز الجمع بين كل من الظهرين والعشائين لزوما لا سترة به واما
ما ذكره من ان السنة تدل على ان كل صلوة تؤدى في وقتها فان اراد به وجود السنة الدالة على انحصار ادائها في ذلك فهو غير مسلم
ولو سلم وجود ذلك فلا تصادمه المعارضة الاحاديث التي ذكرها المصنف لان هذه الاحاديث مما اتفق عليها اهل الاسلام دون ذلك
فلا تصلح معارضا ومخصصا لعموم القرآن وان اراد وجود السنة الدالة على ذلك من غير حصر فهو مسلم لكن لا يجدي نفعا كما لا يخفى
واما اعتذاره للشافعي مع اشتهاره بكونه من اصحاب الحديث بانه لم يثبت عنده الاحاديث الصحيحة المذكورة في صحاح القوم الدالة على
جواز الجمع من غير عذر فهو عذر اشد من الذنب كما لا يخفى ويرد [illegible] الشافعي [illegible] المفهوم من شرح النووي لصحيح مسلم ان الشافعي
يأول الاحاديث المذكورة ويحملها على المذهب الذي سبق الى الشافعي [illegible] بعد اطلاعه على الاحاديث [illegible]
عنده فيجعل مذهبه تابعا للاجتهاد النفسية منعكسة كما هو دابهم في اكثر المسائل ولنذكر كلام النووي هنا حتى يظهر ان
الناصب يفتري على امامه ايضا فنقول قال عند رواية مسلم في حديث ابن عباس رضي الله عنه صلى رسول الله صلى الله عليه
وآله الظهر والعصر جميعا بالمدينة من غير خوف ولا سفر وقال ابن عباس رضي الله عنه حين سئل لم فعل رسول الله صلى الله عليه
وآله ذلك قال اراد ان لا يحرج احدا من امته وفي رواية اخرى عن ابن عباس رضي الله عنه ان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم
جمع بين الصلوة في سفرة سافرها في غزوة تبوك فجمع بين الظهر والعصر والعشاء قال سعيد بن جبير فقلت لابن عباس ما حمله
على ذلك قال اراد ان لا يحرج امته وفي رواية معاذ بن جبل مثله سواء وانه في غزوة تبوك وقال مثل كلام ابن عباس رضي
الله عنه وفي الرواية الاخرى عن ابن عباس رضي الله عنه جمع بين الظهر والعصر والمغرب والعشاء بالمدينة من غير خوف ولا مطر
قيل لابن عباس لم فعل ذلك قال كي لا يحرج امته وفي رواية عمرو بن دينار عن ابي الشعثاء جابر بن زيد عن ابن عباس قال صليت مع

رسول الله

رسول الله صلى الله عليه وآله ثمانياً جميعاً وسبعاً جميعاً قلت يا ابا الشعثاء اظنه اخر الظهر وعجل العصر واخر
المغرب وعجل العشاء فقال وانا اظن ذلك وفي رواية عن عبد الله بن شقيق قال خطبنا ابن عباس يوماً بعد العصر
حتى غربت الشمس وبدت النجوم وجعل الناس يقولون الصلوة الصلوة فجاءه رجل من بني تميم فجعل لا يفتر ولا ينثني الصلوة
الصلوة فقال ابن عباس اتعلمني بالسنة لا ام لك رايت رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم جمع بين الظهر والعصر والمغرب
والعشاء قال عبد الله بن شقيق فحاك في صدري من ذلك شيء فاتيت ابا هريرة فسألته فصدق مقالته هذه الروايات
اخرجها مسلم كما تراها وللعلماء فيها تاويلات ومذاهب فمنهم من تاوله على انه جمع بعذر المطر وهذا مشهور عن جماعة من
الكبار المتقدمين وهو ضعيف بالرواية الاخرى من غير خوف ولا مطر ومنهم من تاوله على انه كان في غيم فصلى الظهر
ثم انكشف الغيم وبان ان وقت العصر دخل فصلاها وهذا باطل لانه وان كان فيه ادنى احتمال في الظهر والعصر فلا احتمال
فيه في المغرب والعشاء ومنهم من تاوله على تاخير الاولى الى اخر وقتها فصلاها فيه فلما فرغ منها دخلت الثانية
فصارت صورته جمع وهذا ايضاً ضعيف او باطل لانه مخالف للظاهر مخالفة لا تحتمل وفعل ابن عباس الذي ذكرناه
حين خطب واستدلاله بالحديث لتصويب فعله وتصديق ابي هريرة له وعدم انكاره صريح في رد هذا التاويل ومنهم من قال
هو محمول على الجمع بعذر المرض او نحوه مما هو في معناه من الاعذار وهو قول احمد بن حنبل والقاضي حسين من اصحابنا واختاره
الخطابي والمتولي والروياني من اصحابنا وهو المختار في تاويله لظاهر الحديث ولفعل ابن عباس وموافقة ابي هريرة ولان
المشقة فيه اشد من المطر وذهب جماعة من الائمة الى جواز الجمع في الحضر للحاجة لمن لا يتخذه عادة وهو قول ابن سيرين و
اشهب من اصحاب مالك وحكاه الخطابي عن القفال الشاشي الكبير من اصحاب الشافعي عن ابي اسحق المروزي عن جماعة من
اصحاب الحديث واختاره ابن المنذر ويؤيده ظاهر قول ابن عباس رضي الله عنه اراد ان لا يحرج امته فلم يعلله بمرض ولا غيره
بقي وهماً لما ذكر من اشتهار وجوب تاخير الصلوة في وقتها فان اريد به اشتهار وجوب ادائها في وقتها المختص فغير مسلم
لان عند من جوز الجمع وان اريد الاعم من وقتها المختص والمشترك فمسلم لكن لا يقدح ذلك في تجويز الجمع فان عندنا
معاشر الامامية ان من اول الدلوك بمقدار اربع ركعات يكون وقتاً مختصاً بالظهر ثم يشترك الوقت بينه وبين
العصر الى ان يبقى من النهار مقدار اداء اربع ركعات فيختص بالعصر ويصير الظهر ان لم يفعلها قبل ذلك قضاء لكن كل
اداء للمصلي ان يصلي الظهر والعصر في وقتهما المشترك يجب عليه ان يقدم الظهر على العصر والله اعلم قال المصنف
رفع الله درجته **التاسع والاربعون** ذهبت الامامية الى وجوب تقديم الظهر على العصر حالة الجمع وجوز الشافعي
البداية بالعصر وقد خالف في ذلك الاجماع وفعل النبي صلى الله عليه وآله وامر الله تعالى من وجوب تقديم الظهر على
العصر انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان المسافر اذا اخر الجمع في العصرين فله ان يصلي الظهر
اولاً لان حقه التقديم من جهة انه متقدم حساً وله ان يقدم العصر لان الوقت له والظهر في حكم الفائت فيجوز قضاء
الفائتة بعد دخول الوقت واما دعوى الاجماع على وجوب التقديم فباطل وفعل النبي في السفر يدل على الندب لو ثبت
وما امر الله تعالى فهو في الاداء في وقته لا في الجمع او الفوت انتهى **واقول** اراد بقوله وله ان يقدم العصر لان الوقت له
مختص وقد مر ان الوقت بعد مقدار اربع ركعات الظهر مختص بالعصر وهو غير مسلم كما بيناه في المسألة السابقة القائلة بجواز الجمع في الحضر فيا
او لا لانسلم في الجمع حالة السفر فان دعوى اختصاص ما بعد الوقت المذكور بالعصر اولى بالمنع حينئذ كما لا يخفى و
بما علمت انه لا يستقيم قوله ومن عوى ذلك ولو عاصرنا ما عرفته على ان تلك الدعوى الفاسدة يقول فيه الظهر في حكم الفائت
المسافر سيما انه صرح بفوات الظهر بل التمس فقط الحكم وبالجملة اذا شرع الله تعالى جواز الجمع بين الصلوتين كان ذلك
علاماً بوقوعهما حينئذ اداء والقول بكون ذلك الوقت مختصاً بالعصر وكون الظهر فائتاً او في حكم الفائت باطل جداً
كما لا يخفى واما حكمه ببطلان دعوى الخصم الاجماع فيما ذكر فباطل لان الاجماع المنقول بخبر الواحد حجة كما تقرر في الاصول عندهم

حاك كاركر شد در دل صراح

غيم ابر صراح

قال الشيخ في المبسوط ومنع ... المنتهى ... شرح ... معلوم انتهى

نقل الاجماع على ذلك جماعة من الجمهور ايضا كما يرشد اليه مطالعة هذا المقام من كتبهم واما ما ذكره من ان فعل النبي صلى الله عليه وآله
وسلم يدل على الندب ففيه ما قرره فاضل الاسفرايني الشافعي شارح الينابيع وغيره في غيره من ان مواظبة النبي صلى الله عليه وآله
على فعل يدل على وجوبه واما ما ذكره من ان امر الله تعالى في الاداء وقته لاجل الجمعة او الفوت فمردود بان امر الله تعالى عام شامل
للكل والتخصيص والتقييد بحال الاداء وقته خلاف الاصل فهو بل تحكم بارد قال المصنف رفع الله درجته الخمسون
ذهبت الامامية الى ان المقيم في بلد للتجارة او طلب علم او غير ذلك اذا نوى مقام عشرة ايام تنعقد به الجمعة وخالف فيه
وقد خالفوا عموم الامر بوجوب صلوة الجمعة انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول الجمعة عبادة المقيم لا المسافر فمن نوى
عشرة ايام لا يوجب الاقامة ولهذا كان بعض السلف يقصرون فيه لبقاء حكم السفر ولو نوى الاقامة المطلقة فله الجمعة فما
ذكره من مخالفة عموم الامر بوجوب الجمعة فلا يناسب فحوى المسافر ومن لم ينو الاقامة المطلقة فهو مسافر انتهى واقول
من كتاب ذكره الفقهاء المعتمدين وكتب الحنفية والشافعية انه ليس في التقدير بعشرة ايام واقل واكثر نص عن رسول الله صلى الله
عليه وآله وسلم وانما المستند في ذلك اقوال الصحابة والظاهر ان المرجع في ذلك الى العرف وانه لا يحكم بكون الناوي لاقامة عشر
مقيما او لا والقول الوسط هو اعتبار نية العشرة كما ذهب اليه الامامية مستندا بروايات اهل البيت عليهم السلام وان الشافعي
فرط في ذلك فاعتبر نية الاربعة والحنفي افرط فاعتبر نية خمسة عشر فما اتى به الناصب من منع كون نية الاقامة عشرة
موجبا للاقامة مع فتوى امامه الشافعي بان نية اقامة الاربعة موجبة لذلك كما ترى قال المصنف رفع الله درجته
الحادي والخمسون ذهبت الامامية الى وجوب الجمعة على اهل السواد كوجوبها على اهل المدن وقال ابو حنيفة لا جمعة على اهل
السواد وخالف في ذلك القرآن حيث قال اذا نودي للصلوة من يوم الجمعة فاسعوا انتهى وقال الناصب خفضه الله
مذهب الشافعي ان من بلغه النداء يجب عليه حضور الجمعة لان السعي مترتب على النداء فمن بلغه النداء وجب عليه السعي
واما ابو حنيفة فانه جعل المصر محل الجمعة واهل السواد ليسوا من المصر والنداء لا يتعلق بهم فلا مخالفة للنص انتهى واقول
يكفي في رد ما ذكره الناصب ههنا ما قاله ابن حزم الاندلسي من اهل نحلته بل فيه زيادة على ما اتى به المصنف قدس سره في شرح
كلام مالك والشافعي وابي حنيفة حيث قال قال مالك والليث تجب الجمعة على كل من كان من المصر على ثلثة اميال ولا تجب
على من كان على اكثر وقال الشافعي تجب الجمعة على اهل المصر وان عظم واما من كان من خارج المصر فمن كان بحيث يسمع النداء
فعليه ان يجيب ومن كان بحيث لا يسمع النداء فلا يلزمه الجمعة وقال ابو حنيفة واصحابه يلزم الجمعة جميع اهل المصر سمعوا
النداء ام لا يسمعوا ولا يلزم من كان خارج المصر سمع النداء او لم يسمع وكل هذه الاقوال لا حجة لقائليها لا من قرآن ولا من سنة
صحيحة ولا سقيمة ولا قول صاحب ولا تابع لهم ولا اجماع ولا قياس لا سيما قول ابي حنيفة فان تعلق من تعلق منهم بذلك بثلثة اميال
ان اهل العوالي كانوا يجمعون مع رسول الله صلى الله عليه وآله قلنا وقد روي ان اهل ذي الحليفة كانوا يجمعون معه صلى الله عليه
وآله وهي على اكثر من ثلثة اميال وليس في شيء من ذلك دليل على انه صلى الله عليه وآله اوجب ذلك عليهم فرضا بل قد روي انه صلى الله عليه
وآله وسلم اذن لهم في ان لا يصلوها معه وصح ذلك عن عثمان واما من قال يجب على من سمع النداء فان النداء قد لا يسمعه لخفاء
صوت المؤذن او لحمل الريح له الى جهة اخرى او لعلو الحديثه من الارض دونه ممن كان قريبا جدا وقد يسمع على اميال كثيرة ممن هو
على المنارة العالية في جبل والمؤذن صيتا والريح تحمل صوته اليه وبالضرورة ندري ان قول الرسول صلى الله عليه وآله وسلم في
بعض الاخبار اتسمع النداء قال نعم قال اجب انما امره بالاجابة لحضور الصلوة المدعو اليها لا من يوقن انه لا يدرك منها شيئا هذا
معلوم يقينا ويبين ذلك اخباره صلى الله عليه وآله وسلم بانه هم باحراق المتخلفين عن الصلوة في الجماعة بغير عذر فاذا
هذا الاختلاف فالرجوع اليه ما افترض الله تعالى السعي اليها اذا نودي لها لا قبل ذلك ولم يشترط تعالى من سمع النداء ممن لم يسمع
والنداء لها انما هو اذا زالت الشمس فمن امر بالرواح قبل ذلك فرضا فقد افترض ما لم يفرضه الله تعالى في الآية ولا رسوله صلى
الله عليه وآله فصح يقينا ان الله تعالى امر بالرواح اليها اثر زوال الشمس لا قبل ذلك فصح انه تعالى فرض الخطبة لا فرضه على من بينه وبينه

كما او غير ما ذكرناه معهما او قد صح امر رسول الله صلى الله عليه وآله من المشي الى الصلوة بالسكينة والوقار والسعي المذكور في
القرآن انما هو المشي لا الجري وقد صح ان السعي المأمور به انما هو لادراك الصلوة لا لما دون ادراكها وقد قال عليه السلم فما ادركتم
فصلوا وما فاتكم فاتموا وبالله تعالى التوفيق انتهى كلامه قال المصنف رفع الله درجته الثاني والخمسون ذهبت الامامية الى
وجوب الجمعة على من بعد عن البلد على فرسخين فما دون فان كان فيهم العدد وجب عليهم الحضور او الصلوة عندهم وان كان
اقل من العدد وجب عليهم الحضور وكذا ان كانوا على اقل من فرسخ وقال ابو حنيفة اذا كان خارج البلد لا يجب عليهم الحضور
اذا كانوا اقل من العدد وان كانوا على قرب الكوفة قال محمد قلت لابي حنيفة تجب الجمعة على اهل زبارة والكوفة فقال لا وبين زبارة و
الكوفة الخندق وهي قرية بقرب الكوفة وقال الشافعي لا يجب الحضور الا اذا كانوا بحيث يسمعون الاذان وقد خالفوا في
ذلك القرآن وهو قوله تعالى فاسعوا [illegible] وقال الناصب خفضه الله اقول معنى هذه المسئلة ان تعيين الفرسخين
لا يعلم ماخذه ومذهب الشافعي حق لترتب السعي على الاذان فسامع الاذان يجب عليه الحضور ولا دخل للقرب والبعد
وابو حنيفة فرض التجميع على اهل المصر الجامع فلا مدخل فيه من هو خارج منه قريبا كان او بعيدا انتهى واقول الفرق
بين ما ذكره المصنف هيهنا وبين ما مضى ظاهر جدا اذ الكلام فيما مضى كان في حكم سواد البلد وهيهنا فيما بعد عن البلد بمسافة
معينة من القرى ونحوها واما ما ذكره من عدم علمه بماخذ ما اتى به المصنف في تقرير مذهبه من تعيين الفرسخين فهو مسلم
لان ماخذ ذلك روايات اهل البيت عليهم السلم لكن المصنف انما ذكره عند الاخبار عن مذهبه لتقرير كون ذلك معتبرا في
مذهبه لا لان يجعل حجة على احد قال المصنف في تذكرة الفقهاء لا ينعقد جمعتان بينهما اقل من فرسخ سواء كانتا في مصر واحد او مصرين
فصل بينهما نهر عظيم كدجلة او لا عند علمائنا اجمع لقول الباقر عليه السلم لا يكون بين الجمعتين اقل من ثلثة اميال فاذا كان
لا يجمع هؤلاء وهؤلاء ولانها لو صحت مع التقارب لصحت في كل مسجد مع ان النبي صلى الله عليه وآله لم يجمع الا في مسجد وكذا الخلفاء
بعده ولم يعطلوا المساجد بل كانت اقامتها في موضعين اولى من موضع واحد مع بعد المسافة تشق لا سيما فلا بد من تقدير
برفع المشقة والعذر الذي يمكن تكلفه لاكثر الناس فرسخ فكان الاعتبار به ولا اعتبار باتحاد البلد وقد يكثر عن فرسخ فيحصل
المشقة بالحضور وقال الشافعي لا تقام الجمعة في المصر الا في موضع واحد وان عظمت اقطاره وبه قال مالك لان النبي
صلى الله عليه وآله كذا فعل وعن ابي يوسف نحوه لان للمدينة لو بلغ اقطارها فرسخا اظهرها اتخذت الجمعة وقال ابو يوسف اذا
كان البلد جانبان ليس بينهما جسر كان كالبلدين فجاز ان تقام في كل جانب جمعة والا فلا وعنه جواز ذلك في بغداد خاصة لان
الحدود تقام فيها في موضعين والجمعة حيث تقام الحدود فلو وجد بلد تقام فيه الحدود في موضعين جاز اقامة الجمعة فيهما
بمقتضى قوله وهو قول ابن المبارك واليه ذهب ابو الطيب بن سلمة وقال محمد تقام فيه جمعتان سواء كان جانبا او واحدا او اكثر
لان عليا عليه السلم كان يخرج يصلي العيد في الجبانة ويستخلف ابا مسعود البدري يصلي بضعفة الناس وحكم الجبانة حكم البلد في الجمعة
عنده وكالعيد ويحمل على انه بعد عنه عليه السلم فرسخا وليس عن ابي حنيفة فيه شيء وقال احمد اذا كبر وعظم كبغداد والبصرة جاز ان يقام فيه
جمعتان او اكثر مع الحاجة ولا يجوز مع عدمها فان حصل الغنى باثنتين لم تجز الثالثة وكذا ما زاد رفعا للمشقة وهي مشقة لم
تكون عذرا وقال داود وعطا يجوز ان تصلي الجمعة في مساجدهم كما يصلون سائر الصلوات لان عمر كتب الى ابي هريرة بالبحرين ان
جمعوا حيث كنتم وليس حجة ويحمل على انه بلد كثير واعتذر اصحاب الشافعي له بانه لما دخل بغداد وفيها الجامع المنصور و
جامع المهدي بكثرة وفصلت المشقة وهو مصير الى قول احمد او بانها كانت قرى متفرقة فاتصلت العمارة او بانها ذات جانبين
فصارت كالبلدين وهو قول ابي يوسف او لانها اجتهادية ولا يجوز التقليد انتهى وادعاء الناصب من حقية مذهب الشافعي
بما ذكره فقد عرفت بطلانه مما نقلناه هيهنا من كلام تذكرة ومما نقلناه في المسئلة السابقة من كلام ابن حزم ومثله ما ذكره
من ان ابا حنيفة فرض التجميع على اهل المصر الخ فهو احتجاج على قوله بقوله فلا يفيد وكثيرا ما يفعل الناصب مثل هذا فلا تغفل
قال المصنف رفع الله درجته الثالث والخمسون ذهبت الامامية الى استحباب الجمعة حال الغيبة مع عدم الامام وقال الشافعي

والجمهور واسحق لا يجب على اقل من اربعين وخالفوا في ذلك عموم القرآن انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه [illegible]
حضور اربعين غير الامام لان الجماعة فريضة في الجمعة ولا بد للجماعة من عدد واعتبار عدد الجمعة بفعل النبي صلى الله عليه وآله
وهو ما روي في الصحاح ان اول جمعة اقيمت في الاسلام كانوا اربعين رجلا فاعتبر ذلك العدد للاحتياط دون غيره ولا مخالفة
لعموم القرآن والسنة المشهورة انتهى واقول يتوجه عليه ان ما روي في الصحاح على تقدير تسليم صحته لا دلالة فيه على ما ذهب
اليه الشافعي لان النبي صلى الله عليه وآله لم يقل انه لا يجوز الجمعة باقل من عدد الاربعين وانما وقع ذلك العدد في تلك الجمعة
بحسب الاتفاق فجاز [illegible] واما قوله اعتبر ذلك العدد للاحتياط فمخالف لما نقل عن الشافعي من انه قال ان الجمعة بالاربعين
ولا انه لا يجب على اقل من اربعين فان الاحتياط لا يقتضي عدم وجوب الاقل بل ولا عدم جوازه كما لا يخفى على من علم معنى الاحتياط
على ان هذا الاحتياط معارض بمثله لجواز ان يكون الجمعة منعقدا بالاقل عند الشارع فيلزم من عدم اعتبار الاقل فوت صلوة
الجمعة في نفس الامر فيكون ذلك مخالفا للاحتياط وبالجملة القول باعتبار الاقل يستلزم تفويت ما عسى ان يكون واجبا
الامر من صلوة الظهر والقول باعتبار الاكثر يستلزم تفويت صلوة الجمعة في نفس الامر [illegible] مع رجحان صلوة الجمعة
على اصل الظهر واما مخالفة الشافعي لعموم القرآن فظاهر فان صيغة الجمع في اية الجمعة يقتضي تحقق الوجوب باقل من عدد الاربعين
وهذه مخالفة صريحة لا تخفى على احد واما مخالفة السنة فلو [illegible] ما ذكره ابن حزم [illegible] في كتابه من مخالفة ذلك للسنة
ايضا فليطالع ثمة قال المصنف رفع الله درجته الرابع والخمسون ذهبت الامامية الى ان العدد شرط في الابتداء
لا الاستدامة فلو انفضوا بعد التكبير اتموا جمعة وخالف فيه الفقهاء وقد خالفوا بذلك نص القرآن وقول النبي صلى الله عليه وآله
الصلوة على ما افتتحت عليه انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول العدد شرط الجماعة فمن لم يدرك الجماعة فليس هو من جماعة
والانفضاض يوجب بطلان العدد ولا يمكن اتمام الجمعة ولا مخالفة للنص والحديث حيث اوجبنا في الجمعة العدد انتهى واقول
مراد المصنف بالنص قوله تعالى واذا رأوا تجارة او لهوا انفضوا اليها وتركوك قائما الاية فان البخاري ومسلم رويا في سبب نزولها عن جابر
انه قال اقبلت عير ونحن نصلي مع رسول الله صلى الله عليه وآله الجمعة فانفض الناس الا اثني عشر رجلا فنزلت الاية انتهى وفي
روايات اهل البيت عليهم السلام انهم انفضوا عنه صلى الله عليه وآله الا علي بن ابي طالب عليه الصلوة والسلام فقد دلت الاية مع
ما روي في سبب نزولها على ان الجماعة في الجمعة شرط في الابتداء لا في الاستدامة بمعنى انه لو انفض الجماعة بعد عقد النية و
التحريم لم تبطل صلوة الامام واتمها جمعة والحاصل ان الناصب ان اراد بقوله لا مخالفة للنص والحديث حيث اوجبنا في الجمعة العدد
ان ايجابه المستفاد من مجرد الراي ايجاب في الجمعة العدد ابتداء وانتهاء فبطلانه اظهر من ان يخفى وان اراد ان النص و
الحديث اوجبا ذلك ففيه منع ظاهر لان النص القرآني والحديث صريحان في عدم بطلان الصلوة بالانفضاض بعد العقد وان لم
[illegible] على ما انتهى اليه [illegible] فتدبر قال المصنف رفع الله درجته الخامس والخمسون ذهبت الامامية الى ان
بقاء الوقت ليس شرطا في الجمعة فلو خرج الوقت قبل الفراغ منها اتم الجمعة وقال ابو حنيفة والشافعي انه شرط وقد خالفا
بذلك كلام الله وكلام رسوله وقد سبق انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول هذا من الغرائب فانه من ضروريات الدين ان وقت
الجمعة وقت الظهر واذا خرج من وقت الظهر قبل ادراك الركعة فقد بطل الجمعة بالخروج عن وقتها وهو من البديهيات كما هو معلوم من
الدين ومع ذلك نسب القائل بالخلاف الى مخالفة النصوص وهذا اغرب الاشياء انتهى واقول لم يرد المصنف بما ذكره انه لا خروج لوقت الجمعة
كما في صلوة الجمعة بل اراد انه اذا شرع في صلوة الجمعة ولو بجزء من اجزائها كالتكبير في وقته ثم ظهر عدم بقاء الوقت
لتتمة الصلوة اتمها جمعة وقوله فلو خرج الوقت قبل الفراغ منها دون ان يقول قبل الشروع فيها صريح فيما ذكرنا وكذا
يدل عليه قوله انها جمعة فما اغرب الاشياء [illegible] الناصب [illegible] سوء فهمه بحيث لم يهتد لهذا المعنى الضروري الذي [illegible]
[illegible] الدليل على ما ذكره المصنف من طريق الجمهور ما رواه ابن حزم بالاسناد الى ابي قتادة قال قال رسول الله صلى الله عليه
وآله اذا اتيتم الصلوة فعليكم السكينة فما ادركتم فصلوا وما فاتكم فاتموا فامر صلى الله عليه وآله بان يصلي مع الامام ما ادرك

لم يصل الله عليه وآله ولم يفصّل وسمّاه مدركاً لما أدرك من الصلوة وقوله صلى الله عليه وآله من أدرك ركعة من الصلوة فقد أدرك
الصلوة لا يدل على أن من أدرك أقل من ركعة لم يدرك الصلوة فتدبّر **قال** المصنف رفع الله درجته **السادس والخمسون**
ذهبت الإمامية إلى أن الواجب الجمعة فإن صلى الظهر لم يصح ووجب عليه السعي فإن أدرك الجمعة وجب عليه فعلها وإلا أعاد
الظهر وقال أبو حنيفة لو صلى الظهر في داره أجزأه وخالف في ذلك القرآن انتهى **وقال** الناصب خفضه الله أقول مذهب الشافعي
وجوب حضور الجمعة والسعي إليها فإن ترك وصلى الظهر وذهب أبو حنيفة أن من صلى الظهر في منزله يوم الجمعة قبل صلوة
الإمام ولا عذر له كره له ذلك وجازت صلوته وقال زفر لا تجزيه لأن الجمعة عنده هي الفريضة أصالة والظهر كالبدل عنها ولا
يصار إلى البدل مع القدرة على الأصل وعند أبي حنيفة أن أصل الفرض هو الظهر في حق الكافة وهذا هو الظاهر إلا أنه مأمور بإسقاطه
بأداء الجمعة وهذا لأنه متمكن من أداء الظهر بنفسه دون الجمعة لتوقفها على شرائط لا يتم بوحده وعلى التمكن يدور التكليف فإذا
تمكن من الظهر وصلى سقط عنه الفرض هذا دليل أبي حنيفة فهو قائل بالكراهية مع الجواز لما ذكر من الدليل ولا مخالفة للنص
حيث فرضه على الحاضر للتجميع وهذا قال أبو حنيفة فإن بدا له أن يحضرها فتوجه والإمام فيها بطل ظهره عند أبي حنيفة بالسعي
انتهى **وأقول** يتوجه عليه أولاً أنه لا وجه لنقل مذهب زفر ههنا إلا تكثير السواد وتضييع القرطاس والمداد بالأمر في نقله
مذهب الشافعي أيضاً ههنا وفي كثير من المسائل السابقة واللاحقة كذلك كما لا يخفى وثانياً أن ما ذكره في تقرير مذهب أبي حنيفة
من المقدمات المخترعة الواهية لو تمت لما صلى الجمعة أحد ولخلص عن تكلف السعي من منزله إلى المسجد لأجل صلوة الجمعة ولذهب
هذه الصلوة بالكلية فالبناء عليه باطل منهدم كما لا يخفى وثالثاً أن من حكم بأن ما استند إليه أبو حنيفة هو الظاهر عليه منع الظهور و
الاستدلال عليه بقوله وهذا لأنه متمكن من أداء الظهر بنفسه ظاهر البطلان ورابعاً أن ما ذكره من أنه لا مخالفة للنص
حيث فرضه على الحاضر للتجميع مدخول بأن من وجب عليه الجمعة وصلى الظهر في منزله كان في حكم الحاضر أيضاً بل كان
حاضراً حقيقة بمقتضى النص لأن المراد بالحاضر من سمع النداء لا من حضر المسجد فتجويز أبي حنيفة لأجزاء صلوة الظهر في منزله
عن صلوة الجمعة يكون خلاف النص كما لا يخفى **قال** المصنف رفع الله درجته **السابع والخمسون** ذهبت الإمامية إلى تحريم
السفر بعد الزوال قبل صلوة الجمعة وخالف فيه الحنفية فجوزوا السفر قبلها وترخصوا فقد خالفوا في ذلك القرآن انتهى **وأقول**
لم يترك الناصب ذكر هذا الفصل لعجزه عن الجواب كما فعله في مواضع أخر من الكتاب **قال** المصنف رفع الله درجته
الثامن والخمسون ذهبت الإمامية إلى وجوب القيام حال الخطبة وقال أبو حنيفة لا يجب وقد خالف قول النبي صلى الله عليه
وسلم وفعله فإنه صلى الله عليه وآله لم يخطب إلا قائماً وقال صلوا كما رأيتموني أصلي ولأنها بدل من الركعتين فساوتهما في الحكم انتهى
قال الناصب خفضه الله أقول مذهب الشافعي أن من شرط خطبة الجمعة أن يكون الإمام قائماً في الخطبتين مع القدرة على القيام فإن لم يقدر
فالأولى الاستنابة أولى ومذهب أبي حنيفة أنه لو خطب قاعداً فإن القيام فيه متوارث فلو خطب قاعداً جاز لحصول المقصود إلا
أنه يكره لمخالفة التوارث فالقيام عند أبي حنيفة سنة لا فرض ومواظبة النبي صلى الله عليه وآله عليه يفيد تأكيد السنة
لا الوجوب وأما قوله وصلوا كما رأيتموني أصلي فليس بحجة عليه في القيام في الخطبة لأن الصلوة غير الخطبة وأما قوله لأنها
بدل فلأن استقبال القبلة ليس بشرط الخطبة وشرط في الصلوة فلا يكون الحكم بالتساوي بينهما ممكناً انتهى **وأقول**
فيرد أن العندية غير معتبرة عند الاحتجاج على الخصم فقوله القيام عند أبي حنيفة سنة يكون لغواً محضاً وأما قوله إن
مواظبة النبي صلى الله عليه وآله يفيد تأكيد السنة لا الوجوب فقد مر بيان فساده من كلام الفضل الشافعي في تفسير
السابع وغيره وأما ما ذكره من أن قوله صلى الله عليه وآله وسلم صلوا كما رأيتموني أصلي ليس بحجة في القيام في الخطبة
لأن الصلوة غير الخطبة فمدفوع بأن الصلوة وإن كان غير الخطبة لكن الخطبة من شرائط صلوة الجمعة بل من أجزائها
وقوله صلى الله عليه وآله صلوا كما رأيتموني يشمل الشرائط والأركان وقد رأت النبي صلى الله عليه وآله في صلوة الجمعة
الخطبة قائماً فيجب علينا الإتيان به قائماً وأما ما ذكره من أن استقبال القبلة ليس بشرط في الخطبة وشرط في الصلوة فلا يمكن الحكم

بالتساوي بينهما الدخول بان مقتضى البداية التساوي في جميع الاحكام وخرج السلام عن العبادة بالاجماع فبقي الباقي على حاله الا
على المتدرب في الاصول نظر اقول ومما يزيده تشنيع الفقهاء الثلثة ويفيد رد بعض ما ذكره الناصب ههنا ما ذكره ابن حزم في كتاب
المحلى حيث قال قال ابو حنيفة ومالك فقالا الخطبة فرض لا تجزئ صلوة الجمعة الا بها وموضع الخطبة موضع ... واحتجا بعمل رسول
الله صلى الله عليه وآله قلنا انتم تنقضا فقالا ان خطب جالسا اجزاه وان خطب خطبة واحدة اجزاه وان لم يخطب لم يجزئه وعن
جابر انه قال من اخبرك ان رسول الله صلى الله عليه وآله خطب جالسا فقد كذب وايضا من الباطل ان يكون بعض فعله عليه السلام
فرضا وبعضه غير فرض وقال الشافعي ان خطب خطبة واحدة لم تجزه اصلا قلنا انتم تنقضتم في اجازة الجمعة من خطب قاعدا والقول فيه
كالقول على ابي حنيفة ومالك في اجازتهما الجمعة بخطبة واحدة ولا فرق وقد روينا من طريق عبد الرزاق عن الاوزاعي عن عمرو بن شعيب
ان عمر بن الخطاب قال الخطبة موضع الركعتين فمن فاتته الخطبة صلى اربعا والحنفيون والمالكيون يقولون الرسول الله
واقوى بشيء منهم لا ياخذ بقول عمر ههنا والا فقد ربنا قضوا انتهى كلامه **قال** المصنف رفع الله درجته **التاسع والخمسون**
ذهبت الامامية الى وجوب اربعة اشياء في الخطبة حمد الله تعالى والثناء عليه والصلوة على النبي صلى الله عليه وآله وسلم
والوعظ وقراءة شيء من القرآن وقال ابو حنيفة يجب في الخطبة كل واحدة من الحمد لله او الله اكبر او سبحان الله او لا اله الا الله
ونحو ذلك وقد خالف في ذلك فعل النبي صلى الله عليه وآله وسلم وفعل الصحابة باسرهم انتهى **وقال** الناصب خفضه الله
اقول مذهب الشافعي اركان الخطبة خمسة حمد الله والصلوة على رسول الله والوصية بالطاعة والدعاء للمسلمين وقراءة آية
لاشتمال خطبة النبي على هذه الامور ومذهب ابي حنيفة ان اقتصر على ذكر الله جاز وقال ابو يوسف ومحمد لا بد من ذكر طويل يسمى خطبة ودليل
ابي حنيفة قوله تعالى فاسعوا الى ذكر الله من غير فصل بين القليل والكثير وفعل النبي صلى الله عليه وآله عنده محمول على الندب انتهى
واقول ان استدلال ابي حنيفة بعموم الآية انما يفيد لو لم يكن فعل النبي صلى الله عليه وآله وسلم مخصصا له تعليما
على الوجه المأثور ولكن عموما على القرآن واطلاقاته مقيد بقول الرسول وفعله فبعد ظهور تخصيص الآية المذكورة بما علم
من فعل النبي صلى الله عليه وآله وسلم وفعل الصحابة لا وجه للاستدلال بعمومها كما لا يخفى واما ما ذكره من ان فعل النبي صلى الله
عليه وآله عند ابي حنيفة محمول على الندب مردود بما مر مرارا من انه لا اعتبار بعند ابي حنيفة وامثاله مع ما علم
من عمل اكثر الجمهور بان ما واظب عليه الرسول صلى الله عليه وآله محمول على الوجوب سيما اذا تعدد وتبعه الصحابة
كما ذكره ... وسلم ان ... وثانيا انه لا وجه لتخصيص نقل مذهب الشافعي وابي يوسف ومحمد في هذا المقام مع انه لا يتوجه على المذهب
الاخير ايضا ما ورد ابن حزم على ابي حنيفة ومالك في الخطبة بكل كلام ذي بال وهو انما ذهبا الى فرضية الخطبة ومن اوجبه فيجب
عليه مزيد تحر يعلم ما ينبغي الاشتباه فيه والا فقد جعلوا فرضهم ايضا ... وقولهم ... وروى ابن حزم باسناده الى واصل
بن حيان قال قال ابو وائل خطبنا عمار بن ياسر فاوجز وابلغ فلما نزل قلنا يا ابا اليقظان لقد اوجزت وابلغت فلو كنت نفست
فقال اني سمعت رسول الله صلى الله عليه وآله يقول ان طول صلوة الرجل وقصر خطبته مئنة من فقهه فاطيلوا الصلوة واقصروا
الخطبة فان من البيان سحرا وروى باسناده الى ابن مسعود انه قال احسنوا هذه الصلوة واقصروا هذه الخطبة ثم قال
شاهدت ابن معدان في جامع قرطبة قد اطال الخطبة حتى اخبرني بعض وجوه الناس انه بال في ثيابه وكان قد نشب
المقصورة انتهى واقول قد قيل ان اول من طول الخطبة ايضا قد يكون معوية بن ابي سفيان ضرطه فطولها على المنبر فلما ان
نفر الناس عن ذلك ترك الخطبة واعتذر عنهم باسناد ذنبه الى الله تعالى وقال الحمد لله الذي خلق ابدانا واسكنها ارواحا
وجعل نهارا للكاسب وجعل خروجها للنفس راحة فربما احتجت في غير اوانها وافلتت في غير وقتها فاحتاج على الرجل جناحه
ذلك فقام من الحاضرين صعصعة بن صوحان العبدي وقال صدقت يا معوية ان الله خلق ابدانا واسكنها
ارواحا وجعل نهارا للكاسب وجعل خروجها للنفس راحة ولكن ارسالها في الكنيف راحة وعلى المنبر بدعة ... اهل الشام
قوموا فقد خرى الامير ... صلوة ... انتهى ... من ... عدو الله انه انما فعل ذلك استهزاء بالشرع المطهر

باب ابن معدان الخطيب في المنبر
ضرط معوية على المنبر
قول صعصعة ... لمعوية بن ابي سفيان
... عثمان بن عفان ...
... السبيل ...
... المسلمين

المحراب والمنبر وقد جعلها اولياءه على ما سمعت وهو قد لعنهم الله تعالى كما عرفت فالله تعالى خصمهم في الآخرة والاولى قال
المصنف رفع الله درجته المسنون ذهبت الامامية الى استحباب ان يقرأ في الاولى مع الحمد الجمعة وفي الثانية
المنافقين وقال ابو حنيفة ليس في القرآن شيء معين يقرأ ما شاء وقد خالف في ذلك فعل النبي صلى الله عليه وآله فقد
روى الحميدي في الجمع بين الصحيحين قال ان النبي صلى الله عليه وآله كان يقرأ في صلوة الجمعة سورة الجمعة والمنافقين
وكذا في مسند احمد انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان السنة ان يقرأ في الاولى الفاتحة وسورة
الجمعة وفي الثانية بالفاتحة وبالمنافقين وذلك لان الجمعة يناسب الصلوة واما قراءة سورة المنافقين فلحضورهم
ذلك اليوم فكان المناسب اسماعهم زجرا عليهم هذا مذهب الشافعي واما عدم مسنونيته عند ابي حنيفة فلزوال هذا السبب اليوم
انتهى واقول قوله لان الجمعة يناسب الصلوة اي سورة الجمعة يناسب صلوة الجمعة يدل على ان الشافعي انما استحب
ذلك للمناسبة لا للتاسي بفعل النبي صلى الله عليه وآله فلو لا المناسبة لما حكم باستحبابه وهو كما ترى ثم ان هذا
الناصب قد ذهب عن توجيه مخالفة ابي حنيفة لفعل النبي صلى الله عليه وآله في قراءة سورة الجمعة واقتصر على توجيه
مخالفته له في قراءة سورة المنافقين بانه قد زال هذا السبب اليوم وفيه ما فيه اذ قد سبق الاثر الصحيح عن بعض الصحابة
بالحاصل انا كنا نعرف المنافقين ببغض علي بن ابي طالب عليه السلام والمنافقون ما زالوا وما انقضوا بل كانوا
في الازدياد الى اليوم كما بيناه سابقا بما ذكره القاضي ابن خلكان في كتابه في ترجمة علي بن جهم القرشي لعنه الله نصب قال
ان محبة علي بن ابي طالب عليه السلام لا يجتمع مع التسنن واذل دليل على ذلك وجود الناصب الشقي الذي ظهر عنه في
كتابه هذا غاية النفاق ونهاية الشقاق قال المصنف رفع الله درجته الحادي والستون ذهبت الامامية
الى ان الجمعة يدرك بادراك ركعة لا بدونها وقال عمر بن الخطاب اذا لم يدرك الخطبتين والركعتين معا لم يدرك الجمعة وبه
قال عطا وطاوس ومجاهد وقال ابو حنيفة يدركها بادراك اليسير ولو بسجود السهو بعد التسليم وقد خالفوا في ذلك نص
رسول الله صلى الله عليه وآله وهو قوله من ادرك ركعة من الصلوة فقد ادرك الصلوة دل على عدم ادراكها بعدم ادراك
الركعة وعدم اشتراط الازيد انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان شرط الجمعة ان يقع الركعتان
بتمامها في وقت الظهر حتى لو وقعت تسليمة الامام في وقت العصر فاتت الجمعة ووجب الظهر ومذهب ابي حنيفة ان شرط
الجمعة الوقت فيصح في وقت الظهر ولا يصح بعده وعنده انه لو خرج الوقت وهو فيها استقبل الظهر ولا يبنيها عليها للاختلاف
ودليل المذهبين قول النبي صلى الله عليه وآله لمصعب بن عمير حين بعثه الى المدينة اذا زالت الشمس فصل بالناس
الجمعة جعل اول وقت الظهر وقته فيشمل سائر الوقت لا الخارج من الوقت فخرج من حكمه عامة الصلوة في ان ادراك الركعة
يكون كافيا في ادراكها والزيادة في السنة فلا حجة على المذهبين بالحديث واما الادراك مع الامام فمذهب الشافعي ان
ادراك الركعة كاف والدليل الحديث ومذهب ابي حنيفة ان من ادرك الامام يوم الجمعة صلى معه ما ادرك وبنى عليه الجمعة
لقوله عليه السلام ما ادركتم فصلوا وما فاتكم فاقضوا وان كان ادركه في التشهد او في سجود السهو بنى عليها الجمعة
عندهما وقال محمد ان ادرك معه اكثر الركعة الثانية بنى عليها الجمعة وان ادرك اقلها بنى عليها الظهر لانه جمعة من
وجه ظهر من وجه لفوات بعض الشرائط فيصلي اربعا اعتبارا للظهر ودليل ابي حنيفة وابي يوسف انه مدرك عليه
في حيز الجمعة في هذه الحالة حتى يشترط نية الجمعة وهي ركعتان انتهى واقول ما ذكره من ان مذهب ابي حنيفة ان
شرط الجمعة الوقت ان اراد به ان شرط انعقاد صلوة الجمعة بقاء الوقت فمسلم لكن لا يفيده فيما نحن فيه وان اراد ان
ادراك المأموم الامام في صلوة الجمعة هو ادراك الوقت دون ادراك شيء من صلوة الامام فهو مفيد لكنه دعوى كاذبة
ليس فيما رأينا من كتب الحنفية منه عين ولا اثر ولا يدل عليه ايضا ما تمسك به لابي حنيفة من حديث مصعب وما ذكره
في تقرير الحديث من كلامه على خروج صلوة الجمعة عن عامة الصلوات في الحكم المذكور فالحكم على زيادة في السنة شبه

بكلام المروي بين الفريقين بل الظاهر من كلام الطيبي ان اداء صلوة الجمعة عند ميل الشمس لم يكن في عموم الاحوال حيث قال في
شرح ما روي عن البخاري عن انس بن مالك ان النبي صلى الله عليه وآله كان يصلي الجمعة حين تميل الشمس الحديث انه يدل
على انه في فصل دون فصل ولم يرد به ان ذلك كان عموم الاحوال انتهى على ان الحديث المذكور غير مذكور في الصحاح المعتبرة
عند اهل السنة وعلى تقدير صحته انما يدل على ان اول وقت صلوة الجمعة وقت ميل الشمس كما ان اول وقت الظهر ايضا
كذلك فلا يتفرع عليه ما ذكره من الخروج عن الحكم والزيادة في السنة كما ذكرنا واما قوله ودليل ابي حنيفة وابي يوسف في
ما دل عليه انه يدرك الجمعة في هذه الحالة الخ فمع انه تكرار لما سبق من قوله ومذهب ابي حنيفة ان من ادرك الامام يوم
الجمعة الخ فمردود بانا لا نسلم انه يصدق على مدرك سجود السهو بعد التسليم انه مدرك صلوة الجمعة مع الامام كما هو
المطلوب نعم ربما يصدق عليه انه مدرك وقت صلوة الجمعة وهو غير مفيد فيما نحن فيه كما مر قال المصنف رفع الله
درجته السادس والستون ذهبت الامامية الى ان من لا يجب عليه الجمعة لا يحرم عليه البيع كالعبد وقال مالك يحرم وقد
خالف بذلك عموم القرآن وهو قوله تعالى واحل الله البيع والمقتضي للتحريم هو الصلوة كما قال فاسعوا الى ذكر الله وذروا البيع
ليس ثابتا في حقه انتهى وقال الناصب خفضه الله قول المخالفة للقرآن لان حرمة البيع بعد النداء ثابت بالسعي
معطوف بالواو على السعي وهو يقتضي الجمع لا العلية فلا مخالفة للنص انتهى واقول قد استشعر ما اورده الناصب من
المسئلة السابقة لكنه هنا لم يدر ما هو مستثنى من سابقه فان الكلام في ان العبد ونحوه خارج عن المكلفين بصلوة الجمعة
فلا يتوجه اليهم الامر بالسعي ولا النهي عن البيع واي دخل في اثبات توجه النهي عن البيع اليه لكون عطف حرمة البيع على
السعي مفيدا للجمع دون العلية ونحو هذا الاذن لمن ابدى صلاح هذا الخبر فتدبر قال المصنف رفع الله درجته الثالث
والستون ذهبت الامامية الى انه يسوغ صلوة شدة الخوف بحسب الامكان ماشيا وراكبا وقال ابو حنيفة لا يجوز ان يصلي
ماشيا بل يؤخر الصلوة حتى ينقضي القتال ويقضيها وقد خالف قوله تعالى فان خفتم فرجالا او ركبانا انتهى وقال الناصب
خفضه الله قول مذهب الشافعي ان الخوف اذا كان بحيث لم يتمكن لاحد ترك القتال فيصلون ركبانا ومشاة مستقبلا
وغير مستقبل ومذهب ابي حنيفة انه اذا اشتد الخوف صلوا ركبانا فرادى يومئون بالركوع والسجود الى اي جهة شاؤا اذا
لم يقدروا على التوجه الى القبلة واستدل بقوله تع فان خفتم فرجالا او ركبانا وسقط التوجه للضرورة وفي الرواية انه لم يصل
القتال والمشي والركوب ولا حجة عليه في النص لان كون المصلي راجلا لا يستلزم كونه ماشيا وذلك ظاهر انتهى واقول
فيه ان الاستدلال الذي نسبه الى ابي حنيفة اذ كل من عرف من الناس يعلم ان الحركة لازمة عند الخوف عن العدو سواء كان راكبا او
سيما عند التحام القتال كما نزل به هذه الاية على ما في تفسير النيشابوري وغيره فيلزم جواز الحركة والمشي عن الاية كما لا يخفى
نعم قد استدل ابو حنيفة على ما في تفسير النيشابوري بما رواه الدارقطني والبيهقي من انه صلى الله عليه وآله اخر الصلوة
يوم الخندق لانه قد اخبر هناك عن المشي وجنبات الاية ناسخة لذلك وهذا الجواب ايضا مذكور في ذلك التفسير فليطلب
تمتعه من محله ان اليقين من عقلنا حتى يأتيه اليقين قال المصنف رفع الله درجته الرابع والستون
ذهبت الامامية الى ان صلوة الجمعة يجوز فعلها في الصحراء مطلقا وقال ابو حنيفة لا يجوز الا في نفس المصر او في موضع
العيد وقال الشافعي لا يجوز الا في جوف المصر وقد خالفا عموم القرآن وقد ظهر من هذه المسايل للعاقل المنصف ان الامامية
اكثر اعتناء بالجمعة من الجمهور ومع ذلك يشنعون عليهم بتركها حيث انهم لم يجوزوا الايتمام بالفاسق ومرتكب الكباير والمخالف
في العقيدة الصحيحة وانه لا يجوز بالزيادة في الخطبة التي خطبها النبي صلى الله عليه وآله واصحابه والتابعون الذين اخذوا
انتهى وقال الناصب خفضه الله قول مذهب الشافعي ان الجمعة تقع في خطة الساكنين ويشترط ان لا يعيا على ... وقد
يجب الجمعة على اهل الخيام لان الجمعة فرضت على جماعة اجتمعوا في مكان فما نقل عن الشافعي انه لا يجوز الا ان يكون في جوف
المصر فنقل لا اصل له يجوز لاهل الخيام في منازلهم اذا كان يجمعه الدور والمنازل واما الجمعة في الصحراء فغير وارد ولا هو مذهب له

رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ولا احد من الخلفاء وهو مناف لعموم التجميع والمخالفة لعموم القرآن حتى لا يظهر ان شرائط
صحة الجمعة معلومة من السنة انتهى **واقول** ما نقله المصنف عن الشافعي من انه لا يجوز لاهل الصحراء ان يصلوا الجمعة
في المصر ولا يجزي جوت بذلك الصحراء كما في العيدين ولم ينسب اليه القول بعدم جواز اتيان اهل القباب في الصحراء بصلوة الجمعة
حتى يكون تكذيبا وابطالا له واما ما ذكره من ان الجمعة في الصحراء غير وارد عن الشرع ففيه ان المصنف بين ان نص القرآن وارد عليه
فوجه الانكار بعد ذلك واما ما ذكره من انه لم يعمل به رسول الله صلى الله عليه وآله ولا احد من الخلفاء فمع تقدير تسليمه
لا يدل على بطلان ذلك السنة انا نعلم قطعا ان النبي ولا احد من اصحابه لم يصلوا شيئا من الصلوة اليومية على فرش كالاكسية
والبلاس ونحوه ولا على الحجر والرمل والشاذ لا يعترض ذلك مع جواز ذلك اتفاقا واما ما ذكره من ان فعل الجمعة في الصحراء مناف للتجميع ففي
غاية البطلان كيف ولو صح ذلك لزم بطلان صلوة العيدين جماعة في الصحراء مع ان المشروع فعلهما في الصحراء اتفاقا واما
دعوى لزوم مخالفة عموم القرآن بان الشرائط معلومة من السنة فان اراد به السنة النبوية فقد عرفت انه لم
يفعل وان اراد سنة الشافعي ونحوه فمعناه انه لا يعمل الخصم لا يلتفت اليه فتدبر **وقال** المصنف رفع الله درجته
الثامن والستون ذهبت الامامية الى وجوب صلوة العيدين على من يجب عليه الجمعة وقال الفقهاء الاربعة انها مستحبة
وقد خالفوا في ذلك قوله تعالى قد افلح من تزكى وذكر اسم ربه فصلى اراد صلوة العيد وهو يدل على عدم الفلاح
بتركها وخالفوا مداومة النبي صلى الله عليه وآله **وقال** الناصب خفضه الله اقول صلوة العيدين عند الشافعي سنة
مؤكدة فليست بواجبة لعدم ورود الامر به ومداومة النبي عليه السلام يفيد تأكيد السنة لا الوجوب والاستدلال
بالآية بان اختصاص ارادة صلوة العيد من الذكر والصلوة الواردة فيها ممنوع لعدم الاجماع عليه وان سلم فلا يدل
على الوجوب لامكان حمل الفلاح على زيادة الثواب ولا يلزم عدم الفلاح بتركها لانه في سورة المؤمنين قال والذين هم عن اللغو
معرضون والاعراض عن اللغو ليس بواجب بل مندوب انتهى **واقول** ان عدم ورود الامر به مردود بقوله تعالى فصل لربك
وانحر اما لتضمنه للامر فظاهر واما ان المراد بالصلوة فيه صلوة العيد فلاجماع المفسرين على ذلك واما ما ذكره من ان
مداومة النبي صلى الله عليه وآله يفيد تأكيد السنة لا الوجوب مدفوع بما مر سابقا في دليل الوجوب لمعرفة الشافعي
ومع التتابع والقول بان ذلك لتأكيد السنة خلاف الظاهر كما لا يخفى واما ما ذكره من امكان حمل الفلاح على زيادة الثواب
مدفوع بان الفلاح من الفوز والبغية فهو اعم من زيادة الثواب شامل لكل مطلب من مطالب الدنيا والآخرة فتخصيص الكلام به
بلا دليل مخصص صالح للدلالة غير جائز **قال** المصنف رفع الله درجته **التاسع والستون** ذهبت الامامية الى وجوب صلوة الكسوف
وقال الفقهاء الاربعة انها سنة وقد خالفوا في ذلك قول النبي صلى الله عليه وآله ان الشمس والقمر آيتان من
آيات الله تعالى يخوف بهما عباده فاذا رأيتم ذلك فصلوا وروى ابو مسعود البدري قال كسفت الشمس يوم مات ابراهيم ولد رسول
الله صلى الله عليه وآله فقال الناس انكسفت الشمس لموت ابراهيم فقال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ان الشمس
والقمر آيتان من آيات الله لا ينكسفان لموت احد ولا لحياته فاذا رأيتم ذلك فافزعوا الى ذكر الله والى الصلوة انتهى **وقال**
الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان صلوة الكسوفين سنة مؤكدة والامر محمول على الاستحباب لاستمرار الامر على ترك
الاثم والذم عليه وذلك بالاجماع انتهى **واقول** قد ذكرنا مرارا ان الامر للوجوب وان الحمل على الاستحباب
بلا دليل غير جائز وما ذكره من استمرار الامر على ان لا يلام ولا يذم ملوم مذموم وكذا دعوى الاجماع وكيف ينعقد الاجماع على خلاف
ما ذهب اليه اهل البيت عليهم السلام **قال** المصنف رفع الله درجته **السبعون** ذهبت الامامية الى استحباب
صلوة الاستسقاء وقال ابو حنيفة لا صلوة لها وقد خالف بذلك فعل النبي صلى الله عليه وآله روى ابو هريرة قال خرج
رسول الله صلى الله عليه وآله يوما يستسقي فصلى بنا ركعتين وروى ابن عباس انه صلى ركعتين كما يصلي في العيد وفعل
ذلك ابو بكر وعمر انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان الصلوة في الاستسقاء سنة لفعل النبي صلى

لتخصيص م

بغية بالضم والكسر الحاجة قال الاصمعي بغية بالكسر الذي تبغيها وبالضم الحاجة نفسها صراح

عليه وآله والخلفاء بعده ومذهب ابي حنيفة ان ليس في الاستسقاء صلوة مسنونة في جماعة وانما الاستسقاء الدعاء و
الاستغفار لقوله تعالى استغفروا ربكم انه كان غفارا وان رسول الله صلى الله عليه وآله لم يرو عنه الصلوة وذهب ابو يوسف
الى انه يصلي الامام بالناس ركعتين لما روي انه عليه السلام صلى فيه ركعتين كصلوة العيد رواه ابن عباس قلنا
ابو حنيفة انه فعل مرة وتركه اخرى فلم يكن سنة انتهى واقول من امارات اختلال راي الناصب انه يعيد ذكر
من جانب ابي حنيفة بانه يقول الجهر وعن النبي صلى الله عليه وآله الاستسقاء به ثم ينقل عن صاحب الهداية انه روى انه
صلى فيه ركعتين كصلوة العيد وبالجملة اما ان يلزم كذب ابي حنيفة او كذب صاحب هذا او كذب هذا الناصب
الناقل المذهبين انكره قال المصنف رفع الله درجته الثامن والستون ذهبت الامامية الى سنة تسطيح القبور وبه قال
الشافعي واصحابه الا ان بعضهم قال المستحب التسطيح لكن لما صار شعار الرافضة عدلنا عنه الى التسنيم قال الغزالي
وهل يحل لمن يؤمن بالله واليوم الاخر ان يغير الشرع لاجل عمل بعض المسلمين به وهلا تركوا الصلوة لان الرافضة يصلون
انتهى قال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان التسطيح سنة في القبور وما ذكر من عمل الروافض فهو مما لم يعلم
عندنا لكون مذهبهم مجهولا لا يعرف لانهم يخفون الاعمال بالتقية فلا نطلع على مذهبهم وقد جوزوا اظهار الكفر للانبياء
فكيف يكون السبيل الى الاطلاع على مذهبهم انتهى واقول قد علم اسلام الناصب وصحة اسلامه الغزالي ذلك كحجة
الاسلام قدس سره وانكارهم بذلك مطلقا اما تجاهل منه او تجهيل للامامة وكذا فيه تكذيب لشيخه ابن الاثير الجزري حيث
قال في جامع الاصول ان مجدد مذهب الامامية في المائة الثانية علي بن موسى الرضا عليهما السلام فان تعيين الحكم منه يدل
على علمه بمذهب الامامية ولو على الاجمال ومن اوضح الدلائل على عدم مبالاة هذا الناصب بالكذب انه قد علم من اول هذا الكتاب
الى هاهنا جملة مسائل من مذهب الامامية قطعا وسيصرح عن قريب في مسئلة الجهر بالبسملة بكمال الاطلاع على مذهب الامامية
ومع هذا قال هاهنا ان مذهبهم مجهول واما ما ذكره من انهم يخفون الاعمال بالتقية فليس على اطلاقه وانما يخفون الاشياء
بدعوى الجمهور بالبدعة وتسطيح القبور ليس كذلك ولو سلم اخفاؤهم للاعمال كلها فلا يلزم منه اخفاؤهم الاقوال ولو سلم
اخفاء الاقوال ايضا فنحو الاستنباط لا منشؤه احوال لكن هذا الكتاب قد صنف في ايام السلطان المؤيد الذي رفع التقية
عن مذهب اهل السنة الى مذهب الامامية فلا مجال فيه لاحتمال التقية ولو احتمل ذلك فقد جاب الناصب
من الرد على هذا الكتاب لاحتمال ان يكون ما نسب فيه الى الامامية لم يكن مذهبا لهم بل كان من اقوال بعض الجمهور
المتحيرين في الاجتهاد من اهل السنة واما ما ذكره من انهم جوزوا اظهار الكفر للانبياء تقية فمن افتراء الناصب وقد سلف
من ذكر ذلك كما مر في مسئلة عصمة الانبياء فتذكر ثم لا يخفى ان عدول المتسمين باهل السنة عن حكم القرآن و
سنة النبي صلى الله عليه وآله وسلم لاجل عمل الشيعة به غير منحصر فيما ذكره المصنف هاهنا بل قال الزمخشري وهو من ائمة
الحنفية في الفروع في تفسير قوله تعالى هو الذي يصلي عليكم وملائكته انه يجوز بمقتضى هذه الآية ان يصلى على آحاد المسلمين
لكن لما اتخذت الرافضة ذلك في ائمتهم منعناه وذكر ابن حجر شارح البخاري مثل هذا في منع توجيه السلام الى آل النبي عليه
الصلوة والسلام وقال بعضهم يجب الفصل بكلمة على بين النبي وآله عند الصلوة عليهم رغما للشيعة وقال مؤلف الهداية
في فقه الحنفية ان المشروع هو التختم في اليمين لكن لما اتخذته الشيعة عادة جعلنا التختم في اليسار وقال الانصاري الشافعي
في شرح الينابيع حكى ابو الفضل بن عبيد انه عن ابي علي بن ابي هريرة ان المستحب ترك القنوت في صلوة الصبح لانه صار
شعار قوم من الشيعة وقال الغزالي في الوسيط منع اشياء استحببت في زماننا لكونها قد صارت شعار الرافضة
الجهر بالبسملة وتسطيح القبر والتختم باليمين وقال بعض شراح صحيح مسلم انما ترك القول بالتكبيرات الخمس في صلوة الجنازة
لانه صار علما للتشيع ومما ينبغي ان ينبه عليه ان المتسمين باهل السنة والجماعة كانوا من اهل السنة معوية
كما مر بيانه سابقا وكان من سنته معوية انه يعمل بقدر الامكان بخلاف ما عمل به اهل البيت عليهم السلام لعداوته لهم

صلوة

بل يمكن ان يقال انهم انما شرعوا ما اهتم بها الشيعة اقتداء بالنبي واهل بيته عليهم السلام عدلوا عنه الى غيره اقتداء ببني امية معوية وعلّلوا
ذلك لدفع ملام العوام عن انفسهم باستصحاب مخالفة الشيعة وانما العلة الاصلية والسبب الحقيقي في ذلك متابعتهم
لمعوية في مخالفة الشيعة انما وقع مقصودا بالغرض ويرشد الى ذلك ما ذكره فخر الدين الرازي في تفسيره من ان معوية
ترك البسملة في صلوته بالمدينة محو الآثار علي عليه السلام وما ذكره الراغب في كتاب المحاضرات من ان خاتم النبي صلى الله
عليه وآله كان حلقة فضة وعليه فص عقيق وكان يختم به في يمينه وسبب اتخاذه انه عليه السلام كتب الى ملك الروم فقيل
انهم لا يقبلون كتابا الا مختوما فاتخذ حينئذ خاتما وكان عليه السلام واصحابه يختمون في ايمانهم واول من تختم في اليسار
معوية ولهذا لما انكر النواصب على المطرزي العبدي تختمه باليمين قال في ردهم شعر قالوا تختم في اليمين وانما
مارست ذاك تشبها بالصادق * وتقربا مني لآل محمد * وتباعدا مني لكل منافق * الماسحين فروجهم عن خاتم
اسم النبي بهن واسم الخالق * قال المصنف رفع الله درجته التاسع والستون ذهبت الامامية الى ان الشهيد
يصلى عليه وقال الشافعي ومالك واحمد لا يصلى عليه وهو مخالف لفعل النبي صلى الله عليه وآله فانه صلى الله عليه وآله
صلى على حمزة وعلى شهداء احد انتهى وقال الناصب خفضه الله ان مذهب الشافعي انه لا يجوز غسل الشهيد والصلوة
عليه لان الصلوة شفاعة وعند السيف محاء الذنوب فلا يحتاج الى الشفاعة واما صلوة رسول الله صلى الله عليه وآله على
شهداء احد فلم يثبت عند الشافعي وثبت من حديث جابر ان رسول الله صلى الله عليه وآله لما حضر شهداء احد قال انا
الشهيد على هؤلاء يوم القيمة وامر بدفنهم بدمائهم ولم يصل عليهم ولم يغسلوا انتهى واقول ما ذكره من ان الصلوة شفاعة
ممنوعة ولا بد له من بيان وكذا ما ذكره من ان السيف محاء الذنوب وانما يسلم كونه محاء للذنوب حاصلة من الاخلال في
حقوق الله واما في حقوق العباد فلا كما لا يخفى ثم ان حديث جابر مما رواه البخاري وهو على تقدير تسليم صحته معارض
بما رواه هو ايضا عن عقبة بن عامر ان النبي صلى الله عليه وآله خرج يوما فصلى على اهل احد صلوته على الميت ثم انصرف الى
المنبر الحديث والذي يظهر لي انه يمكن الجمع بين الحديثين بانه لم يتيسر النبي صلى الله عليه وآله وسلم ان يأتي بما
يجب من الصلوة على شهداء احد عند دفنهم لشدة ما اصاب النبي صلى الله عليه وآله وسلم واصحابه من نكبة الوقعة
فقضاها بعد ذلك كما يدل عليه حديث عقبة ويؤيد ذلك قول صاحب الكافي من الحنفية انه روي انه صلى الله عليه وآله
صلى على شهداء احد بعد ثمان سنين انتهى على ان الترجيح للحديث الثاني لما تقرر في الاصول من تقدم الوجوب على الندب وتقدم
المثبت على النافي لان غفلة الانسان عن الفعل كثير ولان المثبت يثبت امرا زائدا على ما اطلع عليه وهو اطلاعه على ما اثبته فقول
الناصب ان صلوة النبي صلى الله عليه وآله وسلم على شهداء احد لم يثبت عند الشافعي عذر غير مسموع كما لا يخفى قال
المصنف رفع الله درجته السبعون ذهبت الامامية الى ان المشي خلف الجنازة او من احد جانبيها افضل وقال
الشافعي ومالك واحمد المشي قدامها افضل وقد خالفوا في ذلك النص فان المستحب هو التشييع وقد روى الحميدي
في الجمع بين الصحيحين قال امرنا رسول الله صلى الله عليه وآله باتباع الجنازة انتهى وقال الناصب خفضه الله مذهب
الشافعي ان المشي امام الجنازة قريبا منها بحيث لو التفت رآها افضل والدليل عليه ما روى الزهري عن سالم
عن ابيه قال رأيت رسول الله صلى الله عليه وآله وابا بكر وعمر يمشون امام الجنازة ورواه بعضهم مرسلا وهو اظهر عند
الشافعي انتهى واقول يتوجه عليه ان رواية الزهري على تقدير كونه مسندا لا يعادل روايتين رواهما البخاري
المشتملين على النص بوجوب اتباع الجنازة كما لا يخفى على المتأمل قال المصنف رفع الله درجته الحادي والسبعون
ذهبت الامامية الى ان القيام شرط في صلوة الجنازة وقال ابو حنيفة يجوز الصلوة قاعدا مع القدرة وقد خالف فعل
النبي صلى الله عليه وآله والصحابة والتابعين ومن بعدهم فان احدا لم ينقل انه صلاها قاعدا انتهى وقال الناصب خفضه الله
ان مذهب الشافعي ان من اركان صلوة الميت القيام فيها ولا يجزي القعود مع القدرة على القيام ومذهب ابي حنيفة على ما

في الهداية انه يجوز الصلوة على الميت والكيل في القياس لانه دعاء وفي الاستحسان لا يجزيهم لانها صلوة من وجه لوجود التحريمة الا انه تركه من غير عذر الحنابلة هذا مذهبه ومعلوم ضرورة بالنقل عنه انتهى وأقول ملخصه نعم ما نقله الناصب عن ابي حنيفة من ان الحكم عنده لكنه استند فيه لما نقل المصنف عنه وانما من ذلك استند له عليه بالقياس وهل احد ابطل القياس وهو ابو حنيفة قاس وتبعه بعض الناس وقد سبق بيان بطلان القياس ودفع ما استدلوا به على حجيته من الشبهة والوسوسة ولكن الناصب لما نقله المصنف عن ابي حنيفة فلما هو مجرد الله لم يرد ذلك في شرح الوقاية والاقوم مذكور في مطولاتهم كما لا يخفى على المتتبع

قال المصنف رفع الله درجته **الثامن والسبعون** ذهبت الامامية الى وجوب التكبير خمساً وخالف فيه الفقهاء وقد رووا في ذلك فعل النبي صلى الله عليه وآله وروى الحميدي في الجمع بين الصحيحين قال كان زيد بن ارقم يكبر على جنائزنا اربعاً وانه كبر على جنازة خمساً فسألته فقال كان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يكبرها وكبر امير المؤمنين عليه السلام على سهل بن حنيف خمساً وروى الخطيب في تاريخه وابن شيرويه الديلمي ان النبي صلى الله عليه وآله كان يصلي على الميت بخمس تكبيرات انتهى قال الناصب خفضه الله أقول مذهب الشافعي ان التكبيرات اربع ولو زاد خامساً لم يبطل لكن لم يتابعه المأموم بل يسلم او ينتظر ليسلم معه ولا مدخل لسجود السهو في هذه الصلوات والدليل على ان التكبيرات اربع ما روى البخاري ومسلم والنسائي في صحاحهم عن ابي هريرة ان النبي صلى الله عليه وآله وسلم نعى النجاشي اليوم الذي مات فيه وخرج بهم الى المصلى فصف بهم وكبر اربع تكبيرات وقد ثبت في الناسخ والمنسوخ ان آخر صلوة صلاها رسول الله صلى الله عليه وآله على الميت كبر فيها اربعاً فنسخت ما قبلها انتهى وأقول قد مر مراراً ان الحديث المنقول في البخاري ونحوه سيما المروي عن ابي هريرة المرمي بالكذب لا يصير دليلاً وحجة على الخصم وما ذكره من ان آخر صلوة صلاها رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم كبر فيها اربعاً غير مسلم ولو سلم صحته فلا يدل عليه الا توهم من نسخ ما فعل قبل ذلك من التكبير فيها خمساً غاية الامر ان يكون على التخيير بين الخمس والاربع وهذا اقل المرجحات قال الرازي في تذكرة الفقهاء ذهب الى التكبيرات الخمس علماؤنا اجمع وبه قال زيد بن ارقم وحذيفة بن اليمان لان زيد بن ارقم كبر على جنازة خمساً وقال كان النبي صلى الله عليه وآله وسلم يكبرها وعن حذيفة انه صلى الله عليه وآله فعل ذلك وكبر علي عليه السلام على سهل بن حنيف خمساً وكان اصحاب معاذ يكبرون على الجنازة خمساً ومن طريق الخاصة قول الباقر عليه السلام كبر رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم خمساً وسئل الصادق عليه السلام التكبير على الميت فقال خمس وروى الصدوق ان العلة في ذلك ان الله عز وجل فرض على الناس خمس صلوات فجعل للميت كل فريضة تكبيرة وفي اخرى ان الله تعالى فرض على الناس خمس فرائض الصلوة والزكوة والصوم والحج والولاية فجعل للميت من كل فريضة تكبيرة فمن قبل الولاية كبر خمساً ومن لم يقبل الولاية كبر اربعاً وقال الفقهاء الاربعة والثوري والاوزاعي وداود وابو ثور التكبير اربع ورووه عن الحسن بن علي عليهما السلام واخيه محمد بن الحنفية وعمر وزيد بن ثابت وجابر وابي هريرة والبراء بن عازب وعقبة بن عامر وعطاء بن ابي رباح لان رسول الله صلى الله عليه وآله نعى النجاشي للناس وكبر اربعاً والجواب يحتمل انه صلى الله عليه وآله ترك بعض الدعاء ولو سلمنا انه عليه السلام فعل ذلك ببعض الاموات لكن ذلك لانحراف الميت عن الحق ولهذا روي عن اهل البيت عليهم السلام ان الصلوة بالاربع للمتهم في دينه قال الصادق عليه السلام كان رسول الله صلى الله عليه وآله يكبر على قوم خمساً وعلى آخرين اربعاً فاذا كبر اربعاً اتهم يعني الميت وحكي عن محمد بن سيرين وابي الشعثاء جابر بن زيد انه يكبر ثلثاً وروي عن ابن عباس وعن علي عليه السلام انه كان يكبر على اهل بدر خمساً وعلى سائر الناس اربعاً وهو مناسب لما نقل من تخصيص الاربع بغير المرضي انتهى ونعم ما قال شيخنا الشهيد في الذكرى من ان هذا جمع حسن بين ما رواه العامة لو كانوا يريدون انصافاً مع ان الناصب سلامة وضحكاً ما ذكره ابن حزم في كتاب المحلى حيث قال ويكبر الامام والمصلون على الجنازة خمس تكبيرات لا اكثر ان كبر اربعاً فحسن ولا اقل ولا ترفع الايدي الا في اول تكبيرة فقط فاذا انقضى التكبير المذكور سلم تسليمتين وسلموا كذلك فان كبر سبعاً كرهنا ذلك واتبعناه وكذلك ان كبر ثلثاً فان كبر اكثر لم نتبعه وان كبر اقل من ثلث لم نتبعه

في [illegible]

وكان التكبير نا عبد الله بن يوسف نا احمد بن فتح نا عبد الوهاب بن عيسى نا احمد بن علي نا مسلم بن الحجاج نا ابو بكر بن ابي شيبة
ومحمد بن المثنى قالا نا محمد بن جعفر عن شعبة عن عمرو بن مرة عن عبد الرحمن بن ابي ليلى قال كان زيد بن ارقم يكبر على جنائزنا اربعا وانه
كبر على جنازة خمسا فسألته فقال كان رسول الله صلى الله عليه وآله يكبرها وصح عن النبي صلى الله عليه وآله انه كبر
اربعا كما نذكر بعد هذا ان شاء الله تعالى والحجة من منع من اكثر من اربع بخبر رويناه من طريق وكيع عن سفيان الثوري عن
شقيق عن ابي وائل قال جمع عمر بن الخطاب الناس واستشارهم في التكبير على الجنازة فقالوا كبر النبي صلى الله عليه وآله سبعا وخمسا
واربعا فجمعهم عمر على اربع تكبيرات كاطول الصلوة قالوا فهذا اجماع فلا يجوز خلافه وهذا في غاية الفساد اول ذلك ان الخبر انما هو
عن عامر بن شقيق وهو ضعيف ومعاذ الله ان يستشير عمر في احداث فريضة بخلاف ما فعل فيها رسول الله صلى الله عليه وآله
وسلم والمنع من بعض ما فعله صلى الله عليه وآله وبات وهو مباح فنحن نعيذه بالله من هذا [illegible] من الدين والاسلام [illegible]
في السلف انتهى ثم بعد ذكر الروايات الكثيرة عن جماعة من الصحابة بعضها يدل على فعل الثلث وبعضها على الاربع وبعضها على الخمس
قال فكل اجماع يخرج عنه علي بن ابي طالب وعبد الله بن مسعود وانس بن مالك وابن عباس والصحابة بالشام والتابعون
بالشام وابو سيرين وجابر بن يزيد وغيرهم باسانيد في غاية الصحة ويدعى الاجماع بخلاف هؤلاء باسانيد واهية فمن اجهل ممن هذه
سبيله ومن اخسر صفقة ممن يدخل في عقله ان اجماعا عرفه ابو حنيفة ومالك والشافعي وخفي على علي عليه السلام وابن
مسعود وزيد بن ارقم وانس بن مالك وابن عباس حتى خالفوا الاجماع حاش لله من هذا ولا سيما [illegible] ان عمر كبر
[illegible] زيد بن ارقم كبر اربعا وعلي كبر على ابن المكفف اربعا وعلى سهل بن حنيف ستا ثم التفت وقال انه بدري وزيد
[illegible] كبر على امه اربعا وانسا كبر اربعا فكل هذا حق وصواب وليس احد من هؤلاء صح عنده انكار تكبيرات خمس اصلا
[illegible] لكان معارضا لقول من اجازها او وجب الرجوع حينئذ الى ما افترض الله الرد اليه عند التنازع من القرآن والسنة
فصح انه عليه السلام كبر خمسا واربعا فلا يجوز ترك احدهما للآخر ولم نجد عن احد من الائمة تكبيرا اكثر من سبع ولا اقل من
ثلث [illegible] على خمس وبلغ ستا او سبعا فقد عمل عملا لم يصح عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم قط فكرهناه لذلك ولم ينه عليه السلام
عنه فلم نقل بتحريمه لذلك وكذلك القول فيمن كبر ثلثا واحدا دون الثلث وفوق السبع فلم يفعله النبي صلى الله عليه وآله وسلم
[illegible] فهو تكلف وقد نهينا ان نكون من المتكلفين [illegible] عليه وهو ان رسول الله صلى
الله عليه وآله وسلم صلى على حمزة رضي الله عنه يوم احد سبعين صلوة وهذا باطل بلا شك هذا آخر كلام ابن حزم وقد علمت مما
[illegible] عن زيد بن ارقم انه قد عمل بما قد ذهب اليه الامامية من الاتيان بالتكبيرات الاربع المنافقين والمخالفين الذين لم
يعتقدوا الركن الخامس من الايمان وهو امامة علي بن ابي طالب عليه السلام بلا فصل عن النبي صلى الله عليه وآله والاتيان بالخمس
لمن يعتقده وايضا علم مما رواه من جمع عمر الناس على تكبيرات اربع ان من قول الشافعي بعدم جواز الاكثر من تكبيرات اربع اقتداء
بسنة عمر وترجيحه على سنة النبي صلى الله عليه وآله فلا تغفل قال المصنف رفع الله درجته **الرابع والسبعون** ذهب الامامية الى
استحباب وضع الجريدتين في الكفن وخالف فيه الفقهاء الاربعة وقد خالفوا في ذلك فعل النبي صلى الله عليه وآله وسلم روى
الحميدي في الجمع بين الصحيحين قال مر رسول الله صلى الله عليه وآله على قبرين فقال انهما ليعذبان وما يعذبان في كبير اما احدهما
فكان يمشي بالنميمة واما الآخر فكان لا يستتر من البول فدعا بقضيب رطب فشقه باثنين ثم غرس على هذا واحدا وعلى هذا واحدا
ثم قال لعله ان يخفف عنهما ما لم ييبسا وفي حديث سفيان الثوري قال كان رسول الله صلى الله عليه وآله يقول للانصار خضروا
صاحبكم فما اقل المخضرين يوم القيمة قالوا وما التخضير قال جريدتان خضراوان توضعان من اصل اليدين الى اصل الترقوة انتهى وقال
الناصب خفضه الله اقول اما الجعل بالسنة [illegible] فان حديث الجريدتين [illegible]
[illegible] ناميتين ليكونا مسبحين لله تعالى فيخفف عن الميت العذاب لذكرهما وتسبيحهما [illegible] الجريدتان مع الميت
[illegible] والحديث [illegible] على ان بعد ييبس [illegible] دفع العذاب عن

قال ابو هلال العسكري في كتاب الاوائل اول من جمع الناس [illegible] عمر [illegible]

[illegible]

اليقين فالنابذ لدينهم مع البت وهذا غاية الكودنة والخرف فدين الله بالمقاييس الفاسدة وبعدم الاهتداء الى وجوه الاحكام وما ذكره من حديث
النوري فلين اسناده ومن ذكره من ارباب الصحاح وكيف يجوز الاستدلال به ولو لم يخرج من العلل لم يكن حجة لانه صحابي [illegible]
بما يأذن به الله حيث يقول ام لهم شركاء شرعوا لهم من الدين ما لم يأذن به الله وقد اطلعنا على فقه الامامية وكتبهم [illegible]
كمال الاطلاع انهم ادلة من رواية الائمة ثم انا رأينا انهم يستدلون بادلتنا المتروكة لا شيء مما يخالف العامة فيتركوا ادلتنا [illegible]
بالله من مثل هذا المذهب انتهى **واقول** العجب من ان الناصب الشقي [illegible] وغاية الجهل بمعنى الحديث وما ذكره اصحابه فيه [illegible]
يشنع على القوم بانه لا يعرف معنى الحديث وكانه لو سئل هذا قبل ان [illegible] نفسه من ذلك [illegible] على ما ذكره الطيبي في
المشكوة السعفة التي جردت عنها الخوص ولم نسمع في الدنيا ان سعفة النخل تنمو عند غرسه في الارض فضلا عن نموه بعد نزع
الخوص منها وشقها بنصفين كما وقع النص به في الحديث وانما المذكور في شروح الحديث كالمشكوة الطيبي انه [illegible]
رطبين لا لما [illegible] وانما التوبيخ [illegible] الناصب [illegible] الكذب على الله ورسوله واما ما ذكره من [illegible]
الفائدة فنقول نعم ولهذا وقع في متن الحديث الله يخفف بذلك [illegible] العذاب ولم يقل يدفع العذاب [illegible]
والخرف فدين [illegible] ومن [illegible] قدس سره واما ما ذكره من ان حديث النوري ليس بمسند فجوابه [illegible]
ما رواه [illegible] عن الحميدي [illegible] حديث النوري [illegible] ويكفي في التأييد كونه مرسلا وقد عمل الشافعي بمراسيل سعيد بن المسيب
النوري ليس له مسند وقال ابو حزم الحنفيون والمالكيون يقولون ان المرسل كالمسند او اقوى [illegible]
الاول حجة على جميع الاربعة وحديث النوري حجة على الشيخين منهم هذا مع ما روي في البخاري والمشكوة ان بريدة بن الحصيب
اوصى ان يجعل في قبره جريدتان واما ما ذكره من انك لن تتبين كمال الاطلاع انهم ادلة من رواية الائمة [illegible]
اليه سابقا انهم من رواية الائمة عليهم السلام المنتهية الى النبي صلى الله عليه وآله وسلم روايات تزيد على ما في صحاح
الستة مذكورة باسانيدها في كتب معتبرة منها جامع الكافي لمحمد بن يعقوب الكليني الرازي ره والتهذيب والاستبصار
للشيخ ابي جعفر الطوسي طيب الله مشهده وكتاب من لا يحضره الفقيه للشيخ ابن بابويه القمي قدس سره وغير ذلك [illegible]
سره انما استند في هذا الكتاب بروايات اهل السنة عليهم لان التمسك بكلام الخصم اوكد في الاحتجاج واقوى في [illegible]
والاحتجاج كما مر مرارا واما ما فعله الناصب من تقسيم [illegible] اصحابه ورواياتهم الى الضعيفة والصحيحة فتقسيم [illegible]
باسانيد الكل عند [illegible] غير مستقيم لكن نحتج بها عليكم لما ذكرنا من التأكيد والالزام الوكيد وبالله التأييد **قال** المصنف

الفصل الثالث في الزكوة وفيه مسائل الاولى

ذهبت الامامية الى ان الابل اذا زادت على مائة وعشرين ففي كل اربعين بنت
لبون وفي كل خمسين حقة وقال ابو حنيفة يستأنف الفريضة في كل خمس شاة الى مائة واربعين ففيها حقتان واربع شياه الى مائة
واربعين ففيها حقتان وبنت مخاض الى مائة وخمسين ففيها ثلث حقاق ثم يستأنف الفريضة بالغنم ثم بنت مخاض ثم
حقة فيكون في كل خمسين شاة الى مائة وسبعين فيكون فيها ثلث حقاق واربع شياه فاذا بلغت مائة وخمسا وسبعين
ففيها ثلث حقاق وبنت مخاض الى مائة وخمس وثمانين فاذا صارت مائة وستا وثمانين ففيها ثلث حقاق وبنت لبون الى
مائة وست وتسعين فاذا صارت مائة وستا وتسعين ففيها اربع حقاق الى المائتين ثم يعمل في كل من الخمسين التي
بعد المائة والخمسين التي تنتهي الى الحقاق واذا انتهى اليها انتقل الى الغنم ثم بنت مخاض ثم بنت لبون ثم حقة وهذا خلاف
ذلك نص رسول الله صلى الله عليه وآله وفي الصحاح عن انس اذا زادت على عشرين ومائة ففي كل اربعين بنت لبون وفي كل خمسين حقة
انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان الابل اذا زادت على مائة وعشرين واحدة ففيها ثلث بنات لبون [illegible]
مائة وثلثين ففيها حقة وبنتا لبون ثم يدار الحساب على الاربعينات والخمسينات فيجب في كل اربعين بنت لبون وفي كل خمسين حقة
ودليله ما روي في السنة المشهورة في كتاب الصدقات اذا زادت الابل على مائة وعشرين ففي كل خمسين حقة وفي كل اربعين بنت
لبون من غير شرط عود ما دونها فهذا دليل الشافعي وذهب ابو حنيفة الى الاستيناف كما ذكره ودليله ما انه صلى الله عليه وآله وسلم كتب

ذكره من ابن جوزي في البشاشة العشر مرات

في كتاب عمرو بن حزم فما كان اقل من ذلك ففي كل خمس ذود شاة فنقل ابو حنيفة بالزيادة لان العمل بالنص فلا مخالفة للنص انتهى

واقول كتاب عمرو بن حزم غير متصل الى صاحب الحزم عليه السلام فلا يكون ما فيه حجة قال ابو محمد علي بن حزم الاندلسي صحيفة عمرو بن حزم منقطعة لا تقوم بها حجة وسليمان بن داود الجزري الذي رواها متفق على تركه وانه لا يحتج به انتهى فلا اعتداد بالاحتجاج ان ثبت

ارتباطها ولا باحتجاج الحنفي بآخرها كذلك وكذا قال ابن قدامة الحنبلي في المغني من ان الشافعي دليل ابي حنيفة ان في حديثي الصدقات الذي كتبه ابو بكر لانس والذي عند آل عمر مثل مذهبنا وهما صحيحان وقد رواه ابو بكر عن النبي صلى الله

عليه وآله وسلم بقوله هذه فريضة الصدقة فرض رسول الله صلى الله عليه وآله على المسلمين واما كتاب عمرو بن حزم فقد اختلف في صفته فرواه الاثرم في سننه مثل مذهبنا والاخذ بذلك اولى لموافقته الاحاديث الصحاح وموافقته القياس

فان المال اذا وجب فيه من جنسه لم يجب من غير جنسه كسائر بهيمة الانعام ولانه مال يحتمل المواساة من جنسه فلم يجب من غير جنسه كالبقر والغنم وانما وجب في الابتداء من غير جنسه لانه ما احتمل المواساة من جنسه فعدلنا الى غير الجنس

ضرورة وقد زال ذلك بزيادة المال وكثرته انتهى قال المصنف رفع الله درجته **الثاني** ذهبت الامامية الى تخيير المالك بين اخراج الحقاق وبنات اللبون في مائتين وما وقال ابو حنيفة يجب الحقاق لا غير وهو مخالف للمنقول لان

النبي صلى الله عليه وآله خيّر بينهما فايجاب احدهما عينا مخالفة انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول عبارة الحديث في كتاب الصدقات هكذا فاذا زادت على عشرين ومائة ففي كل اربعين بنت لبون وفي كل خمسين حقة وهذا يدل على التخيير اذا

كان النصاب بالاربعينات والخمسينات جميعا اما اذا اختص بالخمسينات فلا يكون الا الحقة وابو حنيفة اعتبر الخمسينات فالزم الا الحقاق كما مر في بيان مذهبه فلما اوجب احدهما عينا لاختلاف الحديث لجواز التخصيص بالحقة في الخمسينات انتهى

واقول قد مر ان ما في كتاب الصدقات غير مسدد وبه قال الطيبي في شرح المشكوة احتج اصحاب الحنفية بما روي عن عاصم بن ضمرة عن علي عليه السلام في حديث الصدقة فاذا زادت الابل على عشرين ومائة يرد الفرائض الى اولها وبما روي انه صلى الله عليه وآله كتب كتابا لعمرو بن حزم في الصدقات والديات وغيرها وذكر فيه ان الابل اذا زادت على عشرين ومائة استؤنفت

الفريضة والاعاد لان حديث انس فانه متفق على صحته انتهى **قال** المصنف رفع الله درجته **الثالث** ذهبت الامامية الى وجوب الاداء مع حولان الحول وقال ابو حنيفة لا يجب الا بالمطالبة والمطالبة عنده في الاموال الباطنة وقد خالف في ذلك

قول الله تعالى واتوا الزكوة انتهى **واقول** ان الناصب لم يذكر هذا الفصل لعجزه عن الجواب والله اعلم بالصواب **قال**

المصنف رفع الله درجته **الرابع** ذهبت الامامية الى انه لا يجب على المالك شراء الصحيحة وقال مالك يجب وقد خالف في ذلك قول رسول الله صلى الله عليه وآله اياكم وكرائم اموالكم فانه نهى عن اخذ الكريمة مع وجودها فالنهي عن اخذ الصحيحة مع عدمها اولى

انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان المتصدق لا ياخذ مريضة ولا معيبة الا اذا كان كلها مراضا او معيبة فان صح ما نقل عن مالك فربما يكون مخصوصا بشراء الصحيحة والمراد ان المراد اذا اعتبر الى الشراء الا يشتري صاحب المال الا

الصحيحة فلا مخالفة للنص لان متم الحديث وخذوا من حواشي اموالهم اي من اوساطها انتهى **واقول** على تقدير تسليم صحة ما نقل عن مالك لا مجال لحمل العبارة المنقولة على ما ذكره وقبول الاعتراض لسلم واوضح الجواب ما يدل على قصور الناصب ثم ان تفسير الحواشي

بالاوساط لا يصدر عن حشوي يدور على الحواشي والاطراف فضلا عن الاوساط فافهم **قال** المصنف رفع الله درجته

الخامس ذهبت الامامية الى ان الزكوة يجب في العين وقال الشافعي يجب في الذمة وقد خالف النص النبوي صلى الله عليه وآله وسلم حيث قال فاذا بلغت خمسا ففيها شاة الى قوله فاذا بلغت ستا وعشرين ففيها بنت مخاض وفي البقر اذا بلغت ثلثين ففيها تبيع او تبيعة وفي الغنم اذا بلغت اربعين ففيها شاة انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه يجب الزكوة على الفور ويعصي بالتاخير بعد التمكن ويضمن ان تلف بعده واذا باع مال الزكوة او رهن بعد الوجوب وقبل الاخراج بطل في قدر الزكوة لان المستحق شريك فيه وان جاز الاخراج من موضع آخر فالزكوة وان كانت واجبة في الذمة متعلق

بالیقین

[illegible]

[illegible]

المؤمن فلا نوجبه في النقصان الذي ذكرت فلان يصبح النقصان المرضي يكون من باب الأولى ولأن الزكاة غرامة مالية فيعتبر بسائر
المؤن كنفقة الزوجات وصار كالعشر والخراج هذا دليل السنة واما الاستدلال بالحديث فلا يتم حجته عليه لان المطالب المطلق بالاداء
لا الثبوت في الذمة مرفوع عنهما انتهى **واقول** لو سلم صحة ما استدل به من رواية الترمذي فالمراد من الصدقة المذكورة فيها نفقة
ولعله انسب الى الصبي بحمل الترغيب بالصدقة في لسان على التطوع والزكاة الواجب وتسمى الواجب صدقة اذ لا يعرف [illegible] الصدق
في تعريفه انتهى ولو ان المراد في الحديث هذا المعنى لكان الظاهر ان يقال حتى لا يأكله الصدقة والنفقة لان نسبة الكل الى المال واحد على
تقييد الصبي [illegible] كما لا يخفى واما ما ذكره من ان الزكاة غرامة مالية ففيه ان الغرامة ومدامة لا يخفى وكذا الكلام في قياسها
بسائر المؤن فتأمل واما ما ذكره في دفع استدلال الخصم بالحديث بقوله لان المطالب المطلق بالاداء الخ فاقول فيه ان التكليف
لا يستلزم الطلب على وجه الخطاب الشفاهي كما يفهم من كلام الناصب حتى يرتفع التكليف بمجرد الطلب على هذا الوجه من اولى [illegible]
الصبي ولو صح ذلك لزم ان لا يكون الطلب من وكيل شخص طلبا من الموكل وبطلانه ظاهر واجاب ابن حزم بوجه اخر وهو انه ليس
في سقوط القلم سقوط حقوق الاموال وانما فيه سقوط الملامة وسقوط فرائض الابدان انتهى فتأمل فيه **قال** المصنف
رفع الله درجته **الثامن** ذهبت الامامية الى ان الفضة انما يجب فيها الزكاة اذا بلغت خالصة مائتي درهم وقال ابو حنيفة
وكانت مغشوشة بأقل من النصف وجبت ولو كان عليه دين مائتا درهم خالصة فاعطى مائتين من المغشوشة باقل من
النصف في وجهه برئت ذمته وقد خالف في ذلك النص وهو قوله عليه السلام على اليد ما اخذت حتى تؤدي وقد اخذ دراهم
خالصة فكيف يجزي عنها المغشوشة ما دون من النصف وقال عليه السلام ليس فيما دون خمس اواق من الورق صدقة و
المغشوش ليس ورقا انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب ابي حنيفة انه اذا كان الغالب على الورق الفضة فهو في حكم الفضة
واذا كان الغالب الغش فهو في حكم العروض يعتبر قيمته ان يبلغ نصابا لان الدراهم لا تخلو عن قليل غش لانها لا تنطبع الا به وتخلو
عن الكثير فجعلنا الغلبة فاصلة وهو ان يزيد على النصف اعتبارا للحقيقة فالذي عليه الفضة الخالصة اذا ادى عنها المغشو
شة فيصدق عليه انه ادى الفضة ولا يكون الفضة التي الخالصة لو ادى المغشوشة لانه لا تخلو عن [illegible] من الغش فالذي يجب عليه
الفضة لا يجب عليه الا المغشوشة والمغشوشة يؤدي بالمغشوشة فهو ادى ما عليه فلا يعتد بالغش انتهى **واقول** ما فهمه
الناصب من المقدمات الواهية اشبه بكلام الممرور المبهوت واوهن من نسج العنكبوت ومثل هذا الاستدلال ان يقال اذا كان
الغالب في قدح الماء الذي صب فيه النجاسة الماء فهو في حكم الماء وان كان الغالب عليه النجاسة فهو في حكم النجاسة او يقال ان
كان الغالب في السفوف المتخذ من السكر والحشيش هو السكر فهو في حكم السكر وان كان بالعكس فبالعكس في الحل صدق
الفضة على المغشوش الذي غلب عليه الفضة ممنوع وكذا ما فرع عليه من صدق اداء الفضة على ادا ما فيه غش وكذا المقد
مة القائلة الفضة لا يكون الا مغشوشة وكذا دعوى ان لا يخلو الفضة عن الغش وما فرع على سائر هذه الذي يجب عليه [illegible]
هذه المقدمات ثم انتظم ما يعيد التركيب لطيف الناصب من مراده مع القائلين بالقياس **قال** المصنف رفع الله درجته
التاسع ذهبت الامامية الى ان الزيوف لا يجزي عن الخالصة وقال ابو حنيفة يجزي وقد خالف قوله عليه السلام في الرقة
ربع العشر انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول قد مر من مذهب ابي حنيفة ان الفضة عنده لا يخلو عن الغش فلا يجب عنده
في حكم الخالصة انتهى **واقول** قد مر منا بيان ان مذهب ابي حنيفة في ذلك مرتب مغشوش يجب العدول عنه الى الحق الخالص
قال المصنف رفع الله درجته **العاشر** ذهبت الامامية الى انه ليس في الزائد على المائتين شيء حتى يبلغ اربعين ففيها
درهم وقال ابو حنيفة ما زاد على المائتين ففيه ربع العشر قل او كثر وقد خالف في ذلك قول رسول الله صلى الله عليه وآله و
سلم هاتوا صدقة الرقة من كل اربعين درهما درهم انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان نصاب الفضة
مائتا درهم وزنا وفيه خمسة دراهم وما زاد فبحسابه قل او كثر ومذهب ابي حنيفة انه لا شيء في الزيادة حتى يبلغ اربعين
فيكون فيها درهم ثم في كل اربعين درهما درهم والعجب انه موافق لمذهب ابي حنيفة ثم يعترض عليه وامثال الشافعي [illegible] له

فلا تجزي الامري بقصده مراد

سفه بفتحتين ضد سفاه جاهلة مراد

اوقية جمع درهم اواق جماعت مراد

ورق سيم مضروب مراد

[illegible] مراد

[illegible]

[illegible] مراد

صلى الله عليه وآله وسلم في حديث علي عليه السلام وما زاد على المائتين فبحسابه ولأن الزكوة وجبت شكراً لنعمة المال واشترط
النصاب في الابتداء ليتحقق الغنى وبعد النصاب في السوائم تحرّزاً عن التشقيص انتهى **وأقول** المذهب الذي نسبه الناصب إلى أبي حنيفة من أنه
عليه أبو يوسف ومحمد كما هو المنصوص عليه في ... هو المذهب الذي نسبه الناصب في نسبته إليه فلا تعجب بل العجب أن الناصب الشقي ينسب كل
ما في أي شيء من كتب الحنفية أنه فتوى أبي حنيفة مع أن أكثر ما ذكر فيها هو المفتى به بين المتأخرين من أصحابه وأما ما
ذكره من دليل الشافعي ففيه أولاً أن الحديث الموضوع على علي عليه السلام قد اختصر الناصب عن أصل ما رواه ... وهو أنه
روى في جامع الأصول عن علي عن النبي صلى الله عليه وآله أنه قال هاتوا ربع العشر من كل أربعين درهماً درهم وليس عليكم شيء حتى
يتم مائتين فإذا كانت مائتي درهم ففيها خمسة دراهم فما زاد فبحساب ذلك ولا دلالة فيه على ما قصده وثانياً أن ما
... المائتين بحساب المائتين في كل أربعين درهم وليس في الشافعي عنها شيء إذ ليس في أربعين هو حجة لنا وثالثاً أن ما ذكره
من الوجه الاستحساني معارض مدفوع بأن الشارع العفو في الابتداء فكان له العفو بعد النصاب والله الموفق للصواب **قال**
المصنف رفع الله درجته **الحادي عشر** ذهبت الإمامية إلى أنه لا تجب الزكوة في الخيل وقال أبو حنيفة تجب وقد خالف بذلك
قول رسول الله صلى الله عليه وآله عفوت عن الخيل والرقيق انتهى **وأقول** الناصب خفضه الله تعالى أقول مذهب الشافعي أنه لا
زكوة في الخيل والرقيق وغيرهم إلا إذا أخذ للتجارة بشروطها ودليله ما روى النسائي في صحيحه عن علي عليه السلام أنه قال قال رسول
الله صلى الله عليه وآله وسلم قد عفوت عن الخيل والرقيق فهاتوا صدقة الرقة من كل أربعين درهماً درهم ومذهب أبي حنيفة
أن الخيل إذا كانت سائمة ذكوراً وإناثاً فصاحبها بالخيار إن شاء أعطى عن كل فرس ديناراً وإن شاء قومها وأعطى عن كل
مائتي درهم خمسة دراهم ومذهب أبي يوسف ومحمد على أن لا زكوة في الخيل ودليلهما ما ورد في الحديث أنه قال رسول الله صلى الله
عليه ... ليس على المسلم في عبده ولا فرسه صدقة ودليل أبي حنيفة قوله عليه السلام في كل فرس سائمة دينار أو عشرة دراهم
... ما رواه في فرس الغازي وهو المنقول عن زيد بن ثابت والتخيير بين الدينار والتقويم مأثور عن عمر فلا ينافي ... النص
بالحديث انتهى **وأقول** ما ذكره الناصب دليلاً لأبي حنيفة ليس بحديث ولا أثر في شيء من الكتب المعتبرة المتداولة بين
الجمهور وإنما هو كلام مشتمل على مذهب أبي حنيفة جعله الناصب دليلاً عليه وفساده أظهر من أن يخفى ولعله جمع بين ما ذكره في
حديث النبي صلى الله عليه وآله وسلم وما روي من فعل عمر بأن جعل مضمونهما حديثاً ... الكلام عن مقام النبي
صلى الله عليه وآله في الحجية وتوضيح ذلك أن ما روي فيه المنقول عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم هو ما رواه ابن قدامة الحنبلي
في كتاب المغني عن جابر أنه قال قال عليه السلام في الخيل السائمة من كل فرس دينار انتهى وليس فيه ذكر عشرة دراهم والذي فيه ذكره
إنما هو حديث عمر كما ذكره ابن قدامة أيضاً حيث قال ورووا عن عمر أنه كان يأخذ من الرأس عشرة ومن الفرس عشرة ومن البرذون
خمسة ثم أجاب عن الأول بأنه يرويه غورك السعدي وهو ضعيف وعن الثاني بأن عمر إنما أخذ منهم شيئاً تبرعوا به وسألوه
أخذه وعوضهم عنه برزق عبيدهم فروى أحمد بإسناده عن حارثة قال جاء ناس من أهل الشام إلى عمر فقالوا إنا قد أصبنا أموالاً خيلاً
ورقيقاً نحب أن يكون لنا فيها زكوة وطهور قال ما فعله صاحباي قبلي فأفعله فاستشار أصحاب النبي صلى الله عليه وآله وفيهم
علي عليه السلام فقال هو حسن إن لم يكن جزية يؤخذون بها من بعدك قال أحمد فكان عمر يأخذ منهم ثم يرزق عبيدهم فصار حديث
عمر حجة عليهم من وجوه أحدها قوله ما فعله صاحباي من قبل يعني النبي صلى الله عليه وآله وأبا بكر ولو كان واجباً لما تركاه
والثاني أن عمر امتنع من أخذها ولا يجوز له أن يمتنع من الواجب الثالث قول علي عليه السلام هو حسن إن لم يكن جزية يؤخذون بها من بعدك
فسماها جزية إن أخذوا وإنما جعل حسنة بشرط عدم أخذهم فدل على أن أخذهم بذلك غير جائز الرابع
أن عمر استشار أصحابه في أخذه ولو كان واجباً لما احتاج إلى الاستشارة الخامس أنه لم يشر عليه بأخذه سوى علي عليه السلام بهذا الشرط
الذي ذكره ولو كان واجباً لأشاروا به السادس أن عمر عوضهم عنه برزق عبيدهم والزكوة لا يرد على من أخذت منه والسابع
قياسها على النعم لأنها يكون منها ... وينتفع بدرها ولحمها ... ما اختلف به المفتون من الاحتجاج بالقرآن والسنة ونقل الإجماع

وهم مخالفون لكل ذلك اما الآية فليس فيها ان في كل صنف من اصناف الاموال صدقة وانما فيها خذ من اموالهم صدقة فلو لم
يرد الا هذا النص وحده لكفى في الدلالة على تعلق الاخذ من الجميع ثم لو كان في الآية ان في كل صنف من اصناف الاموال صدقة وليس ذلك
فيها البتة لا دليل لما كانت لكم فيها حجة لانه ليس فيها مقدار المال المأخوذ ولا مقدار المال المأخوذ منه ولا متى تؤخذ تلك الصدقة
ومثل هذا لا يجوز العمل فيه بما يقول احد دون رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم المأمور بالبيان قال تعالى لتبين للناس ما نزل
اليهم واما الحديث فليس فيه الا انه لم ينس حق الله تعالى في رقابها وظهورها غير مبين ولا مبين المقدار ولا مدخل للزكوة في ظهور الخيل [illegible]
منهم فصح ان هذا الحق انما هو على ظاهر الحديث وهو حمل ما طابت نفسه منها في سبيل الله تعالى وعارية ظهورها المضطر
ما فعل عمر وعثمان فقد خالفهما وذلك ان قول ابي حنيفة انه لا زكوة في الخيل الذكور وان كثرت وبلغت الف فرس فان كانت
اناثا او ذكورا واناثا سائمة غير معلوفة فحينئذ يجب فيها الزكوة وصفة تلك الزكوة ان صاحب الخيل مخير ان شاء اعطى عن كل فرس
منها دينارا او عشرة دراهم وان شاء قومها فاعطى من كل مائتي درهم خمسة دراهم وهذا خلاف فعل عمر وايضا فقد خالفوا عمر
في اخذ الزكوة من الرقيق عشرة دراهم من كل راس فكيف يجوز لذي عقل ودين ان يجعل بعض فعل عمر حجة وبعضه ليس بحجة انتهى
قال المصنف رفع الله درجته **الثالث عشر** ذهب الامامية الى انه لا يضم الذهب الى الفضة ولا بالعكس لو نقص كل منهما عن النصاب وقد قال
ابو حنيفة ومالك بضمهم وقد خالفوا في ذلك قول رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ليس فيما دون خمس اواق من الورق صدقة
وليس فيما دون عشرين مثقالا من الذهب صدقة انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه لا يكمل الورق بالذهب
وبالعكس لان صدقة كل نوع فرضت على حدة فلا يكمل النصاب من النوعين بالآخر ومذهب ابي حنيفة انه ليس في الفضة فيما دون
مائتي درهم صدقة لقوله عليه السلام ليس فيما دون خمس اواق صدقة والاوقية اربعون درهما وكذا في الذهب ليس فيما دون
عشرين مثقالا من ذهب صدقة فاذا كانت عشرين ففيها نصف مثقال للحديث وما ذكر عن ابي حنيفة ومالك مما لا يبلغ
كتبهم انتهى **واقول** نسبة القول المذكور الى ابي حنيفة ومالك قد وقع عن ابن حزم ايضا في كتاب المحلى غاية الامر انه قال انه
قول ابي حنيفة الاول ثم رجع ولنذكر عبارته في تقرير مذهبهم مع ما اورد عليهما وتنبيه اولياء الناصب بان السلام ربما
تزخرفوا بسوقهم بايديهم فانه اقوى في الزامهم واشد في ارغامهم قال ابو محمد واما الجمع بين الفضة والذهب فان مالكا وابا يوسف
ومحمد بن الحسن والاوزاعي من كان معه من الدنانير والدراهم ما اذا حسب على ان كل دينار بازاء عشرة دراهم فاجتمع من ذلك عشرون
دينارا او مائتا درهم زكى الجميع زكوة واحدة مثل ان يكون له دينار ومائة وتسعون درهما او عشرة دراهم وتسعة عشر
دينارا او عشرة دنانير والدراهم او رخصها او هو قول ابي حنيفة الاول ثم رجع فقال يجمع بينهما بالقيمة فاذا بلغ قيمة ما عنده منهما
جميعا عشرين دينارا او مائتي درهم فعليه فيه الزكوة والا فلا قال فرع على من له دينار واحد يساوي لغلاء الذهب مائتي درهم غير درهم
عنده درهم واحد ان الزكوة واجبة عليه ولم ير على من عنده تسعة عشر دينارا ومائتا درهم غير درهم لا يساوي لرخص ما ارخص
الذهب دينارا زكوة وقال ابن ابي ليلى وشريك والحسن بن حي والشافعي وابو سليمان لا يجمع ذهب الى ورق اصلا لا في قيمة ولا
على كمال الامر لمن عنده مائتا درهم غير حبة وعشرون دينارا غير حبة فلا زكوة عليه فيهما لان كل واحد منهما ليس نصاب الزكوة ثم قال
ويحتج من راى الجمع بينهما بانهما اثمان الاشياء فيقال في جوابه ان الفلوس قد تكون اثمانا ايضا فزكوها على هذا الرأي فانه [illegible]
كما ان الذهب يباع بعضها ببعض فكونه اثمانا ترك الرجوع الى هذه العلة ويقال لهم ايضا ان لكم ان الاثمان كالذهب ثم نقضوا في الزكوة
فهذه علة لم يصححها قرآن ولا سنة ولا رواية فاسدة ولا اجماع ولا قول صاحب ولا قياس يعقل ولا رأي سديد وتناقض دعوى يكفيه
فسادا واذا صححوها فاجمعوا بين الابل والبقر في الزكوة لانها ماكولات ويشرب البانها او يجزي كل منهما عن سبعة في الهدي ثم اجمعوا
بينهما وبين الغنم في الزكوة لانها كلها يجوز في الاضاحي ويجب فيها الزكوة فان قيل النص فرق بينهما قلنا والنص فرق بين الفضة و
الذهب في الزكوة ولا يختلفوا ان الفضة والذهب اما ان يكونا جنسا واحدا او جنسين فان كانا جنسا واحدا فحرموا بيع احدهما بالآخر
متفاضلا وان كانا جنسين فالجمع بين الجنسين لا يجوز الا بنص وارد في ذلك ولا نص في الجمع بينهما في الزكوة

يقولون يجمع بينهما او بان يحلون فظهر فساد هذا القول بيقين وايضا فيلزم من راى الجمع بينهما بالقيمة ان يزكي في بعض الاوقات مائتا
او درهما اذا قدرنا ان الدينار يساوي بالاندلس ازيد من مائتي درهم وهذا باطل شنيع جدا ويلزم من راى الجمع بينهما بالا
جزاء انه اذا كان الذهب رخيصا وغاليا فانه يخرج الذهب عن الذهب والفضة بالقيمة او يخرج الفضة عن الذهب والفضة
بالقيمة وهذا ضد ما يجمع به بينهما فمرة راعى القيمة لا الاجزاء ومرة راعى الاجزاء لا القيمة في زكوة واحدة وهذا خطاء بيقين
ولا فرق بين هذا القول وبين من قال الجمع الذهب مع الفضة بالقيمة واخرج منهما احدهما بمراعاة الاجزاء وكلاهما تحكم باطل
فيلزمه اذا اجتمع له ذهب وفضة يجب فيهما عنده الزكوة وكان الدينار قيمته اكثر من عشرة دراهم بان لا يخرج من الفضة
كليهما فانه يخرج ربع دينار واقل عن زكوة عشرين دينارا وهذا باطل عندهم وان اخرج دراهم عن كليهما وكان الدينار
لا يساوي الا اقل من عشرة دراهم وجب ان يخرج اكثر من عشرة دراهم عن مائتي درهم وهذا باطل باجماع فان قالوا الكم مجمع
بين الضان والماعز في الزكوة وهما نوعان مختلفان قلنا لان الزكوة فيهما جاءت باسم يجمعهما وهو لفظ الغنم وانما
جاءت الزكوة في الذهب والفضة بلفظ يجمعهما ولو لم يرد الزكوة في الضان الا باسم الضان ولا في الماعز الا باسم الماعز
لما جمعنا بينهما كما لم نجمع بين الابل والبقر ولو جاءت الزكوة في الذهب والفضة بلفظ واسم جامع بينهما لجمعنا بينهما وهم
مجمعون على ان الذهب غير الفضة وانه يجوز بيع درهم من احدهما بمائة من الآخر وان احدهما حلال للنساء والرجال
والآخر حلال للنساء حرام على الرجال وهم معترفون ان الزكوة لا تجب في اقل من مائتي درهم ولا في اقل من عشرين دينارا او ربع
في عشرة دنانير ومائة درهم وهذا نقض لاحتجاجهم هذا ومجمعون ان لا يحل الجمع بينهما في الزكوة وصح عن رسول الله صلى الله
عليه وآله ليس فيما دون خمس اواق من الورق صدقة فمن جمع بين الذهب والفضة فقد اوجب الزكوة في اقل من
وهذا خلاف مجرد لامر رسول الله صلى الله عليه وآله وشرع لم ياذن الله تعالى به وهم يصححون الخبر في اسقاط الزكوة في اقل من عشرين دينارا
ثم يوجبونها في اقل وهذا عظيم جدا وقد صح عن علي وعمر وابن عمر اسقاط الزكوة في اقل من مائتي درهم والمخالفون [illegible]
ان اخراج الذهب عن الورق والورق عن الذهب فان مالكا وابا حنيفة اجازاه ومنع منه الشافعي وابو سليمان وبه ناخذ لان رسول
الله صلى الله عليه وآله اوجب في الورق ربع العشر وفي مائتي درهم خمسة دراهم فمن اخرج غير ما امر رسول الله صلى الله عليه وآله
فقد تعدى حدود الله ومن يطع الرسول فقد اطاع الله ومن يتعد حدود الله فقد ظلم نفسه ولم يات بما امر فلم يزد وما امر به
فلا يمكنكما مجتمعة على ان ان اخرج في زكوة الذهب فقد ادى ما عليه واتى بما امر به رسول الله صلى الله عليه وآله واختلفوا
اخرج فضة عن ذهب او ذهبا عن فضة [illegible] او غير ما جاء به النص فيما عداهما فلا يجوز ان ينسب الى رسول الله صلى الله عليه وآله الحكم
بغير نص ولا اجماع وبالله تعالى التوفيق انتهى **قال** المصنف رفع الله درجته **الثالث عشر** ذهب الامامية الى اعتبار الحول في جميع
النصاب وقال ابو حنيفة يكفي وجوده في طرفيه فلو ملك اربعين شاة ساعة ثم ملكت الا واحدة ثم تمت عليها احد عشر شهرا الا
لحظة ثم ملك ما يتم النصاب يخرج زكوة الكل وقد خالف في ذلك قول النبي صلى الله عليه وآله لا زكوة في مال حتى يحول عليه الحول
لم يحل عليه الحول الا على بعضه انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان شرط وجوب الزكوة استمرار الملك جميع
الحول فلو زال في خلاله انقطع الحول واستانف ان عاد ولو بالرد بالعيب او الاقالة وغيرهما ودليله الحديث ومذهب ابي حنيفة ان المعتبر [illegible]
لانه لا بد من مدة يتحقق فيها النماء وقدرها الشرع بالحول لقوله عليه السلام لا زكوة في مال حتى يحول عليه الحول ولانه المكمن من الاستنماء
لاشتماله على الفصول المختلفة والغالب تفاوت الاسعار فيها فادير الحكم عليه هكذا في الهداية ويفهم من الدليل ان ما نسب الى ابي
حنيفة افتراء انتهى **واقول** لو سلم دلالة ما في الهداية على ما فهمه لكن صريح عبارة الوقاية ومنطوقه يدل على ان ما نسبه الى
ابي حنيفة حق وصدق حيث قال مصنف الوقاية ونقصان النصاب في اثناء الحول هدر عند ابي حنيفة وقال الشارح
اي لو كان في اول الحول عشرون دينارا ثم نقص في اثناء الحول ثم تم في آخر الحول تجب الزكوة انتهى ونعلم ان ما في الهداية مبني
على الطرق المتقدمة فيما بينهم من مذهب صاحبه ومبنى على المسامحة في كون النصاب في الحول بان اخذ [illegible] ان يكون [illegible]

فتدبر وقال المصنف رفع الله درجته الرابع عشر ذهبت الامامية الى انه لا زكوة في الحلي محرما كان او محللا وقال ابو حنيفة و
الشافعي فيه الزكوة وقد خالفا في ذلك قول النبي صلى الله عليه وآله لا زكوة في الحلي انتهى وقال الناصب خفضه الله قول مذهب
الشافعي انه لا زكوة في الحلي المباح ويجب في المحظور والمكروه ولو اتخذه سواء او لم يقصد استعماله مباحا او المحظور ولا كنز
فلا زكوة فهذا مذهب الشافعي ومن العجب انه افترى على الشافعي ثم الحكم بمخالفة الحديث الذي هو دليل الشافعي في عين تلك المسألة
وهذا داخل في وعيد قوله صلى الله عليه وآله اذا لم تستحي فاصنع ما شئت ومذهب ابي حنيفة انه تجب في الذهب والفضة وحليهما لان فيهما
الزكوة ودليله ان السبب مال نام والنماء موجود وهو لاعداد التجارة خلقة وكانه لم يصح عنده الحديث فلا مخالفة حيث لم يصح عنده
واقول تشبيه الشمس في توليدها ما اعترف به من الناصب الخائن الذي قد ثبت خيانته وتحريفه مرارا وهو من قلم الناسخ [illegible]
ان يكون بيد [illegible] في مكون المعين انه خالف في الحلي في الجملة اما ابو حنيفة فقوى الخصمين واما الشافعي ففي المحظور ومما ينبغي ذكره
في هذا المقام ان مالك قد وافق ابا حنيفة في بعض جزئيات هذه المسألة وقال الحلي ان كان لامرأة تلبسه او تكريه او كان لرجل
يعده لنسائه فلا زكوة في شيء منه وان كان لرجل يعده لنفسه سنة ففيه الزكوة ولا زكوة على رجل في حلية السيف والمنطقة و
المصحف والخاتم كذا نقل عنه ابن حزم ثم اورد عليه بان ما ذكره تقسيم غير صحيح وما علمنا ذلك التقسيم عن احد قبله ولا يعول على
صحة حجة من قرآن ولا سنة ولا اجماع ولا قول صاحب ولا قياس ولا رأي له وجه والعجب انهم احتجوا في ذلك بان الزكوة
انما سقطت عن الحلي المتخذ للنساء لانه مباح لهن وكذلك عن المنطقة والسيف وحلية المصحف والخاتم للرجال لكون هذا [illegible]
مباحا ولقد علم كل مسلم ان الدنانير والدراهم ونقار الذهب والفضة مباح اتخاذ كل ذلك للرجال والنساء فينبغي على هذا ان يسقط
الزكوة عن كل ذلك انه كانت هذه العلة صحيحة ويلزم على هذه العلة ان من اتخذ ما لا زكوة فيه مما لم يبح اتخاذه ان يكون فيه
الزكوة عقوبة له كما اسقط الزكوة عما فيه الزكوة من الذهب والفضة اذ اتخذ منه حلي مباح اتخاذه فعلى قولهم ان الديباج [illegible]
لبس الذي لا زكوة فيه من الثياب ونحوها [illegible] اسقطوا بهذه العلة [illegible] الزكوة عن الابل المتخذة للحرث و
السقي والحمل والطحن وعن البقر المتخذة للحرث وفي كل شيء وبعد ضعف هذه العلة [illegible] فلم يقل [illegible] من صح ثم
ان ما ابيح اتخاذه من الحلي تسقط عنه الزكوة [illegible] جعلتموه حجة لقولكم [illegible] اباحة اتخاذ
المنطقة المحلاة بالفضة والمصحف المحلى بالفضة للرجال دون السرج واللجام والمهاميز المحلاة بالفضة فان ادعوا في ذلك
رواية عن السلف فاصح طريق من طريق البخاري محمد بن اسمعيل في تاريخه حدثني عبد الله بن محمد المسندي عن سفين عن اسمعيل
بن محمد بن سعد بن ابي وقاص عن عمه مصعب بن سعد قال رأيت على سعد بن ابي وقاص وطلحة بن عبيد الله خواتيم ذهب وصح
[illegible] عن البراء بن عازب فاسقطوا بهذه الزكوة عن خواتيم الذهب للرجال [illegible] حلية السرج واللجام والدرع والبيضة على
المنطقة والسيف والاولاد [illegible] القياس [illegible] فسقط هذا القول بيقين واما الشافعي فانه علل ذلك بالنماء
فاسقط الزكوة عن الحلي وعن الابل والبقر والغنم غير السائمة وهذا تعليل فاسد لانه لم يأت به قرآن ولا سنة ولا اجماع ولا قول صحيح
وقد علمنا ان الثمار والخضر تنمي وهو لا يرى الزكوة فيه وكذا الابل [illegible] تنمي وهو لا يرى الزكوة فيها والحلي تنمي كراؤه وقيمته
وهو لا يرى الزكوة فيه واما ابو حنيفة فاوجب الزكوة في الحلي واسقط الزكوة عن المستعملة من الابل والبقر والغنم وهذا تناقض
واحتج له بعض مقلديه بان الذهب والفضة قبل ان يتخذ حليا كانت فيه الزكوة [illegible] قد سقطت [illegible]
[illegible] لا يسقط ما اجمعوا عليه باختلاف فقلنا هذه حجة صحيحة الا انه لازم لكم في غير السوائم [illegible]
على وجوب الزكوة فيها قبل ان [illegible] اختلفوا في سقوط الزكوة [illegible] لا يسقط ما اجمعوا عليه باختلاف
وقال هذا القائل وجدنا المعلوفة ينفق عليها ويأخذ منها ووجدنا السوائم يأخذ منها ولا ينفق عليها والحلي [illegible]
[illegible] ولا ينفق عليه فكان اشبه بالسوائم منه بالمعلوفة [illegible]
[illegible] الحديث بالاشكال انتهى كلامه وقد علمت منه ايضا ضعف ما استدل به الناصب لابي حنيفة ومما ذكره [illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

من يحج عنه والحديث فقد مر ما فيه مرارا فلنتذكر قال المصنف رفع الله درجته الخامس عشر ذهبت الامامية الى وجوب
الزكوة على المديون وقال ابو حنيفة لا يجب وقد خالف عموم القرآن قال الله تعالى خذ من اموالهم صدقة وعموم قوله عليه السلام
في خمس من الابل شاة انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان الدين لا يمنع وجوب الزكوة لانها ان تعلقت
بالعين الموجود او بالذمة فان تعلق بالعين فظاهر وان تعلق بالذمة فالذمة لا تشتغل بدين آخر مع عموم حكم الزكوة يشمل الدين
وغيره ومذهب ابي حنيفة انه من كان عليه دين يحيط بماله فلا زكوة عليه لانه مشغول بحاجته الاصلية فاشبه
كالماء المستحق بالعطش وثياب البذلة والمهنة وان كان ماله اكثر من دينه زكى الفاضل اذا بلغ نصابا لفراغه عن الحاجة
والمراد دين له مطالب من جهة العباد حتى لا يمنع دين النذر والكفارات هذا دليل ابي حنيفة ولا يخالف النص حيث ان
المستغرق ماله في الدين لا مال له فلا يدخل في عموم قوله تعالى خذ من اموالهم صدقة انتهى واقول لا نسلم ان المستغرق
ماله في الدين لا مال له بل ما اخذه من مال الغير شرعا وله التصرف فيه كسائر املاكه واخذ الوسوق المقترض الصغير قطعة
يدل انه في ملكه ثم الظاهر ان الناصب خلط ما ذكروه دليلا لنفي الزكوة عن المقترض بما ذكروه دليلا لنفي الزكوة عن المديون الذي
اخذ القرض فانه علل الاول بانه اذا خرج الدين عن مالكه الذي استقرضه غيره فهو معدوم عنده فلا يكون ماله فلا زكوة
عليه تامل وايضا المذكور في البناية قياس نفي الزكوة عن المشغول بحاجته الاصلية على الحج ويرد بان وجوب الحج دائر
المال الموجود على الفقير بكم وعدم وجوبه على الصبي بخلاف الزكوة فلما راى الناصب ضعف هذا القياس عدل الى قياسه على
الماء المستحق للعطش ونحوه ولم يتفطن من قلة الادراك انه اضعف من ذلك فان غرض المستدل ان تزيد المديون ما لا
يزيد على قدر ضرورة نفسه في الحال بخلاف الماء المستحق للعطش وبخلاف ثياب البذلة والمهنة التي لا يزيد عن قدر ضرورة ستر
العورة ودفع الحر والبرد وبالجملة عموم الآية والحديث المذكورين محقق في الدنيا والآخرة لا انه ثابت بتخصيص شيء منهما فوارد
فمن ادعى غير ذلك تخصيصا فقد قال على الله تعالى ما لم يعلم واما نحن فقد جعلنا ما نعلم لان الله تعالى لو اراد تخصيص شيء من ذلك
لبينه لنا او بينه رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم الذي هو بيان ما انزل الينا اذ لم يخبر الله تعالى ورسوله صلى الله عليه وآله بتخصيص
شيء من ذلك فنحن على يقين قاطع على عموم كل ما اقتضاه كل منهما والحمد لله تعالى قال المصنف رفع الله درجته السادس عشر
ذهبت الامامية الى انه يكره للانسان ان يملك ما تصدق به اختيارا ويصح البيع لو وقع وقال مالك لا يصح وقد خالف فيه
عموم قوله تعالى واحل الله البيع انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول قد ورد في بعض الاحاديث النهي وحمله مالك على عدم صحة
البيع كسائر البيوع المنهية ثم ما فلا يخالفه النص انتهى واقول وسلم ورود بعض الاحاديث النهي وصحته فالتحقيق عند محققي علماء
الاصول ان النهي في المعاملات سيما اذا كان النهي عن الشيء لوصفه لا يدل على الفساد فيكون الحمل على عدم صحة البيع فيما نحن فيه
قال المصنف رفع الله درجته السابع عشر ذهبت الامامية الى وجوب الخمس في كل ما يغنم بالحرب وغيره وقال الفقهاء الاربعة
في غنائم دار الحرب وخالفوا في ذلك قوله تعالى واعلموا انما غنمتم من شيء فان لله خمسه انتهى وقال الناصب خفضه الله
اقول مذهب الشافعي وجوب اخراج الخمس من مال الفيء والخراج وعشور تجارات اهل الذمة للنصوص الواردة فيه واما الاستدلال
بالآية فمن غلب الاستدلال لان الآية دليل اخراج الخمس من الغنيمة فكيف يجعل حجة على المخالف انتهى واقول حاصل تعجب الناصب
ان معنى الغنيمة عند الفقهاء الاربعة هو ما يغنم في دار الحرب بالقتال فقط ويفرقون بين الغنيمة والفيء الحاصل بلا قتال
فلا يدل الآية عندهم على الاعم والجواب ان الحق الظاهر هو التعميم لان ظاهر الآية يدل عليه كما ينبئ عنه الموصول وصلته بقوله من شيء
ويؤيده روايات اهل بيت النبوة المصرحة بذلك ويدفع ما ذهب اليه الفقهاء من الاصطلاح ان الغنيمة موضوع عندهم للفائدة
المكتسبة ... الاصل عدم النقل ظهر ان الحق بناقضته على المخالف والحمد لله تعالى قال المصنف رفع الله
درجته الثامن عشر ذهبت الامامية الى انه اذا كان العبد بين شريكين وجب عليهما فطرته بالحصص ولو كان بين اكثر من
بالشركة وكذا لو كان بين اثنين او اكثر وجبت الفطرة على الجميع وقال ابو حنيفة يسقط عن الشريك وكذا لو كان بعض عبد

المستقرض

يجب على مولاه الفقير نصيبه وقال ابو حنيفة لا فطرة هنا وقد خالف عموم الامر بالاخراج عن العبد من غير حجة انتهى وقال الناصب
خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه تجب فطرة العبد وفي المشترك تجب بالحصة اذ فطرته على المالكين فيجب عليهما ومذهب ابي حنيفة
ان العبد بين الشريكين لا فطرة على واحد منهما لقصور الولاية والمؤنة في حق كل واحد منهما وكذا العبيد والخلاف في النص لان عموم
الامر بالاخراج لا يتم على مذهبه لفقد الخروج المستقل انتهى واقول ان اراد بعدم استقلال الخروج عدم استقلال الامر بالاخراج
فبطلانه ظاهر وان اراد عدم استقلال الملك في الكتابة العبد فهذا لا يدفع شمول الامر بالاخراج له فيلزم مخالفته عموم الامر كما ذكره
المصنف ثم ان حاصل ما استدل به ابو حنيفة على ذلك كما صرح به ابن قدامة يرجع الى قياس فاسد وهو تعليل لاحد من
الشركاء عليه ولاية تامة فاشبه المكاتب واجيب عنه بانه قياس مع الفارق لانه لا يلزم السيد المكاتب مؤنته والشركاء
يلزمهم مؤنته فيلزمه زكوة الفطر بخلاف المكاتب والولاية غير معتبرة في وجوب الفطرة بدليل عبد الصبي ثم ان الولاية للجميع فيكون
فطرته عليهم وقال ابن حزم ما نعلم لمن اسقط عن العبد المشترك صدقة الفطر وعن سيديه حجة اصلا الا انهم قالوا ليس احد
من سيديه يملك عبدا ولا امة وقال بعضهم من ملك بعض الصاع لم يكن عليه اداؤه فكذلك من ملك بعض عبد او بعض كل
عبد وامة من رقيق كثير قلنا اما قولهم لا يملك عبدا ولا امة فصدقوا ولا حجة لهم فيه لان رسول الله صلى الله عليه وآله لم
يجعل فرضها على كل احد عن عبده وامته وانما قال ليس على المسلم في عبده ولا فرسه صدقة الا صدقة الفطر في الرقيق والعبد
المشترك رقيق والصدقة فيه واجبة بنص الخبر المذكور على المسلم وهذا اسم يعم النوع كله وبعضه ويقع على الواحد والجمع
وهذا النص لم يعرف في الرقبة الواجبة تنصف او رقبتين لانه لا يقع عليهما اسم رقبة والنص جاء بعتق رقبة وقال الحنفيون من
عليه نصف شاتين في الزكوة اجزأه ولو استحق عليه عتق نصف رقبتين عن رقبة واحدة لم يجزه وقال محمد بن الحسن من ملك نصف
اثنين فصاعدا فعلى سادته فيه زكوة الفطر وان كان عبدان فصاعدا بين اثنين فلا صدقة فطر على الرقيق ولا على ساداتهم
واما قولهم انه يقاس على من لم يجد الا بعض الصاع فالقياس كله باطل ثم لو كان القياس حقا لكان هذا منه عين الباطل لانه
قياس للخطأ على الخطأ بل من قدر على بعض صاع لزمه اداؤه على ما نبينه بعد هذا ان شاء الله تعالى وقد روينا من طريق
وكيع عن سفيان عن ابي الحويرث عن محمد بن عمار عن ابي هريرة قال ليس في زكوة الفطر عن مملوك [illegible] وكيع يعني في المملوك بين الرجلين
وهذا مما خالف فيه المالكيون صاحبا لا يعرف له من الصحابة رضي الله عنهم مخالف وهذا مما خالف فيه الحنفيون حكم رسول
الله صلى الله عليه وآله فانه افترض صدقة الفطر على كل حر وعبد صغير او كبير ذكر او انثى وخالفوا فيه القياس اذ قد اوجبوا الزكوة
في الغنم المشتركة واسقطوا زكوة الفطر عن الرقيق المشترك انتهى قال المصنف رفع الله درجته التاسع عشر ذهبت الامامية
الى ان الزكوة المالية والبدنية لا تسقط بموت من وجبت عليه قبل ادائها مع تمكنه وقال ابو حنيفة تسقط وقد خالف العقل و
النقل قال الله تعالى خذ من اموالهم صدقة تطهرهم وتزكيهم بها وهو عام وقال رسول الله صلى الله عليه وآله دين الله احق ان
يقضى ولانه دين وجب في ذمته فلا يسقط بالموت كالاجنبي انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي عدم
السقوط وبنى ابو حنيفة امر الديون الالهية على المسامحة فيه وعدم صحة الحديث عنده انتهى واقول بناء ذلك على المسا
محة غير مساعد وليس المسامحة في الدين وانما المسامحة على مثل هذه المسامحة الفاحشة من دين الحنفية لان الديون الالهية
لتعظيمها قد بلغ في الشدة الى الغاية لم يترك اكثارها في الدنيا ويحيل الى عذاب الآخرة وقد استدل صاحب النهاية من اكابر
الشافعية بالحديث الذي ذكره المصنف على انه مستقيم غير مستقيم كما لا يخفى قال المصنف رفع الله درجته الفصل
الرابع في الصوم وفيه مسائل الاولى ذهبت الامامية الى انه اذا خرج من بين اسنانه ما يمكنه التحرز منه وبلعه
او سبق اليه فابتلعه عامدا كان عليه القضاء والكفارة وقال ابو حنيفة لا شيء عليه وقد خالف في ذلك النص الدال على وجوب
القضاء والكفارة على الاكل وهذا منه انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه لو بقي طعام بين خلاله
ثم ابتلعه افطر وان جرى به الريق فلا فان قدر على التمييز والمج ثم لم يفعل بطل وان لم يقدر فلا واذا بطل الصوم يجب القضاء

فرق بالكسر [illegible]
[illegible] المنقبضة والبلع [illegible]

أي لا رقيق له

الناصب

بقي بالكسر [illegible]

مج [illegible]

وتجب دون الكفارة لعدم وجوبها عنده الا في الجماع ومذهب ابي حنيفة انه لو اكل ما بين اسنانه لم يفطر وان كان كثيرا يفطر وان لم
ان القليل تابع لاسنانه بمنزلة ريقه بخلاف الكثير لانه لا يبقى فيما بين الاسنان والفاصل مقدار الحمصة وما دونها
قليل وان اخرجه واخذه بيده ثم اكله ينبغي ان يفسد صومه كما روي عن محمد ان الصائم اذا ابتلع سمسمة بين اسنانه
لا يفسد ولو اكلها ابتداء يفسد ولو مضغها لا يفسد لانها تتلاشى وفي مقدار الحمصة عليه القضاء دون الكفارة عند
ابي يوسف وعند زفر الكفارة ايضا لانه طعام متغير فعلم ان الحنفية يفرقون بين القليل والكثير ويجعلون القليل في حكم
الريق ولا يسمونه طعاما فلا يكون اكلا انتهى **واقول** لا استدلال اصلا بما ذكره الناصب على مذهب ابي حنيفة سبيل فرغم
عن السبيل وبالجملة هذا كلام يغني ذكره عن تكلف ابطاله ولكن نذكر ما اورده ابن حزم على ابي حنيفة في هذا المقام تشحيذا
للاذهان قال قال الحنفيون والمالكيون من حزم وهو صائم من بين اسنانه شيئا من بقية سحوره كالحديدة ونحوها من
اللحم ونحو ذلك فبلعه ذاكرا لصومه فصومه تام وما نعلم هذا القول لاحد قبلهما واحتج بعضهم لهذا القول بانه شيء قد كان وجد
وتحلله من الاكل ما لم يوكل فكان هذا احتجاجا اسقط واوحش من القول المحتج له وما علمنا شيئا اكل فيمكن وجوده بعد الاكل الا
عذرة نعوذ بالله من البلاء وحد بعض الحنفيين المقدار الذي لا يضر تعمد اكله في الصوم من ذلك بان يكون دون مقدار الحمصة
فكان هذا التحديد طريفا جدا ثم بعد ذلك فاي الحمص هو الاملسي ام الخرام الصغير فان قالوا قسنا على الريق قلنا لم
ابن فرقتم بين قليل ذلك وكثيره بخلاف الريق ونسألهم عمن له مطحنة كبيرة مثقوبة فتخلفت من سحوره زبيبة او نحوها
فلفظها يوما آخر بلسانه او قيئا او حمصا او خبزا فان ابا حو تعمد اكل ذلك كله فحسلوا العجوبة [illegible]
ويتكلمون في الدين بالباطل وانما الحق انه ان خرجت [illegible] ما يسمى اكلا اي شيء كان فتعمده يبطل الصوم [illegible]
في الفم من تعمد ابتلاعه لا ينقض الصوم والعجب كله ممن قلد ابا حنيفة وما كان هذا ولم يقلد من ساعده من سلف الخيرين [illegible]
كما هو ابو طلحة الذي [illegible] عن شعبة وعمران القطان كلاهما عن قتادة عن انس ان ابا طلحة كان ياكل البرد وهو صائم
قال عمران في حديثه ويقول في حديثه ليس طعاما ولا شرابا وقد سمعه شعبة من قتادة وسمعه قتادة من انس [illegible]
انتهى واما ما ذكره الناصب من ان الحنفية يفرقون بين القليل والكثير ويجعلون في حكم الريق الخ فيضعف [illegible]
هذا الفرق والجعل فيكون ما ذكره مصادرة كما لا يخفى **قال** المصنف رفع الله درجته **الثالث** ذهبت الامامية الى ان [illegible]
الغليظ من الدقيق والنفض وغيرهما اذا وصل الى الحلق متعمدا اوجب عليه القضاء والكفارة وخالف الفقهاء فيه وخالفوا
النص الدال على ايجاب الكفارة بالافطار انتهى **وقال** الناصب خفضه الله تعالى اقول مذهب الشافعي ان الافطار في الصوم بحصول
عين من الظاهر الى الباطن في منفذ مفتوح عن قصد مع تذكر الصوم وفي الضبط قيود منها القصد فلو طارت ذبابة [illegible]
ووصل غبار الطريق او غربلة الدقيق الى جوفه لم يفطر ولو فتح فاه عمدا حتى دخل جوفه [illegible]
وصوم عليه لم يفطر لانه في هذه الصورة لم يتحقق القصد الى الافطار فهو حكم الناسي فلا يفطر والقضاء انما يجب على [illegible]
الاكل ولا يتحقق فلا قضاء فلا فقه انتهى **واقول** ان المصنف لم ينقل ان الفقهاء لم يحكموا بالافطار عند وصول الغبار الغليظ ونحوه الى الحلق
حتى يجيب الناصب عنه بما ذكره من ان الشافعي حكم بالافطار لها بل قال ان الخصم لم يحكموا بالقضاء والكفارة [illegible]
قالوا بلزوم القضاء فيه دون الكفارة كما يشعر كلام الناصب ههنا وصرح به اصحابه في كتبهم الشافعي من اعتبار القصد
مما يكذبه كلام صاحب الينابيع حيث قال يبطل بوصول الدواء الى المأمومة والجائفة وبالحقنة والسعوط [illegible]
والتقطير في الاذن والاحليل على الاظهر وبالاستقاء [illegible] بالاكتحال وبالفصد والحجامة ويكره [illegible]
عليهم افطر الحاجم والمحجوم منسوخ لانه عليه السلام احتجم وهو صائم في حجة الوداع [illegible] وغبار الطريق [illegible]
انتهى **قال** المصنف رفع الله درجته **الثالث** ذهبت الامامية الى ان [illegible] اذا شك في الفجر فاكل وبقي على شكه لم يلزمه القضاء
وقال [illegible] يلزمه القضاء وقد خالفوا في ذلك قوله تعالى كلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود من

اخر وهذا لم يتبين انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اتفق مذهب الشافعي انه لو ظن ان الصبح لم يطلع او ان الشمس قد غربت
فاكل وبان الغلط وجب القضاء ولو شك في الصبح قال الشيخ ابو حامد الاسفرايني وصاحب التهذيب كره الاكل والشرب
فعلى التقديرين يحرم والظاهر الكراهة لعدم التبيين وان صح ما رواه عن مالك فللاحتياط انتهى **واقول** تعليله بما ذكرت
بالنسبة لما ذكره مالك من لزوم القضاء بالاحتياط دليل على ما سبقناه من انه خفضه الله لم يعرف معنى الاحتياط اذ الاحتياط لا يقتضي الحكم
باللزوم كما لا يخفى وقد علل في هداية الحنفية وجوب القضاء بان الحق مضمون بالمثل كما في المريض والمسافر انتهى وفيه ما فيه
قال المصنف رفع الله درجته **الرابع** ذهبت الامامية الى ان الكفارة لا تسقط القضاء وقال الشافعي تسقط في احد قوليه
وقد اوجبه مع العذر المباح فكيف مع السبب الفاسد انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اتفق مذهب الشافعي انه يجب القضاء
على المجوز على المفطر متعديا وليس الكفارة عند الشافعي الا في الجماع في صوم رمضان وهذا هو المفطر المتعدي فكيف
ينسب اليه ان الكفارة تسقط القضاء ولكن لا باس عليه من الافتراء والكذب عليه انتهى **واقول** كلام ابن قدامة الحنبلي في كتاب
المغني صريح في موافقة ما نسبه المصنف الى الشافعي حيث قال وقال الشافعي من لزمته الكفارة لا قضاء عليه لان النبي صلى الله عليه
وآله لم يامر الاعرابي بالقضاء ثم اجاب عنه بان النبي صلى الله عليه وآله قال للمجامع وصم يوما مكانه رواه ابو داود باسناده
وابن ماجة والاثرم ولانه افسد يوما من رمضان فلزمه قضاؤه كما لو افسده بالاكل او افسد صومه الواجب بالجماع فلزمه
قضاؤه كغير رمضان انتهى على ان ما ذكره الناصب بقوله وليس الكفارة عند الشافعي الا في الجماع في صوم رمضان الخ لا يناقض
ما نسبه المصنف الى الشافعي من القول بسقوط القضاء لان انحصار الكفارة عنده في صورة واحدة لا ينافي قوله فيها بسقوط
القضاء في تلك الصورة كما لا يخفى **قال** المصنف رفع الله درجته **الخامس** ذهبت الامامية الى ان من اكل او شرب ناسيا لم
يفطر وقال مالك يفطر ويجب عليه القضاء وقد خالف في ذلك قوله صلى الله عليه وآله رفع عن امتي الخطاء والنسيان وما استكرهوا
عليه وقوله صلى الله عليه وآله وسلم من صام ثم نسي فاكل او شرب فليتم صومه ولا قضاء عليه انما اطعمه الله وسقاه انتهى
وقال الناصب خفضه الله اتفق مذهب الشافعي ان من اكل او شرب ناسيا لم يفطر للحديث والقياس ان يفطر وهو قول مالك
لانه وجد ما يضاد الصوم فصار كالكلام ناسيا في الصلوة ووجه الاستحسان قوله عليه السلام للذي اكل او شرب ناسيا
تم على صومك فانما اطعمك الله وسقاك فعمل مالك بالقياس وعمله لعدم صحة الحديث انتهى **واقول** كيف يعمل مالك
هنا بالقياس على الكلام ناسيا في الصلوة مع ان مذهبه المشهور في كتب اصحابه هو ان التكلم ناسيا لا يبطل الصلوة
فما ذكره الناصب غلط او مغالطة نعم قد يتمسك بذلك كما ذكره صاحب الينابيع مع [illegible] ذكره ايضا ناسيا مع
ان النية من المطلوبات والاكل من المنهيات كالكلام في الصلوة ثم قوله ووجه الاستحسان قوله عليه السلام للذي اكل [illegible]
ان نص الحديث بانفراده دليل شرعي لا من القياس والاستحسان فلا يحسن ان يجعل ذلك وجها للاستحسان [illegible]
سبقنا القول في ابطال القياس ونفي الاستحسان في تقسيم الاصول من هذا الكتاب فلا نعيده [illegible]
نبوي صحيح رفع عن امتي الخطاء والنسيان مكابرة في المشهورات والمتواترات كما لا يخفى **قال** المصنف رفع الله درجته
السادس ذهبت الامامية الى انه اذا وطئ في كل يوم من رمضان وجب عليه عن كل يوم كفارة سواء كفر عن اليوم السابق ام لا وقال ابو حنيفة
ليس عليه الا كفارة واحدة ولو جامع الشهر كله وقد خالف في ذلك العقل والنقل اما العقل فلان اليوم السابق واللاحق متساويان
في وجوب صومهما وتحريم الجماع والاحتراز عن كل المحرمات فالفرق بينهما في ايجاب الكفارة في الاول دون الثاني [illegible] ايجاب الكفارة
[illegible] او زيادة التنكيل والعقوبة بالمعاودة الى العقوبة وهتك الصوم واما النقل فعموم قوله من جامع في نهار رمضان
فعليه الكفارة انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اتفق مذهب الشافعي انه لو جامع في يومين او رمضانين فعليه كفارتان لان كل يوم
عبادة مستقلة في الصوم وما نقل من مذهب ابي حنيفة فمناطه عليه وصار الى ذلك [illegible] حيث اطلق قوله من جامع
[illegible] في احد السببين فعليه القضاء استدراكا للمسئلة الفائتة والكفارة لتكامل الجناية وهذا يدل على ان الحنفية

عندهم الصادق ففي كل يوم افطر وجامع فعليه القضاء والكفارة ثم اقل من ابي حنيفة لو ثبت انتهى **واقول** اذا اثبت العلامة من مذهبهم
على ان ما ذكره مذهب ابي حنيفة لم يكن من انهم ربما يسكتون عما هو مذهب ابي حنيفة ويذكرون المتفق بين مذهب اصحابه
والدليل على صحة ما نسبه المصنف الى ابي حنيفة كلام صاحب الينابيع حيث قال واذا افسد اياما من رمضان كفاه كفارة واحدة عند
ابي حنيفة لنا ان كل يوم عبادة ثم لا تتداخل كالحج انتهى وكذا يدل كلام ابن حزم في نقل هذه المسألة والتشنيع على ابي حنيفة ايضا
حيث قال ومن وطئ مرارا في اليوم فكفارة واحدة فقط ومن وطئ في يومين عامدا فصاعدا فعليه لكل يوم كفارة سواء
كفر قبل ان يطأ الثانية او لم يكفر وقال ابو حنيفة عليه لكل ذلك كفارة ولو افطر في كل يوم من رمضان عامدا فكفارة
واحدة فقط الا ان يكون قد كفر ثم افطر نهارا آخر فعليه كفارة اخرى وقد روي عنه انه سواء كفر ام لم يكفر ليس عليه الا كفارة
واحدة اذا كانت الايام من شهر واحد فان كان اليومان اللذان افطر فيهما من شهري رمضان اثنين فلكل يوم منهما كفارة
غير كفارة اليوم الآخر ولم يختلف قوله فيمن تعمد الفطر ايام رمضان كلها او بعضها او يوما واحدا منها في انه ليس عليه الا كفارة
واحدة فقط اذا لم يكفر في خلال ذلك ولم يختلف قوله فيمن افطر في يومين من رمضانين ان عليه كفارتين كفر بينهما او لم يكفر
واختلف قوله فيمن افطر يومين فصاعدا من رمضان وكفر في خلال ذلك فمرة قال عليه كفارة اخرى ومرة قال ليس عليه الا
التي كفر بعد وهذا مما انفرد فيه ابو حنيفة وخالف فيه جمهور العلماء وبرهان صحة قولنا امر رسول الله صلى الله عليه وآله
الذي وطئ امرأته في رمضان بالكفارة فصح ان ذلك اليوم الكفارة المأمور بها وكل يوم فلا فرق بينه وبين ذلك اليوم
الخطاب بالكفارة واقع عليه كما وقع في اليوم الاول ولا فرق انتهى ما اردنا نقله من كلامه ولنقتصر هنا زيادة نقض وابرام
على عزتها لضيق المقام **قال** المصنف رفع الله درجته **التاسع** ذهبت الامامية الى ان الاكل والشرب في نهار رمضان
من وجب عليه الصوم عامدا عالما يوجب القضاء والكفارة وقال الشافعي لا يوجب الكفارة وقد خالف في ذلك العقول
اما العقل فلان اداء الصوم مع الجماع اشق من ادائه مع الاكل والشرب والتمتع والتلذذ فكان ايجاب الكفارة بهما اولى
الكل مفطر وهاتك للصوم ومنافي له فلا فرق بينهما واما النقل فامره عليه السلام من افطر في رمضان بالعتق او الصوم
مع عدم السؤال عن التفصيل انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه تجب الكفارة على كل بالغ افسد صوم يوم
من رمضان بجماع تام اثم به للصوم فقوله افسد بجماع نادات لا كفارة على المفسد بالاكل والشرب او الاستمناء والمباشرة المفضية
الى الانزال والدليل ما روى البخاري ومسلم والنسائي والترمذي عن ابي هريرة قال جاء رجل الى النبي صلى الله عليه وآله قال
هلكت قال وما شأنك قال وقعت على امرأتي في نهار رمضان قال فاعتق رقبة قال ليس عندي قال فصم شهرين متتابعين
قال لا استطيع قال فاطعم ستين مسكينا قال لا اجد قال اجلس فجلس فاتى النبي صلى الله عليه وآله بعرق فيه تمر والعرق المكيل الضخم
قال خذها فتصدق به قال على افقر منا فضحك النبي صلى الله عليه وآله حتى بدت نواجذه وقال اطعمه عيالك وفي رواية
يجزيك ولا يجزي احدا بعدك وهذا يدل بصريحه على ورود الكفارة في افساد الصوم وهذا بخلاف القياس لا يقاس
الذنب بالتوبة فلا يقاس عليه غيره لما ثبت في الاصول ان الامر الوارد على خلاف القياس يكتفى فيه على مورد النص وما
ذكر انه مخالف العقل لان اداء الصوم مع الجماع اشق من ادائه مع الاكل والشرب فالجواب ان وروده في الجماع خلاف
القياس لان القياس ان يكتفى فيه القضاء والتوبة فهذا يرجع الى التعبد لا الى السهولة بالاداء وصعوبته والعقل ليس
حاكما لكان يحكم على تارك الصوم راسا لانه كلفة ومشقة واي نسبة للعقل في تعيين الشرائع واحكامها **واقول** فيه ما
سلف مرارا من ان قصر الاصوليين القياس باطل وعلى تقدير كونه حقا فتخصيص التشريك او التزام رعاية موافقة النص باطل ايضا كما ذكر
ابن حجر الشافعي في رسالته المسماة بخيرات الحسان ان مذهب ابي حنيفة ان ضعيف الحديث عنده اولى من القياس وقد كان هذا ابو
حنيفة مع اشتهاره بانه من اهل الرأي والقياس فكيف يليق من الشافعي ان يجعل القياس حاكما على الحديث مع اشتهار مذهبه
اهل الحديث واما ما ذكره من جواب ما الزمه المصنف من مخالفة العقل فمردود بان المصنف لم يستدل بالحسن العقلي الشارع فيه كلامه

ثم كل جامع ولو دون وقت فيجب الثوب [illegible]
مرة

ذهب بل احتج الامام الشافعي القائل بحجية القياس بالقياس ولو كان القياس صحيحا لكان هذا اصح قياس في الذنب الخفيه الادنى
المشبه الى المقيس عليه وانما سماه دليلا عقليا لان العلة فيه كما في اكثر اقسام القياس مستنبط بالعقل فلنا ان نقول ان هذا معارض بما
يكون من ارتفاع الذنب بالتوبة في حق الله تعالى لان ارتفاع الذنب قد لا يحصل بمجرد التوبة بل يتوقف على شرط كاداء ما يجب عليه
المكلف بالوجوب في كل الخروج عن حقوق الناس في الاستدلال المتجه على ما صرح به المحققون في التجريد وغيره وغيره قال
المصنف رفع الله درجته الثامن ذهبت الامامية الى انه اذا نذر صوم يوم بعينه وجب عليه ولم يجز له تقديمه وقال
ابو حنيفة يجوز وقد خالف في ذلك العقل والنقل اما العقل فلان ذمته مشغولة بما نذر فلا يخرج عن العهدة الا به واما
النقل فالنصوص الدالة على وجوب الايفاء بالنذر ولا يصدق على من قدم الصوم انه قد وفى بما نذر انتهى وقال الناصب
خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه لو نذر صوم يوم ولا يتعين صام اي يوم شاء بل يقبل الصوم ولو نذر صوم يوم معين
بل يقبل الصوم تعين وعند ابي حنيفة ان الايام التي يجوز فيها الصوم متساوية ولا غرض شرعي في تخصيص اليوم المعين فيصوم
متى شاء من الايام ولا يلزم مخالفة العقل والنقل لانه من مقتضيات الوفاء بالمنذور لبعد قربة والقربة لا تتصور في الغرض الا
انتهى واقول قد مر ان عند ابي حنيفة وامثاله ساقطة عن درجة الاعتبار وما استند به من مساواة الايام التي
يجوز فيها الصوم غير مسلم كيف والجمعة وليلتها وايام البيض ونحوها مما ثبت من الشارع النسبة الى باقي ايام الاسبوع
والشهر كما لا يخفى قال المصنف رفع الله درجته التاسع ذهبت الامامية الى انه اذا شاهد هلال شوال وجب عليه الافطار
وقال مالك واحمد لا يجوز له الافطار وقد خالفا في ذلك النصوص الدالة على تحريم صوم يوم العيد وانما يكون العيد عيدا
بالهلال وقد ثبت عنده بمشاهدته وقال عليه السلام صوموا لرؤيته وافطروا لرؤيته ومن العجب ايجاب الفطر عندهم لو ثبت عند
حاكم فاسق بشهادة مستورين يعرف هو فسقهما او تعمد صومه ويحرم افطاره ويجب صومه لو شاهده عيانا وعلم الهلال بالتواتر انتهى
وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه اذا راى الهلال بالنهار يوم الثلاثين فهو لليلة المستقبلة سواء كان قبل
الزوال وبعده فان كان في رمضان لم يلزم الامساك وان كان في شوال لم يجز الافطار للشك لو اورد في ذلك على الخصم
بانه لليلة المستقبلة فلان النهار بالنسبة الى الفطر والصوم لا يتجزى حتى يجوز في بعضه الفطر وفي بعضه الصوم وان رئي
الهلال في النهار كان النهار السابق في حكم الشهر السابق والاصل الاستصحاب والعمل بما هو مقتضى الشهر السابق من الصوم
والافطار والهلال لليلة المستقبلة هذا هو الدليل وهو صحيح بقدر ما أنه وما ذكر ان صوم العيد والنصوص الدالة على تحريم الصوم
يوم العيد فالجواب انا نسلم لا يلزم ان يكون يوم العيد لامكان ظهور الهلال في الافق بعد طلوع النهار فلا يكون كل النهار عيدا
ما يحرم الغروب فانا نمنع الحكم معه ان المقدمة عيد والنص يدل على الافطار عند رؤيته نعم من ان يكون في ذلك اليوم او في غده
رؤيته توجب تحقق العيد معه ومعنيا ذلك انتهى واقول دليله غير صحيح بقدر ما انه لان المقدمة ما خوذ فيه
بانه لو راى الهلال بالنهار يوم الثلاثين فهو لليلة المستقبلة الخ غير مسلم الا ترى انه من دليل مع ما
قد عرفته من اختلاف اهل ملته فيه فذهب ابي يوسف والثوري واحمد في رواية الى انه ان رئي قبل الزوال فهو لليلة الماضية
وان رئي بعده فهو لليلة المستقبلة ولان ما قبل الزوال اقرب الى الماضية وذهب احمد في رواية اخرى الى انه لليلة الماضية
مطلقا وانه يلزم قضاء ذلك وامساك بقيته احتياطا وتمسكا بما علم ان النهار بالنسبة الى الصوم والفطر لا يتجزى
ان النص لم يعرض المسئلة فيما اذا راى الهلال في النهار الثلاثين بعد الافطار حتى يلزم تحريمه ولو سلم ان المسئلة
النهار اذا انه لا يتجزى حقيقة فهو مسلم ولكن الاختيار بما الغرض فيه وان اراد انه لا يتجزى مطلقا فهو غير مسلم بل يتجزى
يلزم قضاء ذلك اليوم وامساك بقيته احتياطا كما مر ويتوجه على ما ذكره من الجواب ان الخصم قد فرض المسئلة فيما اذا علم
تعين الهلال هلال شوال بان راى في يوم الثلاثين قبل الزوال وان ما قبله اقرب الى الليلة الماضية فما ذكره من
انه لا يلزم ان يكون يوم العيد الخ ساقط وما فرض عليه بقوله فلا يكون كل النهار عيدا اشد سقوطا واسقط من الكل قوله

وقد اصبح مفطرا وصائما لم يتحقق في هذا ان الهلال في الافق بعد طلوع النهار
مح

النص يدل على الافطار عند رؤيته اعم من ان يكون في ذلك اليوم او في غده كيف ولو دل قوله صلى الله عليه وآله صوموا للرؤية على ما ذكره
الناصب من العموم لدل قوله تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس على نحوه من العموم وبطلانه ظاهر عرفا وشرعا قال المصنف رفع الله
درجته العاشر ذهبت الامامية الى انه اذا وطئ في نهار شهر رمضان رأى هلاله في ليلته وحده وجبت عليه الكفارة وقال
ابو حنيفة لا تجب وقد خالف في ذلك النصوص الدالة على ايجاب الكفارة بافطار رمضان وهذا رمضان عنده بالضرورة وعليه
ما لزم سائر المكلفين ولهذا في الصورة الاولى من ترجيح حكم الفاسق بشهادة فاسقين على الاحساس وقال الناصب خفضه الله
مذهب الشافعي انه لو رأى الفاسق هلال رمضان لزمه الصوم شهد او لم يشهد لانه مصادف عليه انتهاء الهلال فيجب عليه الصوم
فان جامع فعليه الكفارة لانه افطر في رمضان حقيقة لتيقنه وحكما لوجوب الصوم عليه ومذهب ابي حنيفة ان من رأى هلال
رمضان وحده صام وان لم يقبل الامام شهادته لقوله عليه السلام صوموا للرؤية وقد رأى ظاهرا وان افطر فعليه القضاء
دون الكفارة ودليله ان القاضي رد شهادته بدليل شرعي وهو تهمة الغلط فاورث شبهة وهذه الكفارة تندرئ بالشبهات
ولو افطر قبل ان يرد الامام شهادته اختلف المشايخ فيه ولو اكمل هذا الرجل ثلثين يوما لا يفطر الا مع الامام لان الوجوب
للاحتياط والاحتياط بعد ذلك في تاخير الافطار ولو افطر لا كفارة عليه اعتبارا للحقيقة التي عنده هذا مذهب ابي حنيفة ودليله
انتهى واقول الشرع والعقل بريئان من مثل هذا الدليل العليل الذي تكلفه لابي حنيفة لان الرد والتهمة انما يصير حجة في
هلال رمضان لا في حق نفسه كيف يورث شبهة والاشتباه في حق نفسه مع كونه جازما برؤية الهلال لنفسه
قال الناصب سابقا من ان ما تفرد به ابو بكر بروايته من حديث نحن معاشر الانبياء لا نورث لا يكون خبر الواحد لانه
غيره واما في حق نفسه فلانه سمعه مشافهة عن رسول الله صلى الله عليه وآله فلزم وايضا الماتن بين انهم
تندرئ بالشبهات لان الكفارة تندرئ بالشبهات واغرب من ذلك ما وقع في بعض حواشي الهداية لابن الهمام من ان
تهمة الغلط تحصل بانه تفرد بدعوى الرؤية من بين سائر الناس مع استوائهم في حاسة البصر والنظر الى المطلع
وفيه انه ان اراد استواءهم في اصل آلة البصر فمسلم ولكن لا يلزم منه الاستواء في الكيفية ايضا فتوجه المنع عليه
قال المصنف رفع الله درجته الحادي عشر ذهبت الامامية الى انه لو نذر صوم يومي العيدين لم ينعقد نذره وقال
ابو حنيفة ينعقد فان صامه اجزأه والا قضاه وقد خالف في ذلك العقل والنقل اما العقل فلان صومهما محرم بالاجماع
والمحرم لا يصح قربة الى الله تعالى ولا ينعقد النذر الا في طاعة لان المطلوب منه التقرب اليه فكيف يعقل التقرب اليه بما
يكرهه ويحرمه واما النقل فلان النبي صلى الله عليه وآله نهى عن صوم هذين اليومين انتهى وقال الناصب خفضه الله
مذهب الشافعي انه لو نذر صوم سنة معينة كهذه السنة او سنة من الآن او الغد او من شهر كذا صام بما ثبت وقت
وقع رمضان عن فرضه ويفطر العيدين والتشريق بلا قضاء لان العيدين وايام التشريق يحرم فيها الصوم ولا ينعقد
لان النذر يكون في القربات فكيف يقع في الحرام هذا مذهب الشافعي ودليله ومذهب ابي حنيفة انه اذا قال لله علي صوم يوم النحر
يصح هذا النذر ويصح عنده والدليل عليه انه نذر بصوم مشروع والنهي لغيره وهو ترك اجابة دعوة الله فيصح نذره ولكنه
احتراز عن المعصية المجاورة ثم يقضي اسقاطا للواجب وان صام فيه يخرج عن العهدة لانه اداه كما التزمه هذا مذهبه
ودليله وما ذكر انه خالف العقل والنقل فهو غير وارد عليه لانه لم يقل بعدم حرمة الصوم فيه بل هو قائل بها لكنه يقول
ولو نذر صومه يلزمه القضاء عملا بالوفاء بالنذر وورود النهي في الصوم فيه لا ينافيه لانه لم يقل بعدم حرمة الصوم
حتى لا يكون عاملا بالنهي انتهى واقول انما امر الله تعالى بالوفاء بالنذر اذا كان طاعة لا اذا كان معصية وقد صح نهي النبي صلى الله عليه
وآله عن صوم يومي العيدين واي يوم نهى عنه فصوم ذلك اليوم معصية ولم يأمر الله تعالى قط بالوفاء بنذر معصية فكيف
يقول عاقل ان هذا النذر صحيح وكيف يقال انه نذر بصوم مشروع ومن اين علم ابو حنيفة واولياؤه ان النهي عن نذر ذلك لغيره
ترك اجابة دعوة الله تعالى بالاكل والافطار اللازم للصوم لا لنفس حرمة الصوم ومع هذا الاحتمال يحتمل ان المنع من كلام

تفاوت اختلاف الناس في حدة النظر وضعفها وان اراد الاستواء في الكيفية ايضا

والبنات مثلاً إنما هو لاستلزامه ما كرهه الله تعالى من خلط النسب فيما إذا اجتمع أخوان علاتيان والجد والعم
لا يجمع منفس النكاح والوطي وهل هذا إلا هذر وتلاعب بالدين والدخول في زمرة الملحدين قال المصنف رفع
الله درجته الثاني عشر ذهبت الإمامية إلى أنه لا يجوز لفاقد الهدي صيام أيام التشريق بمنى وقال الشافعي يجوز وبه قال
مالك وقد خالفا في ذلك النص عن النبي صلى الله عليه وآله فإنه نهى رسول الله صلى الله عليه وآله عن صيام ستة أيام
يوم الفطر ويوم الأضحى وأيام التشريق واليوم الذي يشك فيه وروى أنس أن النبي صلى الله عليه وآله نهى عن صيام خمسة
أيام في السنة يوم الفطر ويوم النحر وأيام التشريق انتهى وقال الناصب خفضه الله أقول مذهب الشافعي أنه لا يجوز صوم يومي العيد
وأيام التشريق لا للمتمتع ولا لفاقد الهدي ولا لغيره للنهي الوارد عن صوم هذه الأيام فإن الكذب هذا الرجل في نقل المذهب انتهى
وأقول نسبة المصنف إلى الكذب تنادي بشناعة من جهله بمذهب إمامه فإن ما نقله المصنف عن الشافعي ههنا قول القديم كما صرح به النووي
في روضته في فصل شروط الصوم حيث قال الشرط الرابع الوقت القابل للصوم وأيام السنة كلها قابلة غير يومي العيدين وأيام التشريق
ويوم الشك فلا يصح الصوم مطلقاً وأما يوما العيد فلا يقبلانه وأما أيام التشريق فلا يقبلانه في الجديد وفي القديم يجوز
للمتمتع العادم للهدي صومها عن الثلاثة الواجبة في الحج انتهى قال المصنف رفع الله درجته الثالث عشر ذهبت الإمامية إلى
أن المجنون إذا أفاق بعد فوت شيء من أيام رمضان لم يجب عليه قضاء وقال أبو حنيفة إذا بقي من الشهر جزء واحد وأفاق
فيه وجب عليه قضاء جميع الشهر وقد خالف في ذلك العقل والنقل أما العقل فإن التكليف منوط بالعقل وهو غير ثابت في
حال الجنون فلا يتبع الوجوب للأداء وأما النقل فقوله عليه السلام رفع القلم عن ثلاث عن المجنون حتى يفيق انتهى وقال الناصب خفضه الله مذهب
الشافعي وجوب قضاء كل يوم استمر جنونه فيه لا قضاء كل الشهر لأنه لم يجب عليه الأداء لانعدام الأهلية والقضاء
عليه قضاء كالمستوعب ومذهب أبي حنيفة أنه من جن في رمضان كله لم يقضه وإن أفاق المجنون في بعضه قضى ما مضى و
دليل عليه أن السبب قد وجد وهو الشهر والأهلية بالذمة وفي الأهلية نعني يصير الشخص بها أهلاً للوجوب ولهذا يجب عليه
إلى الإمام وهو نائم بعد الجنون ألا ترى أنه يلزمه ضمان الإتلاف وصدقة الفطرة ونفقة الخادم وغير هذه الحقوق لذمة
فإذا ثبت هذا السبب والأهلية قد وجد في المستوعب مع أنه لم يلزم قضاؤه فلا بد في تخصيصه من أنه لصاحب الهداية
نفي الوجوب فائدته وهو صيرورة الصوم مطلوباً على وجه لا يحرج في أدائه بخلاف المستوعب لأنه يحرج في الأداء انتهى من هداية
أبي حنيفة لو تحكم بجنون من لم يستوعب الشهر بالنسبة إلى صوم ذلك الشهر ولا مخالفة لما روينا انتهى وأقول
الجنون فنون ومنها تكلف إصلاح كلام أبي حنيفة المشتمل على فنون من الجنون ولنعم ما قال ابن حزم من أن قول أبي حنيفة
في غاية الفساد لأنه دعوى بلا برهان ولم يتبع نصاً ولا قياساً لأنه يرى على من أفاق في شيء من رمضان من جنونه
قضاء الشهر كله وهو لا يرى على من بلغ وأسلم حينئذ وقال بعض الأذكياء المجنون بمنزلة الحائض وهذا كلام يغني ذكره عن
تكلف إبطاله وما ندري فيما يشبه المجنون الحائض انتهى وأما ما ذكره الناصب من الدليل فيتوجه عليه السؤال الذي
ذكره ولا يندفع بالجواب المذكور في الهداية لأن الفرق بين قضاء كل الشهر ولزوم الحرج في الأول دون الثاني ممنوع إذ كم
من المعنى الذي وقع فيه المجنون إلا أنه مثل يوم أو يومين وأما إذا كان أكثر الشهر كتسعة وعشرين يوماً مثلاً فلا
فرق بين الكل وهذا البعض في ذلك تكلف بل تحكم كما لا يخفى قال المصنف رفع الله درجته الرابع عشر ذهبت الإمامية
إلى أنه لا يصح الاعتكاف إلا بصوم وقال الشافعي يصح بدونه وقد خالف في ذلك قوله صلى الله عليه وآله لا اعتكاف إلا بصوم
انتهى وقال الناصب خفضه الله أقول مذهب الشافعي أن الصوم ليس شرطاً للاعتكاف فلو اعتكف ولبث في المسجد
ونوى الاعتكاف صح وإن لم يكن صائماً والدليل على صحة الاعتكاف بدون الصوم ما روى البخاري ومسلم والنسائي
والترمذي في صحاحهم عن عمر بن الخطاب أنه سأل رسول الله صلى الله عليه وآله فقال كنت نذرت في الجاهلية أن أعتكف
ليلة في المسجد الحرام فقال أوف بنذرك وهذا يدل على صحة الاعتكاف بالليل ولا يكون الصوم بالليل وما رووه من الحديث فهو

من كلام عائشة وهو موقوف ولا يعارض المتصل انتهى **وأقول** يجوز ان يكون المراد من الاعتكاف في الليل في حديث البخاري و
ان المراد اعتكافها تبعا للنهار ولانه الليلة قد يطلق مع ارادة النهار معها كما يقال اقمنا ليلتين او ثلثا ويراد الليل والنهار ووجه
تخصيص الليل بالذكر كون العبادة فيها ابعد عن الرياء واجمع للخاطر عن الوسواس والفرق الخ ولئن سلمنا ذكر من ان ما
رواه المصنف من حديث عائشة موقوف فهو دليل على عدم ثبوته فقد قال ابن قدامه رواه مسندا الى النبي صلى الله عليه وآله
وابن حزم رواه ايضا متصلا الى عائشة وروى من طريق عبد الرزاق عن سفين الثوري عن حبيب بن ابي ثابت عن عطاء
عن عائشة قال من اعتكف فعليه الصوم وكذا روى باسناده الى عطاء عن ابن عباس وابن عمر انهما قالا جميعا لا اعتكاف الا بصوم
الحديث ثم اقول يدل على اشتراط رواية البخاري اشتمالها على صحة نذر الكافر وعلى اشتراط ... الاعتكاف بالنهار وعن الفقهاء
الاحاديث مروية في جامع الاصول معنا ما ان عمر نذر في الجاهلية اعتكاف يوم في الجاهلية في المسجد الحرام والمشار اليه
حزم في معنا عن ابن عمر حيث قال روينا من طريق ابي داود نا احمد بن ابرهيم نا ابو داود الطيالسي نا عبد الله بن بديل
بن دينار عن ابن عمر قال ان عمر جعل عليه ان يعتكف في الجاهلية ليلة ويوما عند الكعبة فسأل النبي صلى الله عليه وآله
فقال النبي صلى الله عليه وآله اعتكف وصم انتهى فان في هذه الرواية قد وقع الترديد بين اليوم والليلة كما لا يخفى ثم قال
ابن حزم بعد نقله ذلك ان هذا الخبر لا يصح لان عبد الله بن بديل مجهول انتهى **واقول** الحكم بعدم صحة الخبر سقيم وتعليله
بجهالة عبد الله بن بديل تجاهل بالامر وتغافل وتعصب بالامر وانما دعاه الى ذلك كون عبد الله من خلص اصحاب مولانا امير المؤمنين
عليه السلام والذين جاهدوا معه في حرب معوية الباغي امام ابن حزم والظاهر ان المراد عبد الله بن بديل بن ورقاء
الذي ذكر في كتاب الاستيعاب وكتاب الاصابة وكتاب اسد الغابة في معرفة الصحابة في اعداد اكابر الصحابة ومن
الصحابة والتابعين عبد الله بن بديل سواه ولهذا الامر في ذهن من له اطلاع على احوال الرجال عند سماع هذا الاسم
قال صاحب الاستيعاب قد اسلم عبد الله مع ابيه بديل قبل فتح مكة وكان سيد خزاعة وهم عيبة رسول الله صلى الله عليه
وصلحا ... وقد شهد عبد الله مع النبي صلى الله عليه وآله غزاة حنين وطائف وتبوك وكان له قدر وجلالة
ثم استشهد في حرب صفين مع اخيه عبد الرحمن وكان في ذلك اليوم امير الرجالة في عسكر امير المؤمنين علي عليه السلام وكان
من اكابر اصحابه وروي عن الشعبي انه كان على عبد الله في حرب صفين درعان وسيفان يضرب اهل الشام بالسيفين ويقول
شعر لم يبق الا الصبر والتوكل ... وترك التقوى في الزميل الاول ... مشي الجمال في حياض المنهل ... والله يقضي ما يشاء ويفعل
وهكذا كان يمضي من قتل الاعداء وشق الصفوف حتى وصل الى معوية وحمل عليه وابعده عن موضعه ... اصحابه
كانوا حوله فهجموا على عبد الله بالسيف والنصال والحجارة حتى صار شهيدا ولما نظر معوية الى جثته ...
والشجاعة قال كان هذا فحل القوم ... على الاشتر والاشعث بن قيس وانه ليس في عسكر علي عليه السلام مثل هذا الرجل في
عزمه وروي عن زيد بن وهب الجهني ان عبد الله بن بديل قام يوما بصفين في اصحابه فخطب فحمد الله واثنى عليه وصلى
على النبي صلى الله عليه وآله ثم قال الا ان معوية ادعى ما ليس له ونازع الامر اهله ومن ليس مثله وحاول بالباطل ليدحض
به الحق وصال عليكم بالاعراب والاحزاب وزين لهم الضلالة وزرع في قلوبهم حب الفتنة ولبس عليهم الامر وانتم والله على
نور من ربكم وبرهان مبين فقاتلوا الطغاة الجفاة قاتلوهم يعذبهم الله بايديكم ويخزهم وينصركم عليهم ويشف صدور قوم
مؤمنين قاتلوا الفسقة الباغية الذين نازعوا الامر اهله وقد قاتلتموهم مع رسول الله صلى الله عليه وآله والله ما هم
في هذا بازكى ولا اتقى ولا ابر قوموا الى عدو الله وعدوكم يرحمكم الله انتهى **اقول** ومن يرى هذا الشيخ القوم ...
في سند حديث رواه شيخهم لعدم شيعته على عليه السلام جعلوه مجهولا ونسبوه الى الكذب ولو كان من اكابر اصحاب النبي صلى الله
عليه وآله وانما من ينسب الى النصب كعبد الله بن عمرو بن العاص وابيه وغيرهما من العصاة البغاة فهو عندهم من اوثق
الناس واصدقهم فالله المستعان من شدة تعصبهم واغراضهم ونصبهم **قال** المصنف رفع الله درجته **الخامس عشر**

ذهبت الامامية الى انه اذا اذن لزوجته او امته ونذرتا الاعتكاف فنذرتا انعقد ولم يكن له منعهما وقال ابو حنيفة له منع الامة دون الزوجة
وقال الشافعي له منعهما معا وقد خالفا في ذلك العقل والنقل اما العقل فلانه يدل على عدم التمكن من الاتيان بالواجب واما النقل فلانه
تعالى اوجب الايفاء بالنذر الصحيح وقد انعقد نذرهما بالاذن اجماعا انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه لا يجوز
لمن يصوم تطوعا بغير اذن الزوج الا باذنه ولا يجوز لها الاعتكاف الا باذنه ولو شرعت في التطوع لا يجب الاتمام فللزوج ان يرجع
عن الاذن اذا لم يكن منذورا واذا كان منذورا فليس له الرجوع فلا مخالفة للعقل والنقل انتهى واقول ان المصنف رفع الله
درجته فرض المسألة في الاعتكاف المنذور دون المندوب فلا طائل في نقل فتوى الشافعية في المندوب وما ذكره من ان الشافعي
لا يقول في المنذور بجواز الرجوع والمنع ممنوع لما ارشد اليه النظر في كتاب تتمة الابانة للمتولي الشافعي ايضا حيث
قال الفصل الرابع في الاعتكاف المنذور فرعان احدهما اذا اذن لعبده او زوجته في الاعتكاف فشرع في الاعتكاف فان كان
الاعتكاف متطوعا به او كان منذورا ولم يشترط فيه التتابع فله ان يرجع ويمنعهما من المضي في الاعتكاف ويكره له ذلك
واما اذا كان قد شرط التتابع في النذر لم يكن له اخراجهما لان الزمان قد تعين له بالشروع فيه فصار كما لو اذن لهما في حج
النذر ليس له ان يكلفهما التطوع فان اخرجهما من المعتكف فالحكم في بطلان تتابعهما كالحكم في المعتكف اذا اكره على الخروج وهو نذر
وسنذكره وقال ابو حنيفة له ان يمنع العبد من كمال الاعتكاف وليس له منع الزوجة وفرق بان المرأة ملكت بالتمليك فصير
كانها ملكها منافعها بالاذن والعبد لا يملك بالتمليك فيكون السيد بالاذن كالمعير نفسه منه وقال مالك ليس له منعهما
وشبهه بما لو اذن لهما في صلوة الجمعة وشرعا فيه لم يكن له اخراجهما منها ودليلنا ان السيد متبرع والتبرع لا يلزم
تبرعا منه وفارق الجمعة لانها بالجمعة تؤديان فرضا وههنا لا يجب انتهى ولا يخفى ان الدليل عليل من وجوه لا تخفى
مدخوله للعموم قوله تعالى لا تبطلوا اعمالكم واما قوله وههنا لا يجب فهو ظاهر البطلان لان الكلام في الاعتكاف المنذور
والاتيان بالنذر الصحيح واجب كما مر ثم ان الناصب المدبر قطع الله دابره قد ترك الدبر عن تدبر ما وقع عن ابي حنيفة فلم يتعرض
دفع ايراده كما لا يخفى قال المصنف رفع الله درجته **الحادي عشر** ذهبت الامامية الى انه اذا نذر ان يعتكف
شهر رمضان ففاته قضاه فان اخره الى رمضان اخر واعتكف فيه اجزاه وقال ابو حنيفة يجب عليه قضاؤه ولا يجوز في
رمضان الثاني وهو خلاف المعقول لتساوي الشهرين وباقي الشهور اجماعا مع ان مذهبه القياس وجوز
عمرانه واي تماثل اشد من التماثل ههنا وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه اذا نذر اعتكاف مدة
معينة كشهر مثلا وجب الوفاء به وان عين المدة المقدرة كهذا الاسبوع وهذه العشرة وعشر من الان وشهر من الان
وهذا الشهر لزم الوفاء متتابعا ولو فرق واخر عصى ويلزم القضاء ولا يجب التتابع في القضاء ومذهب ابي حنيفة ان
من اوجب على نفسه اعتكاف ايام لزمه اعتكافها بلياليها وان فات فالقضاء واما ما ذكر ان الاعتكاف في رمضان
اخر يجزيه فهذا يصح اذا نذر ان يصوم في رمضان مطلقا ولا يخصصه بهذا الرمضان فاذا خصصه بهذا الرمضان ثم جاء
رمضان الثاني لا يجزيه لانه لا يصدق على الرمضان الثاني انه هذا الرمضان فلا يصح القياس مثلا اذا نذر صوم يوم
الاثنين من ذي الحجة الحاضر فظاهر انه لا يجزى عنه صوم يوم الاثنين من ذي الحجة الاتية انتهى **واقول** مراد المصنف
من شرحه كما ينادي عليه سياق كلامه انه اذا اخر المكلف قضاء الاعتكاف الذي فاته في رمضان الى رمضان اخر يجزيه
ذلك القضاء لانه تاخير له عن وجه الاداء وبالجملة ضمير فان اخره في قوله فان اخره الى رمضان اخر راجع الى القضاء كما هو
الظاهر لا الى اصل الاعتكاف المنذور كما توهمه الناصب لان الغرض انه قد فات ولا معنى للقول بانه يجزيه
كما لا يخفى ولا يجوز في قول ابي حنيفة ولا يجوز في رمضان الثاني راجع الى القضاء ومع هذا فتشنيع المصنف على ابي حنيفة متوجه
والناصب لم يستقل معنى كلام المصنف على غاية وضوحه فاتى بما يشهد على اعوجاج فهمه وقلة تحصيله والحمد لله على السلامة
من شاكلته قال المصنف رفع الله درجته **الثاني عشر** ذهبت الامامية الى انه اذا نذر ان يعتكف في احد المساجد الاربعة

وجب عليه الاتيان والوفاء به وقال الشافعي ان كان في المسجد الحرام فكذلك والا جاز ان يعتكف حيث شاء وقد خالف المتواتر
في وجوب الوفاء بالنذر في الطاعة انتهى وقال الناصب خفضه الله اول مذهب الشافعي انه لو نذر ان يعتكف في المسجد الحرام او في
او مسجد النبي او المدينة تعين وفي القول الاول مقامها والاخير يقوم الثاني لا عكسهما ولو عين مسجدا غير الثلثة لم يتعين فعلم
انه نقل مذهب الشافعي على خلاف ما هو عليه انتهى واقول قد ذكر صاحب الينابيع المسئلة على وجه ذكره الناصب لكن قيده
بقوله على الاصح فيمكن ان يكون خلاف الاصح قولا للشافعي ويرشد اليه ما ذكره ابن قدامة الحنبلي في كتاب المغني حيث قال
الشافعي في قول بعد ذلك قال الشافعي في احد قوليه كذا وقال في الآخر لا يتعين الا المسجد الاقصى لان النبي صلى الله عليه وآله قال صلوة
في مسجدي هذا افضل من الف صلوة فيما سواه الا المسجد الحرام رواه مسلم وهذا يدل على التسوية فيما عدا هذين المسجدين لان
المسجد الاقصى لو فضلت الصلوة فيه على غيره لزم احد امرين اما خروجه من عموم الحديث واما كون فضيلته بالف مختص بالمسجد
الاقصى ثم اجاب بان لنا انه من المساجد التي تشد الرحال اليها لقوله صلى الله عليه وآله لا تشد الرحال الا الى ثلثة
المسجد الحرام والمسجد الاقصى ومسجدي هذا متفق عليه فيتعين بالتعيين في النذر كمسجد النبي صلى الله عليه وآله وما ذكروه لا
يلزم فانه اذا فضل الفاضل بالنسبة فقد فضل المفضول بها انتهى ولو سلم عدم امكان ذلك فلا تنافي في المعنى بين ما ذكره
العلم وبين ما ذكره الناصب كما لا يخفى على المتأمل وبالجملة العبادة التي نقلها الناصب لا تسلم ايضا عن شناعة مخالفة ما تواتر
من وجوب الوفاء بالنذر في الطاعة فلا [illegible] ولا يغني من جوع ثم الظاهر ان الشافعي نظر في الفتوى المذكورة الى [illegible] ان
ما لا يمكنه تأدية الافضل كما هو صريح في فتوى ابي يوسف في هذه المسئلة حيث قال وقد روي عن ابي يوسف انه ان نذر صلوة
في موضع فصلى في افضل منه اجزأه ولا يخفى انه يلزمهما ان من نذر صوم يوم فجاهد الكفار فانه يجزيه من الصوم لان الجهاد
خير مما نذره وان من نذر ان يتصدق بدرهم فتصدق بثوب انه يجزيه وهو خطأ لانه لم يف بنذره شرعا كما لا يخفى
العلم قدس سره قال المصنف رفع الله درجته الثامن عشر ذهبت الامامية الى ان المعتكف اذا ارتد بطل اعتكافه وقال
الشافعي لا يبطل وقد خالف القرآن العزيز وهو قوله تعالى لئن اشركت ليحبطن عملك انتهى وقال الناصب خفضه الله قول
مذهب الشافعي انه اذا طرأ في الاعتكاف الحيض او الجنون او السكر او الردة انقطع ولا يحسب ذلك الزمان من الاعتكاف فهذا
هو المذهب فعلم انه نقل بخلاف المذهب انتهى واقول ان اراد بقوله انقطع انه لا يبطل فهو عين ما نقله المصنف من مذهبه في
في المعنى لا خلافه وان اراد به معنى آخر فلا بد من تصويره لنتكلم عليه ولو سلم وجود معنى آخر له فنقول قد اصطلح العلماء
كما تقرر عند مقلدة مذهب من المذاهب الاربعة بقولهم هذا هو المذهب والمذهب كذا فان اراد الناصب بقوله هذا هو المذهب
لما اصطلح عليه فلا يدفع هذا مخالفة الشافعي للقرآن وان اراد انه عين ما افتى به الشافعي نفسه فهو كذب صريح لانه ذكر
في الينابيع ان الشافعي نص على ان الردة لا تبطل الاعتكاف فتدبر قال المصنف رفع الله درجته الفصل الخامس في
الحج وفيه مسائل الاول ذهبت الامامية الى ان الاسلام ليس شرطا في وجوب الحج وقال ابو حنيفة انه شرط فيه
وقد خالف عموم قوله تعالى ولله على الناس حج البيت وقوله واتموا الحج والعمرة لله انتهى وقال الناصب خفضه الله مذهب الشافعي
ان شرط وجوب الحج التكليف والاسلام فلا يصح من الكافر ولا يصح العبادة من الكافر واما الوجوب فهو فرع من الخلاف في
الكافر مكلف بالفروع اولا وقد ذكرنا في شرح علم الاصول تحقيق هذه المسئلة وعلى تقدير ان نقول بانه مكلف بالفروع يلزم
منه انه يعاقب على ترك الفروع كما يعاقب على ترك الاصول لا انه يؤمر بالفروع كالصلوة والحج وعلى تقدير انه يؤمر بالفروع لا فرق
بين الصلوة والحج واما الاستدلال فهو يدل على الكفار بالآية لتشمل الناس الكافر والمؤمن فمن غرائب الاستدلالات لان من
المعلوم ان الناس ههنا مخصوص بالمسلمين ولا يلزم ان يراد بالناس العموم كما في قوله تعالى الذين قال لهم الناس ان الناس قد
جمعوا لكم فان المراد بالناس الاول نعيم بن مسعود وبالناس الثاني اهل قريش ثم ان قوله انما المشركون نجس فلا يقربوا المسجد الحرام
بعد عامهم هذا يدل على عدم جواز حج المشركين البتة فكيف يجب عليه الا ان يكون واجبا وهذا من الغرائب في الاسلام وبحق

فرق الاجماع ومخالفة المنصوص ثم العجب من هذا تشنيعه على ابي حنيفة بمخالفة النص بقول جاهل بنص المذهب اقول كلام
المصنف في التكليف بالحج ووجوبه عليه لانه موعود والنزاع بين الامامية والشافعية مع الحنفية في ذلك مشهور وكلام المصنف صريح
بما ذكره لا خفاء فيه اصلا كما لا خفاء في الفرق بين وجوب الحج ووقوعه وقد مر ان التكليف بالحج ونحوه من الفروع لا يتوقف على
اسلام المكلف حين التكليف بالاسلام كما ان تكليف المحدث بالصلوة قبل رفع الحدث بالوضوء او الغسل وبهذا ظهر ان الفرق في
الوجوب بين الصلوة والحج وسائر الواجبات وليس في كلام المصنف ما يوهم الفرق لان تخصيص الحكم هنا بالحج لخصوصية المقام
لا يخفى ولا وجه لقوله فلم فرق بين الصلوة والحج ثم قوله لا يلزم ان يراد بالناس العموم لم لا يجوز بان الاصل في العام
بقاؤه على عمومه الى ان يقوم دليل على ارادة خلافه كما في الاية التي استدل بها القائل بتنجس المشركين والتخصيص في قوله تعالى
الناس فيها انما وقع بقرينة المقابلة والناس في الاية التي استدل بها المصنف لا يوجد فيه دليل على ارادة الخصوص منه فوجب
ابقاؤه على عمومه كما تقرر في الاصول ثم المراد من النهي عن قرب المشركين المسجد الحرام نهيهم عن قربه حين الشرك و
الاتصاف بالنجاسة فلا ضير بعد الاسلام واما الغرابة في دين الناصب الملحد وعجاج فيهم في لذة الملحدين والفهم
التابع للوهم والتخمين قال المصنف رفع الله درجته الثاني ذهبت الامامية الى ان القادر على المشي اذا وجد الزاد و
الراحلة لا يجب عليه الحج وقال مالك يجب ويكتفي في القدرة على الزاد مسألة الناس وقد خالف في ذلك القرآن العزيز
قال الله تعالى ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا وروى امير المؤمنين عليه السلام وابن عباس وابن
عمر وابن مسعود وعمرو بن شعيب عن ابيه عن جده وجابر بن عبد الله وعائشة وانس بن مالك عن النبي صلى الله عليه
وآله وسلم انه قال الاستطاعة الزاد والراحلة لما سئل عنها انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول الصحيح ما رواه
مالك وانه يجعل المسألة في حكم الزاد فكانه مستطيع بالزاد والراحلة لامكان السؤال وتحصيلهما به الا انه يجب الحج بلا زاد وراحلة
حتى يلزم مخالفة الحديث انتهى واقول قد صح ما رواه المصنف عن مالك ونقل الفاضل الناصب عن مالك اذ رواه صاحب ...
عنه ايضا فقال ومذهب ابي ومذهب مالك عليهما ان على القادر على المشي والكاسب مطلقا والقادر على السؤال انتهى ثم ان
الكلام في مخالفة جعل التجدي والسؤال عن الناس في حكم الزاد لا يخفى منافاة السؤال عن الناس من اهانة المؤمن وذلة المنهي عنه بقوله
صلى الله عليه وآله ليس للمؤمن ان يذل نفسه الى غير ذلك من الاخبار والاثار وايضا الجمع بين السفر ما نسب والسؤال عن
الناس مشقة عظيمة وضرر منفي في دين الاسلام ولو كان عادة فلا يكون استطاعة والاعتبار بعموم الاحوال دون خصوصها
كان لا يخص السفر بعم من شق عليه وبمن لا يشق عليه فتدبر قال المصنف رفع الله درجته الثالث ذهبت الامامية
الى ان الاعمى اذا وجد الزاد والراحلة لنفسه ولمن يقوده وجب عليه الحج وقال ابو حنيفة لا يجب وقد خالف قوله تعالى ولله على
الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان الاعمى اذا وجد مع الزاد
والراحلة وقوة الاستمساك قائدا يركبه وينزله ويعينه في المناسك لزمه بنفسه والقايد في حقه كالمحرم في حقها
ومذهب ابي حنيفة ان الاعمى اذا وجد من يكفيه مؤنة سفره ووجد زادا وراحلة لا يجب عليه الحج لانه عنده غير مستطيع بنفسه
وشرط الوجوب الاستطاعة بنفسه فقد ثبت انه المتنصلات الكلام في حصول الاستطاعة في حق الاعمى وعدم حصوله
وهذا الاختلاف لان المستطيع يجب عليه الحج انتهى واقول الاستطاعة قد يكون بالنفس وقد يكون بالاعوان والاتباع الا يرى
انه يصدق من لا يحسن البناء بنفسه ان يقول اني استطيع البناء واراد انه يتمكن منه بالاستنابة في الاعوان وبالجملة لا
دليل على وجوب الاستطاعة بنفسه فهو مطالب فعجز بالبيان مع تمكنه لما ذكره في العمى ينقض الوجوب على المقعد عند الحنفية
ثم قد استدل الجواز ذلك بقياسه على العماد وغيره بالتعليل لهلاك القتال ان امل قال المصنف رفع الله درجته
الرابع ذهبت الامامية الى وجوب قضاء الحج عن الميت اذا استقر عليه وترك مالا وكذا الزكوة والكفارة ... للسيد
وقال ابو حنيفة يسقط الجميع وقد خالف في ذلك المعقول والمنقول اما المعقول فان ذمته مشغولة بالحج والدين

حد العطا مراق
بقدر ما كرامتي معرب كسوة

فهو أن يكون كالكفارة والجزاء فيجب أن يقضى عنه كالدين وأما المنقول فخبر الخثعمية وهو متواتر انتهى **وقال** الناصب خفضه الله أقول
مذهب الشافعي أنه إذا تخلف المستطيع ومات قبل الحج استقر الوجوب ولزم القضاء من التركة وإن لم يوص لما مر من الأحاديث وعليها
ومذهب أبي حنيفة أن النيابة تجزي في الحج ويكون في الوصية والتبرع في الحج التبرع تجاوز كما في حديث الخثعمية فإنها لم
قال يحج عن أبيه والعتبي فهذا وارد في التبرع ولا يدل على وجوب إخراج نفقة الحج من مال الميت انتهى **وأقول**
قوله صلى الله عليه وآله وسلم في حديث الخثعمية حجي بصيغة الأمر وما ذكر فيه من سؤال الراوي عن حكم أبيها ما مات ولم يحج صريح
في الوجوب فدعوى وروده في التبرع بترويج أبي حنيفة بالكذب مع أن ههنا أحاديث أخرى صحيحة صريحة في الوجوب منها ما يجيء
في كتاب ... **قال** المصنف رفع الله درجته **الخامس** ذهبت الإمامية إلى وجوب العمرة وقال مالك وأبو حنيفة
مستحبة وقد خالفوا في ذلك القرآن والسنة قال الله تعالى وأتموا الحج والعمرة لله وقال النبي صلى الله عليه وآله الحج والعمرة فريضتان
لا يضرك بأيهما بدأت وقالت عائشة قلت يا رسول الله على النساء جهاد قال نعم جهاد لا قتال فيه الحج والعمرة والخبر فيه بيان
تشريع الحج والعمرة فثبت أنها واجبة انتهى **وقال** الناصب خفضه الله أقول مذهب الشافعي أنه كما يجب الحج تجب العمرة
الحج وجب العمرة وعند أبي حنيفة أن العمرة مستحبة ودليله قوله عليه السلام الحج فريضة والعمرة تطوع ولأنها غير مؤقتة بوقت
بل يتغير بها ما في باب الحج وهذا أمارة التنفلية فلا مخالفة للنص حيث استدل بالحديث انتهى **وأقول** ما ذكره الناصب من
الحديث وجميع ما في معناه مما نقل عن بعض ابن حزم أنه بعد ذكر جميع الأحاديث المذكورة في عدم وجوب العمرة قال الأحاديث
مكذوبة كلها أما الأحاديث جابر ففي الحجاج بن أرطاة ساقط لا يحتج به والطريق الأخرى أسقط وأوهن لأنها من طريق
... ضعيف عن العمري الصغير وهو ضعيف وأما حديث أبي صالح الحنفي وأما ما استدل به من أنها غير مؤقتة
فكلام سخيف لم يأت به قرآن ولا سنة صحيحة ولا إجماع مع أنه قياس باطل لأن الصلاة على رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم
فرض في الدهر وليست مؤقتة بوقت وأن قضاء رمضان فرض وليس مرتبا بوقت والإحرام بالحج فرض عندهم وليس عندهم مرتبا
بوقت فظهر أن ما ذهب إليه أبو حنيفة باطل وما استدل به عليه ترويج للباطل بما هو أشد منه بطلانا **قال**
المصنف رفع الله درجته **السادس** ذهبت الإمامية إلى أن التمتع أفضل من القران والإفراد وقال مالك الإفراد أفضل وقال
أبو حنيفة القران أفضل وقد خالفا قول النبي صلى الله عليه وآله لو استقبلت من أمري ما استدبرت لما سقت الهدي
ولجعلتها عمرة فتأسف على فوات العمرة فدل على الأفضلية انتهى **وقال** الناصب خفضه الله أقول مذهب الشافعي أن الإفراد أفضل
من التمتع والقران ثم التمتع أفضل من القران لأن الإفراد يتفرد كل واحد من النسكين على حدة وهذا أفضل والتمتع يأتي
بالعمرة من الميقات ويأتي بأعمالها ثم ينشئ الحج من مكة وهذا أقرب بالإفراد من القران فلهذا أفضل والقران الجمع
بين النسكين وما أتى به من الحديث لا يدل على أفضلية التمتع لأنه تأسف على فوات العمرة لا على العمرة في أشهر الحج ولأن مقصوده
من هذا الكلام نفي قول أهل الجاهلية أن العمرة في أشهر الحج من أفجر الفجور فقال صلى الله عليه وآله لو علمت أن هذا الكلام منهم
بعد ينشئهم لجعلتها عمرة رفعا لهذا القول وإبطالا له انتهى **وأقول** ما ذكره الناصب خفضه الله في وجه أفضلية الإفراد معارض
بما ذكره المصنف في كتاب التذكرة من أن التمتع يجتمع له الحج والعمرة في أشهر الحج مع كمالهما وكمال أفعالهما على وجه اليسر
والترجيح معنا لأن التمتع منصوص عليه في كتاب الله تعالى بقوله فمن تمتع بالعمرة إلى الحج دون سائر الأنساك ولما
تقدم من الحديث فإنه صلى الله عليه وآله نقلهم بعدما أمر أصحابه بالانتقال إلى المتعة عن الإفراد والقران إلى المتعة ولا يتأسف
على فوات ذلك فحقه وإنه لا يقدر على انتقاله وحله لسياقه الهدي ومن البين أنه صلى الله عليه وآله لا يأمرهم إلا بالانتقال
إلى الأفضل وأما ما ذكره الناصب في تأويل الحديث من التعسف الظاهر فمدفوع بما فصله المصنف في تحقيق هذا الحديث من
كتاب التذكرة ولنذكر ما ذكره المصنف في هذا المقام على وجه التمام ليحيط الناظر بأطراف المرام فنقول قال قدس سره في
التمتع أفضل الأنواع به قال الحسن وابن عمر وابن عباس وابن الزبير وعطاء وطاوس ومجاهد وجابر بن زيد والقاسم وسالم

ولو مرة

ثم ذكر ... من مراده

ومنهم

وهو احد قولي الشافعية واحدى الروايتين عن احمد وهو قول اصحاب الحديث لقوله تعالى ذلك لمن لم يكن اهله حاضري المسجد الحرام
وهو يدل على انه نوع تام فلا يصح لغيره ولما رواه العامة عن ابن عباس وجابر وابي موسى وعائشة ان النبي صلى الله عليه وآله امر
اصحابه لما طافوا بالبيت ان يحلوا ويجعلوها عمرة فنقلهم من الافراد والقران الى المتعة ولا ينقلهم الا الى الافضل ولم يختلف عندهم
الرواية عن النبي صلى الله عليه وآله انه لما قدم مكة امر اصحابه ان يحلوا الا من ساق هديا وثبت على احرامه وقال لو استقبلت
من امري ما استدبرت ما سقت الهدي ولجعلتها عمرة وقال جابر حججنا مع النبي صلى الله عليه وآله يوم ساق البدن معه وقد اهلوا
بالحج مفردا فقال لهم حلوا من احرامكم بطواف بالبيت وبين الصفا والمروة ثم اقيموا حلالا حتى اذا كان يوم التروية فاهلوا بالحج
واجعلوا الذي قدمتم بها متعة فقالوا كيف نجعلها متعة وقد سمينا الحج فقال افعلوا ما امرتكم به فلولا اني سقت الهدي لفعلت
مثل الذي امرتكم به وفي لفظ فقام رسول الله صلى الله عليه وآله فقال قد علمتم اني اتقاكم لله واصدقكم وابركم ولولا هديي
لحللت كما تحلون ولو استقبلت من امري ما استدبرت ما اهديت فحللنا وسمعنا واطعنا ومن طريق الخاصة ما رواه
معوية بن عمار عن الصادق عن آبائه عليهم السلام قال لما فرغ رسول الله صلى الله عليه وآله من سعيه بين الصفا والمروة
اتاه جبرئيل عليه السلام عند فراغه من السعي وهو على المروة فقال ان الله يأمرك ان تأمر الناس ان يحلوا الا من ساق الهدي فاقبل
رسول الله صلى الله عليه وآله على الناس بوجهه فقال يا ايها الناس هذا جبرئيل واشار بيده الى خلفه يأمرني عن الله
ان آمر الناس ان يحلوا الا من ساق الهدي فامرهم بما امر الله فقام اليه رجل فقال يا رسول الله نخرج الى منى ورؤسنا تقطر من النساء
وقال آخرون يأمرنا بشيء ويصنع هو غيره فقال ايها الناس لو استقبلت من امري ما استدبرت صنعت كما صنع الناس ولكني
سقت الهدي فلا يحل من ساق الهدي حتى يبلغ الهدي محله فقصر الناس واحلوا وجعلوها عمرة فقام اليه سراقة بن
مالك بن خثعم المدلجي فقال يا رسول الله هذا الذي امرتنا به لعامنا هذا ام للابد فقال لا بل للابد الى يوم القيمة وشبك بين اصابعه
وانزل الله في ذلك قرآنا فمن تمتع بالعمرة الى الحج فما استيسر من الهدي وفي الصحيح عن ابي ايوب ابرهيم بن عيسى عن الصادق
عليه السلام قال سألته اي الانواع افضل فقال المتعة وكيف يكون شيء افضل منها ورسول الله صلى الله عليه وآله يقول
لو استقبلت من امري ما استدبرت فعلت كما فعل الناس ولان التمتع منصوص عليه في كتاب الله تعالى بقوله
فمن تمتع بالعمرة الى الحج دون سائر الانساك ولان المتمتع يجتمع له الحج والعمرة في اشهر الحج مع كمالهما وكمال افعالهما على
وجه اليسر والسهولة وذهب الثوري واصحاب الرأي الى ان القران افضل لما رواه انس قال سمعت رسول الله صلى الله عليه
وآله يهل بهما جميعا يصرخ بهما صراخا يقول لبيك عمرة وحجا لبيك عمرة وحجا وقال احمد ان ساق الهدي فالقران افضل
وان لم يسقه فالتمتع افضل لان النبي صلى الله عليه وآله وسلم قرن حين ساق الهدي ومنع كل من ساق الهدي
من الحل حتى نحر هديه وذهب مالك وابو ثور الى اختيار الافراد وهو ظاهر مذهب الشافعي وروي ذلك عن عمر و
عثمان وابن عمر وجابر وعائشة ان النبي صلى الله عليه وآله افرد بالحج ومشكوك ان النبي صلى الله عليه وآله افرد
لانه قد روى ابن عمر وجابر وعائشة من طرق صحاح عندهم ان النبي صلى الله عليه وآله تمتع بالعمرة الى الحج فلما تعددوا
اختلفت فرووا مرة انه افرد ومرة انه تمتع ومع وحدة القضية لا يمكن الجمع بينهما فيجب اطراحها كلها مع ان عمر قال
اني لانهاكم عن المتعة وانها لفي كتاب الله ولقد صنعها رسول الله صلى الله عليه وآله ولان النبي صلى الله عليه وآله امر
اصحابه بالانتقال الى المتعة عن الافراد والقران ولا يأمرهم الا بالانتقال الى الافضل ويستحيل ان ينقلهم من الافضل الى الادون
وهو الذي دعى الى الخبر الدال عليه ثم اكد ذلك بتأسفه على فوات ذلك في حقه وانه لا يقدر على انتقاله بسوقه
الهدي لا يقال قد نهى عنها عمر وعثمان ومعوية لانا نقول قد انكر عليهم علماء الصحابة نهيهم عنها وخالفوهم في فعلها
والحنابلة والحق مع المنكرين عليهم دونهم لما رواه العامة ان عليا عليه السلام اختلف هو وعثمان في المتعة
بعسفان فقال علي عليه السلام ما تريد الا امر فعله رسول الله صلى الله عليه وآله انهى عنه وقال علي عليه السلام لعثمان

اهل المعتمر اذا رفع صوته بالتلبية صراخ

صراخ بالضم اوآخر صراخ

ألم يستمتع رسول الله صلى الله عليه وآله متعة قال بلى وعن ابن عمر قال تمتع رسول الله صلى الله عليه وآله في حجة الوداع بالعمرة الى الحج
وقال سعد صنعها رسول الله صلى الله عليه وآله وصنعناها معه فلا تقبل نهي عمر عنها خصوصا مع قول عمر والله اني لانهاكم عنها
وانها لفي كتاب الله وقد صنعها رسول الله صلى الله عليه وآله فهل يحل تقليد من يخالف رسول الله صلى الله عليه وآله في
ما فعله رسول الله صلى الله عليه وآله قال صاحب المغني من الحنابلة قيل لابن عباس ان فلانا ينهى عن المتعة فقال انظروا
في كتاب الله فان وجدتموها فقد كذب على الله وعلى رسوله وان لم تجدوها فقد صدق فاي الفريقين احق بالاتباع
واولى بالصواب الذين معهم كتاب الله وسنة رسوله ام الذين خالفوهما ثم قد ثبت عن النبي صلى الله عليه وآله الذي قوله
حجة على الخلق اجمعين فكيف تعارض بقول غيره فلو قال سعيد بن جبير عن ابن عباس قال تمتع النبي صلى الله عليه وآله فقال عروة
نهى ابو بكر وعمر عن المتعة فقال ابن عباس اراهم سيهلكون اقول قال النبي صلى الله عليه وآله ويقولون نهى عنها ابو بكر وعمر
قال وسئل ابن عمر عن متعة الحج فامر بها فقيل انك تخالف اباك فقال عمر لم يقل الذي يقولون فلما اكثروا عليه قال أكتاب الله
احق ان تتبعوا ام عمر انتهى وهو كاف في ايضاح المرام ان شاء الله تعالى **قال** المصنف رفع الله درجته **السابع** ذهبت
الامامية الى ان المفرد اذا دخل مكة جاز له ان يفسخ حجه ويجعله عمرة ويتمتع وقد خالف فيه الفقهاء الاربعة وقد خالفوا في
ذلك قول النبي صلى الله عليه وآله من لم يسق هديا فليحل وليجعلها عمرة ولا ينسخ قول النبي صلى الله عليه وآله بقول غيره
وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه ينعقد الاحرام معينا بان ينوي الحج او العمرة او كليهما او مطلقا بان ينوي
على نفس الاحرام والاول افضل واذا اطلق فان كان في اشهر الحج صرفه بالنية الى ما شاء من النسكين او كليهما او الى ما
غيرها انعقد عمرة وليس له الصرف الى الحج في اوانه وقول النبي صلى الله عليه وآله وسلم يحمل على الاحرام المطلق فامرهم بان
يجعلوه العمرة والتحلل منها لان المراد منه التحلل من احرام الحج في شهره فان هذا لا يجوز بعد ما كان شارعا في العمل الذي
فانه لا يجوز له الخروج عنه الا بالمضي فيه **واقول** عمدة ما تمسك به القوم في هذه المسألة ليس الا ما اشار اليه [illegible]
من منع عمر عن ذلك وما ذكره الناصب في توجيه كلامهم من تحمل الحديث الصحيح سوى ارادة الفرار عما يتوجه اليهم من شناعة
مخالفة امر النبي صلى الله عليه وآله ومتابعة نهي عمر ولهذا ترى الناصب طوى الكشح عن التعرض لذلك واكتفى بذكر تحرير
ما هو مذهب الشافعي من غير ان يذكر دليلا عليه وقد نقلنا في المسألة السابقة من كلام المصنف في التذكرة ما يدل على
فساد قولهم في هذا ايضا ولنذكر ههنا خلاصة ما ذكره ابن حزم في هذا المقام تحقيقا للمرام وتأكيدا للالزام قال
بعد ذكر الحديث الذي ذكره المصنف من الاحاديث الصحيحة الواردة في هذا الباب من طريق عائشة وجابر وانس [illegible]
الصحابة انه فقد روى امر رسول الله صلى الله عليه وآله لمن لا هدي معه بان يفسخ حجه بعمرة ويحل [illegible] جابر بن عبد الله
وعائشة ام المؤمنين وحفصة ام المؤمنين واسماء بنت ابي بكر الصديق وابو موسى الاشعري وابو سعيد الخدري وانس وابن
عباس وابن عمر وسبرة بن معبد والبراء بن عازب وسراقة بن مالك ومعقل بن يسار من الصحابة ورواه عن هؤلاء
نيف وعشرون من التابعين ورواه عن هؤلاء من لا يحصيه الا الله تعالى فلم يسع احدا الخروج عن هذا واحتج من خالف
كل من هذا الخبر الا بحجة لهم في شيء منها انهم ذكروا اخبارا روينا من طريق مالك عن ابي الاسود محمد بن عبد الرحمن بن
نوفل عن عروة عن عائشة خرجنا مع رسول الله صلى الله عليه وآله عام حجة الوداع فمنا من اهل بعمرة ومنا من اهل بحج وعمرة
ومنا من اهل بالحج واهل رسول الله صلى الله عليه وآله بالحج فاما من اهل بعمرة فحل واما من اهل بالحج او جمع بين الحج والعمرة
فلم يحلوا حتى كان يوم النحر الحديث ومنها الخبر [illegible] ثم قال واحتجوا ايضا بنهي عمر وعثمان عن ذلك
وهذا حجة عليهم لا لهم لانه لو كان نهيهما حجة فقد صح عنهما النهي عن متعة الحج وهم يخالفونهما في ذلك نا احمد بن عمر
الطلمنكي نا ابن مفرج نا ابراهيم بن احمد بن فراس نا محمد بن علي بن زيد الصائغ نا سعيد بن منصور نا هشيم و
حماد بن زيد قال هشيم نا خالد هو الحذاء وقال حماد نا ايوب السختياني ثم اتفق ايوب وخالد [illegible] عن ابي قلابة قال قال عمر
[illegible]

زاد بها او كذا امر جابر و

معبد

السختياني

وهو بعد رمي جمرة العقبة ولا مخالفة للحديث لانه لبيان الهدي وكذا الكتاب وهذا ليس دم الهدي انتهى **واقول** ما ذكره
من مبنى مذهب مالك مبنيا على غير اساس والمراد من الهدي في الآية والحديث ما تقدمه لا غير وسوقه الى مكة ويريد
وصلفه فالامر بالهدي مستلزم للامر بما تقدمه و الحديث صريح فيما ذكرناه فالظاهر ان المراد من قوله صلى الله عليه وآله
فليهد بعد قوله من كان معه هدي فليذبح الهدي ذلك فافهم والحديث مما رواه العامة عن ابن عمر وذكره ثم
قد من سوق في التذكرة ولهذا سلمه الناصب كما ترى **قال** المصنف رفع الله درجته **التاسع** ذهبت الامامية
الى ان نية التمتع شرط فيه وقال الشافعي ليست شرطا وقد خالف بذلك قول الله تعالى وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين
وقول النبي صلى الله عليه وآله وسلم انما الاعمال بالنيات وانما لكل امرئ ما نوى انتهى **وقال** الناصب خفضه الله مذهب
الشافعي ان التمتع ان يحرم بالعمرة من الميقات ويأتي باعمالها ثم ينشئ الحج من مكة ولا بد في كل احرام من النية
يلزم ان ينوي في احرام الاول الاحرام الثاني انتهى **واقول** كلام الناصب ههنا سقيم غير مستقيم جدا وغاية ما احتج
الشافعي لذلك على ما في التذكرة ان الاحرام ينعقد بالتلبية من غير نية و لا يرد ما لتى [?] والآية حجة عليه لان
في الجملة تعيين الاعمال وغيرها مطلوب للشارع فالواجب في نية الاحرام ان يقصد بقلبه الى امور اربعة ما يحرم به من حج
او عمرة متقربا به الى الله تعالى ويذكر ما يحرم له من تمتع او قران او افراد ويذكر الوجوب والندب وما يحرم له من حجة
الاسلام او غيرها والتلبية لا تدل على شيء من ذلك **قال** المصنف رفع الله درجته **العاشر** ذهبت الامامية الى ان
السبعة انما يجوز اذا رجع الى اهله او يصير بقدر مسير الناس الى اهله ومضى عليه شهر وقال ابو حنيفة [illegible] يجوز
من فعل الحج جاز له الصوم وقد خالف في ذلك قوله تعالى وسبعة اذا رجعتم انتهى **وقال** الناصب خفضه الله
مذهب الشافعي ان السبعة يصومها بعد الرجوع الى الاهل والوطن فان توطن بمكة بعد فراغه صام بها وان لم [?]
صومها في الطريق ومذهب ابي حنيفة ان السبعة يصومها اذا رجع الى اهله وان صامها بمكة بعد فراغه من الحج جاز
معناه بعد ما مضى ايام التشريق لان الصوم فيها منهي عنه وقال في الهداية وقال الشافعي لا يجوز لانه معلق بالرجوع
الا ان ينوي المقام فحينئذ يتعذر الرجوع ولنا ان معناه رجعتم من الحج اي فرغتم اذ الفراغ سبب الرجوع الى اهله
فكان الاداء بعد السبب فيجوز فظهر ان ابا حنيفة يأول معنى الرجوع فلا مخالفة للنص انتهى **واقول** تأويل النص
بمثل ما ارتكبه ابو حنيفة ههنا من التأويل العليل لا يدفع مخالفته للنص فان ذكر السبب وارادة المسبب انما
يصح اذا كان السبب مختصا به وفيما نحن فيه ليس كذلك لان الرجوع كما يجوز ان يكون سببا عن الفراغ وكمال افعال
الحج يجوز ان يكون سببا عن الحصر والصد والمرض ونحو ذلك على ان المجاز انما يجوز مع وجود القرينة الواضحة وليس
ههنا قرينة كذلك فتأمل **قال** المصنف رفع الله درجته **الحادي عشر** ذهبت الامامية الى انه لا يجوز الاحرام قبل
الميقات وقال ابو حنيفة والشافعي الافضل ان يحرم قبله وقد خالف في ذلك فعل النبي صلى الله عليه وآله فانه احرم
من الميقات ولو كان الاحرام قبله افضل لما عدل عنه وقال خذوا عني مناسككم انتهى **وقال** الناصب خفضه الله
اول مذهب الشافعي جواز الاحرام قبل الميقات وان يحرم من دويرة اهله ومذهب ابي حنيفة ان فائدة التوقيت المنع
من تأخير الاحرام عنها لانه يجوز التقديم عليها بالاتفاق فان قدم الاحرام على هذه المواقيت جاز لقوله تعالى واتموا
الحج والعمرة لله واتمامهما ان يحرم بهما من دويرة اهلك كذا قال علي وابن مسعود رضي الله عنهما والافضل التقديم
عليهما لان اتمام الحج مفسر به والمشقة فيه اكثر والتعظيم اوفر وعن ابي حنيفة انما يكون افضل اذا كان يملك نفسه
ان لا يقع في محظور واما الاستدلال بانه لو كان الاحرام قبله افضل لما عدل عنه رسول الله صلى الله عليه وآله
فالجواب انه انما كان للتشريع وبيان الجواز وتعيين المواقيت للناس انتهى **واقول** فيه ان ما ذكره من [?]
الاتفاق ممنوع لمخالفة الامامية بل المخالفة في [?] واصحاب الحديث ايضا كما نقله ابن حزم في كتاب المحلى

قال

قال واما ابو حنيفة وسفيان والحسن بن حي فاستحبوا تقديم الاحرام من الميقات واما مالك فكرهه والزمه اذا
وقع واما الشافعي فكرهه واما ابو سليمان فلم يجزه وهو قول اصحابنا واما ابو حنيفة فانه ترك القياس لانه اجاز
الاحرام بالحج في غير موضع الاحرام قبل الميقات ولم يجز صلوة من صلى وبينه وبين الامام نهر ولا فرق بين الاحرام بالحج
في غير موضع الاحرام وبين الصلوة في غير موضع الصلوة واما المالكيون فان حملوا الاثار التي رويناها على ما حملها
عليه الحنفيون فقد اغلظوا القول على اصولهم ان كرهوا ما استحبه الصحابة وان حملوها على ما حملناها عليه فكرهوا
عمرة في خلاف ما لحده رسول الله صلى الله عليه وآله وهذا اخلص منه وبالله تعالى التوفيق انتهى وثانيا ان ما
ذكره من قول علي عليه السلم وابن مسعود رضي الله عنه في تفسير الآية مدفوع بما ذكره ابن قدامة الحنبلي في كتاب المغني حيث
انكر قولهما ذلك وقال انما قالا اتمامهما ان تنشئهما من بلدك ومعناها ان تنشئ لهما سفرا من بلدك تقصد له ليس
ان تحرم بهما من اهلك قال احمد كان سفيان يفسره بهذا وكذلك فسره به احمد ولا يصح ان يفسر بنفس الاحرام لان
النبي صلى الله عليه وآله واصحابه ما احرموا بهما من بيوتهم وقد امرهم الله تعالى باتمام العمرة فلو حمل قولهم على
ذلك لكان النبي صلى الله عليه وآله واصحابه تاركين لامر الله ثم ان عمر وعليا رضي الله عنهما ما كانا يحرمان الا
من الميقات افتراهما يريان ان ذلك ليس باتمام لهما ويفعلانه هذا لا ينبغي ان يتوهمه احد ولذلك انكر عمر على عمران
احرامه من مصره واشتد عليه وكره ان يتسامع الناس مخافة ان يؤخذ به افتراه كره اتمام العمرة واشتد عليه
ان يأخذ الناس بالافضل هذا لا يجوز فتعين حمل قولهما في ذلك على ما حملناه عليه انتهى ثم قال المصنف في التذكرة
اتفق الجمهور على جواز الاحرام قبل الميقات واختلفوا في الافضل فقال مالك الافضل الاحرام من الميقات ويكره قبله وبه
قال عمر وعثمان والحسن وعطا ومالك واحمد واسحق وقال ابو حنيفة الافضل الاحرام من بلده وعن الشافعي كالمذهبين
وكان علقمة والاسود وعبد الرحمن وابو اسحق يحرمون من بيوتهم لنا ما رواه الجمهور ان النبي صلى الله عليه وآله
احرم من الميقات ولا يفعل الا الراجح وقال عليه السلام خذوا عني مناسككم فوجب اتباعه ومن طريق الخاصة قول
الصادق عليه السلم من احرم بالحج في غير اشهر الحج فلا حج له ومن احرم دون الميقات فلا احرام له ولانه احرم قبل الميقات
فكان حراما كالاحرام قبل اشهر الحج ولما فيه من التغرير بالاحرام والتعرض لفعل محظوراته وفيه مشقة على النفس
فمنع كالوصال في الصوم احتجوا بما رواه العامة عن ام سلمة زوجة النبي صلى الله عليه وآله وسلم انها سمعت النبي صلى
الله عليه وآله يقول من احرم بحجة او عمرة من المسجد الاقصى الى المسجد الحرام غفر له ما تقدم من ذنبه وما تأخر
وفي الطريق ضعف عند العامة انتهى وثالثا ان ما ذكره ثانيا في الجواب عن استدلال المصنف مردود بان احتمال ارادة
التشريع وبيان الجواز انما يعقل اذا فعل النبي صلى الله عليه وآله ذلك والموجود الاحرام قبل الميقات فلا معنى لبيان الجواز
ههنا كما لا يخفى قال المصنف رفع الله درجته الثاني عشر ذهبت الامامية الى ان الطواف من شرطه الطهارة فلو طاف
محدثا او جنبا لم يعتد به وقال ابو حنيفة ان اقام بمكة اعاد وان رجع الى اهله جبره بشاة ان كان محدثا وببدنة ان
كان جنبا وقد خالف فعل رسول الله صلى الله عليه وآله فانه توضأ لما اراد الطواف وقال خذوا عني مناسككم وقوله
عليه السلم الطواف بالبيت صلوة الا ان الله تعالى احل فيه النطق انتهى وقال الناصب خفضه الله اتفق مذهب الشافعي
ان شرط الطواف الطهارة عن الحدث والخبث فلو طاف محدثا او جنبا او على ثوبه او بدنه نجاسة غير معفو عنها
او وطأ في مطافه نجاسة بطل طوافه ولو احدث في الطواف عمدا توضأ وبنى ولا يجب الاستيناف وان طال الفصل
ويستحب والدليل عليه ما روي عن قوله صلى الله عليه وآله الطواف صلوة الا ان الله تعالى اباح فيه النطق فيكون
الطهارة من شرطه كالصلوة ومذهب ابي حنيفة انه من طاف طواف القدوم محدثا فعليه صدقة لقوله تعالى وليطوفوا
بالبيت العتيق من غير قيد الطهارة فلم يكن فرضا والاصح عنده انها واجبة لانه يجب بتركها الجابر ولان الخبر يوجب

العمل فثبت به الوجوب فيجبر بالصدقة ولو طاف طواف الزيارة محدثا فعليه شاة لانه ادخل النقص في الركن وان كان جنبا فعليه
بدنة كذا قاله رحمه الله بالورود الحديث فيهما فلا مخالفة للنص انتهى واقول ما ذكره من ان الاصح عند ابي حنيفة ان الطهارة
واجبة للطواف غير صحيح ولعله توهم هذا من عبارة الهداية حيث قال ولنا قوله تعالى وليطوفوا بالبيت العتيق من غير قيد
الطهارة فلم يكن فرضا ثم قيل هي سنة والاصح انها واجبة لانه يجب بتركها الجابر انتهى وقد وقع التصريح في شرح الهداية بان
يكون سنة قول ابن شجاع والقول بكونها واجبة هو قول ابي بكر الرازي فتامل وقال ابن قدامة الحنبلي في المغني وعن احمد ان
ليس شيء من الطهارة من الحدث والنجاسة والستارة شرايط الصحة الطواف واختلف اصحابه فقال بعضهم هو واجب
وقال بعضهم هو سنة لان الطواف ركن الحج فلم يشترط له الطهارة كالوقوف انتهى قال المصنف رفع الله درجته
الثالث عشر ذهبت الامامية الى انه لو طاف منكوسا وهو ان يجعل البيت على يمينه بطل وقال ابو حنيفة ان لم
يكن اعاد وان عاد الى اهله جبره بدم وقد خالف فعل النبي صلى الله عليه وآله فانه طاف مستقيما وقال خذوا عني
مناسككم انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان شرط الطواف ان يبدا بالحجر الاسود ويحب
محاذيه بكل البدن في المرور فلو ابتدا بغيره او حاذاه ببعض البدن والبعض مجاوز الى الباب لم يعتد بتلك الطوفة
ويشترط في الطواف ان يجعل البيت على يساره فلو جعله على يمينه ومشى الى الركن اليماني او مشى الى الباب [illegible]
او استقبل البيت واستدبر وطاف بطل لان صورة الطواف هكذا فيجب الاحتفاظ به كالاحتفاظ بصورة الصلوة
وذهب ابو حنيفة الى ان الثابت بالنص وجوب الطواف حول البيت والاختلاف بالصورة يجبر لان الاحتفاظ بالصورة
عنده واجب لا فريضة فلا مخالفة للنص انتهى واقول نعم المفهوم من نص الاية مجمل وجوب الطواف حول البيت كما ذكره
لكن نص الحديث الذي رواه المص قدس سره ان الواجب هو الطواف مستقيما وما ذهب اليه ابو حنيفة مخالف
النص فلا يصح قول الناصب فلا مخالفة للنص واما حديث الاحتفاظ بالصورة فلا صورة له بل لا معنى له فتامل
كما امرت قال المصنف رفع الله درجته الرابع عشر ذهبت الامامية الى وجوب ركعتي الطواف وقال الشافعي
انهما غير واجبتين وقد خالف قول الله تعالى واتخذوا من مقام ابرهيم مصلى والامر للوجوب وفعل النبي صلى الله
عليه وآله فانه صلاهما وقد قال خذوا مناسككم انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه يجب
ركعتا الطواف ويسن وان تب بهما التحية والدليل على انه سنة فعل النبي صلى الله عليه وآله وهو يدل على السنة لا
على الوجوب ولا يصح عنده حديث الامر به واما قوله تعالى فلا يدل على الصلوة في مقام ابرهيم واتخاذه مكان الصلوة و
بادا بالفريضة المكتوبة فلا يجب حمله على ركعتي الطواف انتهى واقول ان الاية قد تضمنت الامر بالاتخاذ الدال على
وجوب الصلوة عند المقام فتعين ان يكون المراد بها ركعتا الطواف اذ لا صلوة واجبة عنده غيرها بلا خلاف ويويده
[illegible] مولانا الصادق عليه السلام قال المصنف رفع الله درجته الخامس عشر ذهبت الامامية الى ان الامام يخطب
يوم عرفة قبل الاذان وقال ابو حنيفة بعده وقد خالف في ذلك فعل النبي صلى الله عليه وآله فان في حديث جابر رضي الله عنه انه
عليه السلام خطب الناس ثم اذن بلال انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه اذا زالت الشمس
الامام ثم الى المسجد ابرهيم وخطب خطبتين خفيفتين والاخيرة اخف فاذا فرغ جلس بقدر سورة الاخلاص ثم يقوم الى الثانية
ويأخذ المؤذن في الاذان ويخفف الخطبة بحيث يفرغ منها مع فراغ المؤذن من الاقامة وقيل مع الاذان والمقصود
ان الاذان للصلوة فهو بعد الخطبة ومذهب ابي حنيفة مثل مذهب الشافعي وما نقله رواية عن ابي يوسف ولا يفتى به
انتهى واقول ما ذكره الناصب من ان مذهب ابي حنيفة مثل مذهب الشافعي مما لا اصل له بل الظاهر من ذلك من كلام الهداية
حيث روى القولين عن ابي يوسف ثم لم ينقل عن ابي حنيفة شيئا منهما ان ابا حنيفة مخالف لهما في قول الشافعي واما ما ذكره
من ان ما نقله المص رواية عن ابي يوسف فلا يفتى به فمردود عليه ومن اين علم انه لا يفتى به مع ان صاحب العناية شرح

السابع

ثم نقل عن بعض الشارحين انه قال ان هذا اصح عندي ثم قال صاحب العناية والصحيح ما ذكرنا يعني انه يخطب قبل الاذان
رواية جابر وهذا يقتضي ان يكون الفتوى عليه سيما مع مخالفته لبعض الشارحين كما عرفت وايضا قد ذكر في كتب
الحنفية ان كل قول قال الاصحاب ابي حنيفة كان قولا لابي حنيفة ايضا فقول الناصب انه رواية عن ابي يوسف لا يجدي نفعا
ولو تنزلنا عن ذلك كله وسلمنا انه لم يكن قولا لابي حنيفة ولا مفتى به بينهم فلا ريب انه قد قال به ابو يوسف وقوله بعض الحنفية
فهو يدل على ان ما قصد في تلك المرتبة وبهذا يحصل غرض المصنف قدس سره بل نقول ان عدول الناصب الى غيره انما كان بعد تنبيه
المصنف لهم على فساده فتدبر قال المصنف رفع الله درجته السادس عشر ذهبت الامامية الى ان اهل مكة اذا صلوا
خلف الامام بعرفة لا يقصرون الا اذا بعد المسافة وقال ابو حنيفة يقصرون وان قرب المسافة مع انه ذهب الى ان التقصير
انما يجوز في اربعة برد وقد خالف النصوص الدالة على الاتمام الا مع السفر انتهى قال الناصب خفضه الله اقول المرجح
رواية التقصير لاهل مكة من ابي حنيفة فلعله لوجوب اتمام القصر خلف الامام اذا صلى قصرا او يكون هذا مخصوصا بذلك الموقف انتهى
اقول هذا كله رجم بالغيب ورمي في الظلام لاختلال الزمام واختلاط النظام ولو سلم فهو من قبيل اصلاح العطار ما افسده
الدهر لان كلتا المقدمتين اللتين حاول اصلاح كلام ابي حنيفة بالبناء عليهما مهدومتان ممنوعتان لا بد لاثباتهما من دليل
ثم لا يخفى ان الواقع في بعض نسخ الكتاب بدل ابي حنيفة مالك وهو موافق لما في التذكرة حيث قال وقال مالك والاوزاعي
لهم القصر لان لهم الجمع فكان لهم القصر كغيرهم والفرق السفر انتهى فتدبر قال المصنف رفع الله درجته السابع
عشر ذهبت الامامية الى ان بطن عرنة ليس من الموقف وقال مالك يجزيه وقد خالف قول النبي صلى الله عليه وآله
عرفة كلها موقف وارتفعوا عن وادي عرنة انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول الخلاف في تعيين عرنة وانه هل هي
عرنة منها اولا فان صح ان مالكا جعل من العرفات فالحديث عنده وما اطلق عليه العرفات انتهى واقول الخلاف في
تعيين عرنة بعد اخبار النبي صلى الله عليه وآله بان وادي عرنة ليس من موقف عرفة تخلف باطل ومجرد احتمال ان يكون
مالك بحديث اخر لا يجدي نفعا والاستناد باطلاق العرفات على وادي عرنة على تقدير ثبوته مدفوع بمخالفته للحديث
المذكور كما لا يخفى قال المصنف رفع الله درجته الثامن عشر ذهبت الامامية الى انه يجوز ان يجمع بين المغرب
والعشاء بمزدلفة باذان واحد واقامتين وقال ابو حنيفة باذان واقامة واحدة وقال مالك باذانين واقامتين وقد
خالفا فعل النبي صلى الله عليه وآله وسلم قال جابر جمع رسول الله صلى الله عليه وآله بين المغرب والعشاء الاخرة بمزدلفة
باذان واحد واقامتين لم يسبح بينهما شيئا انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان يصلي باذان واحد
واقامتين بحديث جابر ولان الوقت لكلا الصلاتين صار واحدا فيكفيهما اذان واحد والصلاتين متفرقتان فاحتاجتا الى اقامتين
ومذهب ابي حنيفة ان الامام يصلي بالناس المغرب والعشاء باذان واقامة واحدة وقال زفر باذان واقامتين اعتبارا
بالجمع بعرفة ودليل ابي حنيفة رواية جابر ان النبي صلى الله عليه وآله وسلم جمع بينهما باذان واقامة واحدة ولان العشاء
في وقته فلا تفرد بالاقامة اعلاما بخلاف العصر بعرفة لانه مقدم على وقته فافرد بها لزيادة الاعلام فظهر ان ابا حنيفة
عمل بالحديث فلا مخالفة للنص انتهى واقول يكفي فضيحة للناصب في هذا المقام انه استدل لاقامة الشافعي على وجوب اقامتين
بحديث جابر ثم استدل على ما ذهب اليه ابو حنيفة من افراد الاقامة بحديث جابر ايضا فيلزم احد الامرين اما تناقض
جابر في الروايتين او استنباط احد من الشافعي والحنفي عن حديث واحد حكمين متنافيين كما لا يخفى ومن فضائح عجز
الناصب الضالين انه ولى الدبر واعرض عن اصلاح ما نسب المصنف الى مالك قال المصنف رفع الله درجته التاسع
عشر ذهبت الامامية الى ان المبيت بالمزدلفة ركن من تركه عمدا بطل حجه خلافا للاربعة وقد خالفوا فعل النبي
صلى الله عليه وآله فانه فعله وقال خذوا عني مناسككم فما تركه باق في عهدة الامر وقوله عليه السلام من ترك المبيت بالمزدلفة
فلا حج له انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان المبيت بالمزدلفة ليس بنسك واذا كان في الحج ... وبطل

حجة وفعل رسول الله صلى الله عليه وآله لا يدل على كونه ركناً والحديث غير ثابت انتهى **وأقول** ان الخصم ابو سعيد ابي الخير وغيره
الله صلى الله عليه وآله على كون المبيت ركناً بل استدل على اصل شرعيته بفعل النبي صلى الله عليه وآله وعلى وجوبه بقوله
فعل صلى الله عليه وآله المناسك الحج بقوله خذوا عني مناسككم وعلى ركنيته بالحديث الآخر المذكور وقوله الناصب انه
غير ثابت تعنت لا يخفى على متتبع الاحاديث نعم قد استدلوا على ما ذهبوا اليه بحديث آخر وهو والله معارض بحديث
وهو قوله صلى الله عليه وآله وسلم من صلى معنا هذه الصلوة ووقف معنا حتى نفيض وقد وقف قبل ذلك بعرفات ليلاً او نهاراً فقد تم حجه وقضى تفثه
مبيت في مكان فلا يكون ركناً كالمبيت بمنى وايجاب الحج دم على من ترك المبيت بها كما ذكره الفقهاء بان الحديث حجة لنا لانه ذكر
صلوة الفجر في جمع واذا علق تمام الحج على الوقوف اشعر انتفاء عند عدمه وهو المطلوب والقياس من اصله معارض ثم انه
فيرد دليلنا سالماً على ان كلا لا يوجب حقيقة المبيت ولا يجعلها ركناً بل الوقوف الاختياري تأمل **قال** المصنف رفع الله
درجته **العشرون** ذهبت الامامية الى وجوب الرمي بالحصى وما كان من جنسه كالبرام ولا يجوز بغيره كالمدر والآجر
وقال ابو حنيفة يجوز بالطين والمدر والكحل والزرنيخ وقال اهل الظاهر يجوز بكل شيء حتى العصفور والميت وقد خالفا
فعل النبي صلى الله عليه وآله وقوله صلى الله عليه وآله فانه صلى الله عليه وآله رمى بالحصى وقال يا ايها الناس عليكم بحصى الخذف
صلى الله عليه وآله يا ايها الناس عليكم بحصى الخذف انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه يجب
يكون المرمي حجراً فلا يجزي اللؤلؤ والجص والنورة والزرنيخ والاثمدان هؤلاء لا يسمى حجراً ويجزي الرخام والبرام وسائر
اطلاق الحجر عليه ومذهب ابي حنيفة انه يجوز الرمي بكل ما كان من اجزاء الارض لان المقصود فعل الرمي وذلك يحصل بالطين
يحصل بالحجر بخلاف الرمي بالذهب والفضة فانه يسمى نثاراً لا رمياً والحاصل ان الخلاف في ان التعبد يخصص الحجر او يجوز
بالرمي مطلقاً وكلاهما ممكن فاخذ كل من المجتهدين بواحد منهما واما قوله صلى الله عليه وآله يا ايها الناس عليكم بحصى الخذف فالمراد
به بيان المرمي وليس بنفي ما سواه فلا مخالفة انتهى **وأقول** ما ذكره الناصب من ان المقصود فعل الرمي الخ دخل في الكلام لان هذا امر
تعبدي لا يستقل العقل بادراك وجه حسنه والحجة انقل شارح الهداية عن الشافعي انه قال لا يجوز الرمي الا بالحجر لتعلق الحكم
به لا لعدم كونه معقولاً انتهى وقال ابن قدامة في المغني ان النبي صلى الله عليه وآله رمى بالحصى وامر بالرمي بمثل حصى الخذف
فلا يتناول غير الحصى ويتناول جميع انواعه فلا يجوز تخصيصه بغير دليل ولا الحاق غيره به لانه موضع لا يدخل القياس فيه
انتهى فعلى ذلك الرمي بالياقوت والفيروزج ونحوهما من الجواهر فانها من اجزاء الارض حتى جاز التيمم بها عندهم ومع ذلك
لا يرضى بما لما جاء به صاحب النهاية من شارحي الهداية وهو ان الرمي بكل ما كان من اجزاء الارض جائز بشرط وجود
الاستهانة بالرمي لانه لا يشترط ما لا يدل عليه دليل وما ذكره الناصب موافقاً لما في العناية من ان الرمي بالذهب والفضة
يسمى نثاراً لا رمياً انما لا يسلم عرف واللغة نعم قد يحصل برميها النثار والايثار ايضاً وهذا لا يوجب عدم تسمية
كالا يخفى وما ذكره الناصب من ان الحاصل ان الخلاف في ذلك وان جاز عقلاً لكنه غير ممكن شرعاً للظهور ان فعل
النبي صلى الله عليه وآله برمي حصى الخذف قد صار باباً جواز الرمي بغيره وما اراد بما يأتي ذلك المحتوى من جنس الحجر
محل وتعسف ما ذكره على بطلانه تمام الحديث وهو على ما روى عن ابن عباس انه قال لي رسول الله صلى الله عليه وآله
غداة العقبة وهو على ناقته هات القط لي فلقطت له حصيات هي حصى الخذف فلما وضعتهن في يده قال بامثال
هؤلاء الحديث وتوجه مثل التأويل الذي ذكره الناصب بلفظ المثل والامثال المذكورة في الحديث مع اضافة الحصى
الى الخذف وتعينه بذلك لما لا يخفى من قولنا الغير اشرب مثل هذا الياقوت او العقيق ارادة اشتراك الفيروزج والحجر
والكحل والزرنيخ والمدر ونحوها ولا يقول بذلك الا احمق مثل الناصب **قال** المصنف رفع الله درجته **الحادي و**
العشرون ذهبت الامامية الى استحباب ان يخطب الامام يوم التروية بعد الظهر وقال ابو حنيفة لا يخطب وقد خالف
فعل النبي صلى الله عليه وآله فانه خطب فيه انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب ابي حنيفة ان النبي صلى الله عليه وآله

وهو قول الجمهور بعد ذلك مستند [illegible]
[illegible]

الرمي بالعقيق ونحوه من الجواهر

استهان به وتهاون به المحقر
مراح

بعد رمي جمرة العقبة في يوم النحر ثم نزل الى مكة للطواف لكن ذلك وقت خطب وهذه الخطبة لم يروه احد من اهل الصحة من مذهب ابي حنيفة
وثبت في الصحاح ان النبي صلى الله عليه وآله خطب يوم النحر انتهى **واقول** لا بد من بيان ما ثبت بعد عند ابي حنيفة ان النبي صلى
الله عليه وآله بعد رمي جمرة العقبة ثم نزل الى مكة حتى ينظر في صحة ما نسبه به وعدمه والدعوى المجردة غير نافعة ثم ما ذكره من ان
هذه الخطبة لم يروه احد من اهل مذهب ابي حنيفة فالظاهر منه ان من كان بعيد من الحنفية وتكلف الجواب عن ايراد المصنف
بهذا السبيل قد استعمل معه النفاق او ذهل فلم يطلع عليه ما في الهداية من قوله والحاصل ان في الحج ثلث خطب اولها
ما ذكره والثانية بعرفات يوم عرفة والثالثة بمنى في اليوم الحادي عشر من ذي الحجة تم كلام الناصب جزاه الله لا يخفى على الناظر **قال**
المصنف رفع الله درجته **الثالث والعشرون** ذهبت الامامية الى جواز الاستئجار للحج وقال ابو حنيفة لا يجوز ذلك فان فعل [؟] كانت عاطلة
ويقع الحج عن الاجير ويكون للمستاجر ثواب النفقة ويجب عليه رد ما فضل وقد خالف في ذلك المعقول والمنقول اما المعقول فلان
الحج وجب عليه فلا يسقط بالموت كالدين وغيره واما المنقول فما روى ابن عباس ان النبي صلى الله عليه وآله رأى رجلا يقول لبيك
عن شبرمة فقال ويحك من شبرمة قال اخ لي او صديق فقال النبي صلى الله عليه وآله حج عن نفسك ثم حج عن شبرمة وسألت امرأة
من خثعم رسول الله صلى الله عليه وآله ان فريضة الله في الحج ادركت ابي شيخا كبيرا لا يستطيع ان يستمسك على الراحلة فهل ترى ان
احج عنه فقال النبي صلى الله عليه وآله نعم فقالت يا رسول الله هل ينفعه ذلك فقال نعم اما لو كان على ابيك دين فقضيته نفعه
نفعه فجاز فيها النيابة فبطل منع ابي حنيفة وحكم بانه ينفعه وعنده منفعته ثواب النفقة وشبهه بالدين انتهى وقال الناصب
خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان المستطيع بالمال اذا لم يستطع بالنفس لكبر او مرض او غيرهما يلزمه الاستئجار
سواء كان حجة الاسلام او القضاء او النذر للاحاديث الواردة في هذا الباب وفي مذهب ابي حنيفة ان الحج عبادة مركبة من البدنية
والمالية والنيابة تجري فيه عند العجز قال في الهداية ظاهر المذهب ان الحج يقع عن المحجوج عنه وبذلك تشهد الاخبار الواردة في
باب الحديث الخثعمية وهذا يدل على انه يجوز وقوع الحج عن المحجوج عنه والنفع لا يفيد الا هذا فلا عبرة بنقل هذا الرجل انتهى **واقول** ما ذكره
الناصب من مذهب ابي حنيفة من ان الحج عبادة مركبة الى آخر كلام الهداية ولا دلالة لذلك على انه مذهب ابي حنيفة لانه كثيرا ما يذكر في
المذهبهم ويسكت عن ذكر مذهب ابي حنيفة ولو سلم فقد روى في الهداية نقلا عن محمد بن الحسن عدم اشتراط ابي حنيفة فهذا حكم
محمد فيوجه الاعتراض على خصوص محمد وهذا يكفي في المقصود كما لا يخفى **قال** المصنف رفع الله درجته **الثالث والعشرون**
ذهبت الامامية الى تحريم لحم الصيد على المحرم مطلقا وقال الشافعي اذا لم يكن فيه له من مشاركة او دلالة او اعطاء سلاح او فعل
الصيد لاجله فحلال وقال ابو حنيفة يحرم ما صاده او ما له اثر لا يستغنى عنه دون غيره وكذا ما يستغنى عنه اما الصيد لاجله
فحلال فقد خالف في ذلك قوله تعالى وحرم عليكم صيد البر ما دمتم حرما واجمع المفسرون على ارادة الصيد انتهى **وقال** الناصب
خفضه الله اقول مذهب الشافعي تحريم الصيد على المحرم واذا اصطاد الحلال لاجله ولا دلالة من المحرم فيه حل ولا جزاء والدليل عليه
ما روى البخاري ومسلم في صحيحيهما عن ابي قتادة انه خرج مع النبي صلى الله عليه وآله فتخلف مع بعض اصحابه وهم محرمون وهو غير محرم
فرأوا حمارا وحشيا قبل ان يراه فلما رأوه تركوه حتى رآه ابو قتادة فركب فرسا له فسألهم ان يناولوه سوطه فابوا فتناوله
فحمل فعقره ثم اكل واكلوا فندموا فلما ادركوا رسول الله صلى الله عليه وآله سألوه فقال هل معكم منه شيء قالوا معنا رجله فاخذها
النبي صلى الله عليه وآله فاكلها وفي رواية فلما اتوا رسول الله صلى الله عليه وآله قال هل منكم احد امره ان يحمل عليها او اشار
اليها قالوا لا قال فكلوا ما بقي من لحمها وعن جابر ان رسول الله صلى الله عليه وآله قال لحم الصيد لكم في الاحرام حلال ما لم تصيدوه او
يصد لكم فهذا دليل الشافعي وابي حنيفة لان الدلالة لا يستغنى عنها فحكم بعدم الدلالة واما نص الكتاب فهو دليل على تحريم عمل الصيد
او الصيد اذا لم يصد وقد بين السنة معنى الكتاب انتهى **واقول** الاحاديث في هذا الباب متعارضة فقال ابن حزم روى
عن ابن عباس عن الصعب بن جثامة الليثي انه اهدى الى رسول الله صلى الله عليه وآله حمار وحش فرده عليه وقال انا
لا نأكل الصيد وقال ابن حزم وروى هذا الحديث ايضا بلفظ انه اهدى الى رسول الله صلى الله عليه وآله حمار وحش فرده عليه

عن محمد ان الحج يقع عن الحاج وللآمر ثواب
النفقة بعين ما نقله العلامة عن ابي حنيفة مع

لولا انا محرمون لقبلناه منك ثم قال ابن حزم ورويناه اللفظ الاول من طريق حماد بن زيد عن صالح بن كيسان عن عبيد الله بن عبد الله

بن عتبة عن ابن عباس عن الصعب بن جثامة واللفظ الثاني من طريق الاعمش عن حبيب بن ابي ثابت عن سعيد بن جبير عن ابن

عباس اهدى الصعب بن جثامة ومن طريق مسلم حدثني زهير بن حرب نا يحيى بن سعيد القطان عن ابن جريج عن الحسن بن

مسلم عن طاوس عن ابن عباس ان زيد بن ارقم اخبر ان رسول الله صلى الله عليه وآله اهدي له لحم صيد فرده وقال انا

حرم وهذا خبر ابن دريناه من طرق كلها صحاح وهذا قول روي عن علي ومعاذ وابن عمر وبه يقول ابو بكر بن داود من

كلامه والرجحان معنا لان هذه الاحاديث موافقة لظاهر قول الكتاب بخلاف الاحاديث التي ذكرها الناصب لان ظاهر الصيد في قوله

تعالى وحرم عليكم صيد البر ان يكون اسما بمعنى الصيد اي الحيوان الممتنع بالاصالة كما في قوله تعالى لا تقتلوا الصيد وانتم حرم

وان كان قد يجيء صيد بمعنى الاصطياد كما فسر به قوله تعالى احل لكم صيد البحر وطعامه مع انه يحتمل الحمل هنا على الصيد

اي ما يصاد منه اما ان يراد به ما يكون اصطياده لا لاجل الاكل كالصدف لاجل اللؤلؤ وبعض الحيتان لاجل العظم والاسنان

بطعامه وطعام الصيد ما يؤكل كله من ذلك الصيد واما ان يحمل الصيد على ما ذكرنا اتفاقا والطعام على المعنى المصدري

الموضح بما يؤكل كله من البحر وما بينه الشارع من جنس ما يصاد وهو نوع من السمك لعوده الفلس سوا بقي على كسرته

لم تبق كالكنعت وغيره مما لا فلس له كالجري والمارماهي والزمار ونحوها قال المصنف رفع الله درجته الرابع والعشرون

ذهبت الامامية الى ان المحرم اذا قتل صيدا مملوكا لغيره لزمه الجزاء لله تعالى والقيمة لمالكه وقال مالك لا يجب الجزاء بقتل المملوك

وقد خالف في ذلك قوله تعالى ومن قتله منكم متعمدا فجزاء مثل ما قتل من النعم انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول عموم الصيد

الممتنع المتوحش في اصل الخلقة والصيد المملوك جعله مالك في حكم غير الصيد لزوال توحشه بالمملوكية فليس حكم الصيد

والمذاهب يحكم بالجزاء ولا مخالفة للنص انتهى اقول من غاية تعنفه ان الناصب جعل مما اشتمل عليه ذكره في تعريف الصيد توحشه

ثم بنى دليله على سلب حكم الصيد عنه بزوال التوحش عنه بالعرض وحمل هذا الاشتمال ان يقال الجزء هو السكر المانع بالاصالة ولا

ان الجامد منه بتاثير البرد او بغيره من الحيل لا يصدق عليه الخمر لزوال الميعان الاصلي عنه بالجمود العارضي والحاصل ان

التوحش في اصل الخلقة يصدق على هذا المفهوم ولو بعد مضي الف سنة استمر عليه فهما زوال الوحشة بالعرض وملم وبعد ضرس

لا يرجح ان يقال انه ليس بصيد بل في حكمه كما لا يخفى وايضا يظهر من كلامه ان التوحش يزول بمجرد المملوكية وفيه ما فيه ولو سلم

ان زوال التوحش هو علة الخروج عن صدق الصيد عليه وهذا المعنى حاصل في الصيد الذي دخل عند ما صار مملوكا مرة

الشافعي لصيد وفيه ما فيه قال المصنف رفع الله درجته الخامس والعشرون ذهبت الامامية الى انه لا يجوز للمحرم ان يتحلل الا بالهدي

وقال مالك لا هدي عليه وقد خالف قول الله تعالى فان احصرتم فما استيسر من الهدي وقول النبي صلى الله عليه وآله وقد رواه جابر

احصرنا مع رسول الله صلى الله عليه وآله بالحديبية فنحرنا البدنة عن سبعة والبقرة عن سبعة انتهى وقال الناصب خفضه الله

اقول مذهب الشافعي انه ان شرط التحلل بالهدي لزمه وان شرط بلا هدي او اطلق فلا دليله ما روى البخاري ومسلم

والترمذي عن عبد الله بن عمر اليس حسبكم سنة رسول الله صلى الله عليه وآله ان حبس احدكم عن الحج طاف بالبيت وبالصفا

والمروة ثم حل من كل شيء حتى يحج عاما قابلا فالهدي فيصوم ان لم يجد هديا وهذا يدل على جواز التحلل بدون الهدي

اذا شرط الرسول والتصريح يدل على جواز الهدي لا على وجوبه لانه يدل على الاستيسار وفعل النبي صلى الله عليه وآله وسلم

على الندب لا على الوجوب انتهى واقول من غاية تسعة سيرات جملة الناصب وعناده انه حرج على الامامية تحرجه معه

من العدول الى الجواز واستدل عليه برواية انكر الفقها من جملة مرجحاته كذلك ليبادر الى الرضا الله بالاسلام وكلام

جواز التقية للشافعي والرواية المذكورة مصراع ولن يصلح العطار ما افسد الدهر فقد قال ابن قدامة الحنبلي في

عمدة الاحصار الهدي في قول اكثر اهل العلم وحكي عن مالك ليس عليه هدي لانه تحلل ابيح له من غير تفريط اشبه من

وليس بصحيح لان الله تعالى قال فان احصرتم فما استيسر من الهدي قال الشافعي لا خلاف بين اهل التفسير في ان هذه الآية نزلت

تشبيها لقتله ... مشتهر ... مالم يقع وقد ... [illegible]

احصار بازداشتن کسی را از کاری ... آنچه ... میسر شد ... از هدی [illegible]

حصر الحديبية ولانه يجب المحلل فيما نحن فيه ان يتم نسكه فكذا عليه الهدي كالذي فاته الحج وبعد فمن [illegible] وقال ابن حزم ان قول ابي
حنيفة ومالك والشافعي في الاحصار بالعدو قول منهم [illegible] وبالقياس الباطل المذكور على احد من الصحابة رضي الله عنهم
يجب الرجوع عند التنازع الى ما افترض الله علينا الرجوع اليه اذ يقول عز وجل فان تنازعتم في شيء فردوه الى الله والرسول ان كنتم
تؤمنون بالله واليوم الآخر فوجدنا حكم الاحصار يرجع الى قول الله تعالى فان احصرتم فما استيسر من الهدي فكان ذلك عاما
في ايجاب الهدي على كل من احصر بأي وجه احصر والى فعل رسول الله صلى الله عليه وآله اذ صد المشركون عن البيت
فنحر هو واصحابه وحلقوا بالحديبية والظاهر عليه السلام من حج اذ يقول اللهم محلي حيث حبستني الحديث انتهى والمالكية
الى حيث صوابه ان ينبا النصح لك على الاستبصار بدلالة على جواز الهدي لا على وجوبه فهو يدل على معنى ما استيسر من الهدي
بعد قوله عليه سوق الهدي من بدنة او بقرة او شاة واذا اقترن بالامر دل على وجوبه ولعل الشيخ نعم ان الشرع الحكيم لا يصار الى
غير متعلقا للوجوب فيحب ان يكون جائزا او فيه ما فيه قال المصنف رفع الله درجته **السادس عشر** ذهبت الامامية
الى ان المحصور بالعدو يجوز ان يذبح هديه مكانه ويستحب بعثه الى مكة ومنى وقال ابو حنيفة لا يجوز نحره الا في الحرم فيبعثه ويقعد
حتى يبلغ محله ويحلق وقد خالف في ذلك فعل النبي صلى الله عليه وآله حيث صده المشركون بالحديبية فنحر وحلق
بالحديبية من الحل انتهى وقال الناصب خفضه الله تعالى مذهب الشافعي عدم وجوب البعث الى الحرم لان النبي صلى الله عليه وآله
نحر هديه بالحديبية ولان شرع التحلل لتعجيل التخفيف والتوقيت يبطل التخفيف ومذهب ابي حنيفة انه يجب ان يبعث الى الحرم والمراد من بعثه الى
الحرم والمراد من بعث الهدي الى الحرم الذي بعث الشارع تعيينه بلا شك لان ذلك قد يتعذر بل لما بعث بالنية فحق غير ان انه يجب
منه ودليل وجوب البعث الى الحرم عنده ان دم الاحصار قربة والاراقة لم يعرف قربة الا في زمان او مكان على ما عرف ولا يقع قربة
فلا يقع به التحلل واليه الاشارة بقوله تعالى ولا تحلقوا رؤوسكم حتى يبلغ الهدي محله فان الهدي اسم لما يهدى الى الحرم ونحر
النبي صلى الله عليه وآله وسلم في طرف الحديبية وهو ليس من الحرم معارض بما روى مسلم عن ابن عباس ان رسول الله صلى الله
عليه وآله وسلم امر اصحابه ان يبدلوا الهدي الذي نحروا عام الحديبية في عمرة القضاء فلا اتفاقه لفعل النبي صلى الله عليه وآله
وسلم انتهى **وأقول** يتوجه عليه اولا ان ما اوله الشيخ ابي حنيفة بان المراد من بعث الهدي ليس بعث الشاة بعينها بل ما لا يبعث
من غرائب التأويلات التي لم يكن للعاجز المسكين الظالم المرحوم ولا يوجد في شيء من كتب الحنفية وثانيا ان ما ذكره من تفسير محل الهدي
بالحرم لا يقتضي ان يكون محله مخصوصا بالحرم بل يكون اعم منه ومن موضع الحصر كما دل عليه فعل النبي صلى الله عليه وآله في الحديبية قال
ابن حزم ليس في الآية تخصيص ذلك بالحصر وحده بل هو حكم كل من ساق هديا في حج او عمرة والحاج القارن اذ كان يوم النحر فقد بلغ
الهدي محله من الزمان والمكان بمكة قبل ان يحلق راسه والمحصر اذا احصر فقد بلغ هديه محله فله ان يحلق راسه لكن مع
ذلك لا هدي حتى ولم يقل الله عز وجل قط ان المحصر لا يحل حتى يبلغ هديه مكة بل هو الكذب على الله تعالى ممن نسبه اليه عز وجل انتهى
وثالثا ان ما ذكره من ان دم الاحصار قربة لم يتحقق الا في الحرم فذلك لان اصل سوقه انما كان قربة الى الله تعالى وبذلك الحصر
قد منع مانع عن سوقه الى الحرم يتقرب به صاحبه الى الله تعالى ويحلل اليه تعالى اذ هو في اثناء السبيل قال تعالى ومن يخرج من بيته مهاجرا
الى الله ورسوله ثم يدركه الموت فقد وقع اجره على الله وكان الله غفورا رحيما وقد علم من فعل رسول الله صلى الله
عليه وآله ان مكان الاحصار وزمانه مستقربا الى الله تعالى عند الاحصار هو مكان الاحصار وزمانه ورابعا ان ما ذكره
من ان فعل رسول الله صلى الله عليه وآله معارض بما روى مسلم مردود بان ذلك دراية وهذا على تقدير صحته رواية وذلك
ثبوت وهذا نفي وذاك مما اتفق عليه اهل الاسلام وهذا مختلف فيه فلا يصلح للمعارضة كما لا يخفى **قال** المصنف رفع الله
درجته **السابع عشر** ذهبت الامامية الى انه يجوز للمتمتع التحلل مع الصد بالعدو وقال مالك لا يجوز وقد خالف عموم
الآية وفعل النبي صلى الله عليه وآله بالحديبية انتهى **وقال** الناصب خفضه الله تعالى ذهب الشافعي الى ان الحصار من جميع
الطرق ولا اختصاص بوقت هكذا نقل عنه وحمل فعل النبي صلى الله عليه وآله بالحديبية على لزوم الرجوع لا تمكنه بلاد الكفر فحل لو

إليه منه في حق خبر أن بلاد الحجاز بلاد الإسلام فلا مخالفة لعمل النبي صلى الله عليه وآله لتكفي **وأقول** نعوذ بالله من الهوى وسلم من
الحكم على الحق بالبطلان والكذب ومما يكذب قول الناصب إن المخصص الفارق لا بد أن يكون من العقل والنقل وتقرير
والعقل لا يفرق بين الإسلام ولزوم رجوع الناس من حج الكفار حين كون بلاد الحجاز بلادهم وبين احتمال الناس من ... إلى
حين كون بلاد الحجاز من بلاد الإسلام وحمل الحال في زمان استيلاء القرامطة على تلك البلاد واحتمال ... ذكر خوف
بالهون من الحجر من الكفار في الحديبية فتأمل وأنصف **قال** المصنف رفع الله درجته **الثامن والعشرون** ذهبت الإمامية
أن المحصر بالمرض يجوز له التحلل إلا أنه لا يحل له النساء حتى يطوف طواف النساء في القابل أو يأمر من يطوف عنه وقال مالك والشافعي ليس
له التحلل بل يبقى على إحرامه أبدا إلى أن يأتي فإن فاته الحج تحلل بعمرة وقد خالفوا في ذلك قول الله تعالى فإن أحصرتم فما استيسر من الهدي وهو
عام في حصر المرض والعدو وقول النبي صلى الله عليه وآله من كسر أو عرج فقد حل وعليه حجة أخرى انتهى **وقال** الناصب
خفضه الله قول مذهب الشافعي أنه لو مرض المحرم لم يكن له التحلل إلا إذا شرط عند الإحرام لحديث ضباعة بنت الزبير وإن لم
يتحلل بالشرط لأن التحلل بالهدي شرع في حق المحصر لتحصيل النجاة وبالإحلال ينجو من العدو ولا من المرض فالمريض يصبر إلى أن
يبرأ فإن فاته الحج تحلل بالعمرة ولا يلزم بقاؤه في الإحرام أبدا لأن السبب هو المرض وليس أبديا فلا يلزم كونه في الإحرام أبدا فليس
هذا إلا استبعاد وتشنيع وأما الآية فنزلت في الإحصار عن العدو والحديث ضعيف ضعفه الترمذي انتهى **وأقول** قد مر
الكلام في تحقيق الآية وأما نسبة تضعيف الحديث إلى الترمذي ف... وقد رواه ابن حزم في كتاب المحلى بإسناده
عن عائشة ومن عدة طرق منها من طريق إسحاق بن راهويه ومنها من طريق طاوس وعكرمة وسعيد بن جبير كلهم عن ابن عباس
طرق عن عروة وضباعة بنت الزبير ثم قال فهذه آثار متظاهرة لا يسع أحدا الخروج عنها ثم روى عدة أحاديث أخرى دالة على جواز الشرط
ثم نقل عن الشافعي أنه قال إن صح الحديث قلت به ثم قال قد صح وبالغ في تقويته وهو قول أحمد وإسحاق وأبي ثور وأبي سليمان
ثم قال وشغبوا في مخالفة السنن الواردة في هذا الباب بأن قالوا هذا الخبر خلاف للقرآن لأن الله تعالى يقول وأتموا الحج والعمرة
مع أن الآية حجة عليهم لا علينا لأنهم يقولون من عرض له ما ذكر من مرض ونحوه أن يحل بعمرة إن فاته الحج فقد خالفوا الآية في
إتمام الحج وما ... فإن قالوا إن الذي نزلت عليه هذه الآية هو بيان ما نزل عليه لنا قد أمر بالاشتراط في الحج قيل لهم
حيث جهلتم ربه تعالى بالقدر إلى الذي قضى لهم خالف الآية إذ أخذ بالبيان النبي صلى الله عليه وآله وأنتم خالفتموها بآرائكم
الفاسدة إذ خالفتم السنة الواردة في ذلك وقالوا هذا الخبر خلاف لقول الله تعالى فإن أحصرتم فما استيسر من الهدي
فقلنا كذب من زعم أن هذا الخبر خلاف لهذه الآية بل أنتم خالفتموهما إذ قلتم من أحصر بمرض لم يحل بعمرة برأي لا نص فيه وما
فقلنا لهذه الآية أن لم يشترط كما أمر الذي أنزلت عليه هذه الآية وأمر بيانها لنا انتهى **قال** المصنف رفع الله درجته **التاسع**
والعشرون ذهبت الإمامية إلى أنه يجوز للمحرم الاشتراط وقال أحمد ومالك الشرط لا يفيد شيئا ولا يتعلق به التحلل وقال
أبو حنيفة له التحلل من غير شرط فإن شرط سقط عنه الهدي وقد خالفوا قول النبي صلى الله عليه وآله وسلم لضباعة
بنت الزبير حجي واشترطي أن تحلي حيث حبستني لما شكت مرضها وأنها تريد الحج انتهى **وقال** الناصب خفضه الله لو
كان الحديث لم يثبت عندهما أن صح الرواية فإنه يروي المذاهب على خلاف ما هو عليه كما مر فيما سلف انتهى **وأقول** قد بينا
في المسألة السابقة ثبوت الحديث وصحته من طرق شتى ذكرها ابن حزم في كتابه فإنكار الثبوت مكابرة على الحق
وفرار عن قبول الإلزام الذي لزمه كالمقلد ... فلا يجد به نفعا وأما ما ذكره فيما سلف أن المصنف يروي المذاهب على خلاف
ما هي عليه فقد أوضحنا فيما سبق أن هذه النسبة ليست على ما هو حق فعليه ما عليه ولو كان صادقا في ذلك فكان له
أن يذكر من كتب معول مذهبهم ما يدل على خلاف ما ذكره المصنف وإذ ليس فليس **قال** المصنف رفع الله درجته **الثلثون**
ذهبت الإمامية إلى أنه ليس للزوج منع المرأة من حجة الإسلام وقال الشافعي له ذلك وقد خالف قول الله تعالى ولله على الناس
حج البيت وروى أبو هريرة عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم لا تمنعوا إماء الله مساجد الله انتهى **قال** الناصب خفضه الله لو

ابن عبد المطلب

مذهب الشافعي ولو احرمت تطوعا بغير اذن زوجها فله تحليلها لخصوص التطوع لان حق الاستمتاع ثابت فيتبعه فليس لها النفل

وان احرمت بحج الفرض فله المنع المعين المذكور فاذا احرمت بغير اذنه فله التحليل حتى لو ثبت حال الاحرام فات او تحلل قبل الاستمتاع

ولا [illegible] بها والدليل عليه ان الاستمتاع حق ثابت حال الاحرام فليس لها المنع بالاحرام والحج على التراخي والطاعة للزوج فرض معين

لا رخصة فيه والحج فريضة على التراخي والفرض الذي لا يكون على التراخي مقدم على الفرض الذي يكون بالتراخي واما الدليل على جواز

تحليلها انما فلان الاحرام لم ينعقد مشروعا فيجوز التحليل عنه واما الاية فليست حجة عليه لان الحج واجب عند حصول الشرائط

من شرائط اذن الزوج ولم يتحقق هناك واما الحديث فهو وارد في خصوص الجماعات لا الحج الذي يتضمن السفر ويعارضه حديث حرمة

سفر المرأة بغير اذن الزوج [illegible] الحديث انتهى **اقول** كون الحج على التراخي ممنوع كما ذكره الشيخ المذكور وكذا ممنوع ما ذكره من عدم

انعقاد الاحرام مشروعا عند عدم اذن الزوج والاية حجة في ذلك فيسقط الدليلان وما ذكره من ان من شرائط الحج اذن الزوج

لا دليل عليه بل هو مقدمة مكذوبة ودعوى [illegible] مخالفة لظاهر الاية ومدلول الرواية وما ذكره من ان ما استدل به المصنف من

الحديث وارد في خصوص الجماعات [illegible] مدفوع بما عليه المحققون من ان العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب

قال المصنف رفع الله درجته **الحادي والثلاثون** ذهبت الامامية الى ان المحرم ليس شرطا في وجوب الحج على النساء اذا

لم يكن [illegible] وقال الشافعي المحرم شرط في الاداء او نسوة ثقات [illegible] وقال مالك لا يكفي واحدة وقال ابو حنيفة المحرم

شرط الوجوب وقد خالفوا قول الله تعالى ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا انتهى **قال** الناصب خفضه الله قول مذهب

الشافعي انه لا يجب الحج على المرأة حتى تأمن على نفسها اما بزوج او محرم او نسوة ثقات وان لم يكن معهن محرم او زوج

[illegible] في التتمة [illegible] ويكفي امرأة واحدة [illegible] على ظاهر المذهب ولو منع المحرم [illegible] الا باجرة والدليل عليه

ما ورد في الاحاديث من نهي سفر المرأة بغير محرم [illegible] في السفر بغير المحرم [illegible] فكيف يصح الحج مع كونه حراما [illegible] من جملة

الاستطاعة فلا يخالف عموم الاية انتهى **واقول** يكفي في سقوط جميع ما نقل الناصب حكاية [illegible] عن [illegible] المذكور من

[illegible] من علماء الجمهور [illegible] انه قال تركوا القول بظاهر الحديث واشترط كل واحد منهم شرطا لا حجة معه عليه انتهى وذلك

[illegible] والاصل [illegible] على [illegible] الاستطاعة بالزاد والراحلة [illegible]

[illegible] قول الصادق عليه السلام [illegible]

[illegible] وعن ابي بصير عن الصادق عليه السلام قال سألته عن المرأة تحج بغير وليها [illegible]

[illegible] مأمونة تحج مع اخيها المسلم [illegible] عن عبد الرحمن بن الحجاج عن الصادق عليه السلام قال سألته عن المرأة تحج

بغير محرم فقال اذا كانت مأمونة ولم تقدر على محرم فلا بأس [illegible] سفر واجب فلا يشترط فيه المحرم كالمسلمة اذا تخلصت

من ايدي الكفار [illegible] عن ابي هريرة [illegible] قال رسول الله صلى الله عليه وآله لا يحل لامرأة تؤمن بالله واليوم الآخر ان تسافر

مسيرة يوم الا ومعها ذو محرم [illegible] المتخلصة من ايدي الكفار فيكون مخصوصا [illegible] لا شتراكهما في الوجوب [illegible]

سفر في غير الحج كما هو ظاهر [illegible] حديث الجواز [illegible] المقطوع مدفوع

بالمنع [illegible] المحرم [illegible] الزوج [illegible] الحج [illegible] **قال**

المصنف رفع الله درجته **الثاني والثلاثون** ذهبت الامامية الى استحباب تقليد الهدي [illegible] واشعاره [illegible]

[illegible] ابو حنيفة من الاشعار [illegible] فعل رسول الله صلى الله عليه وآله [illegible]

[illegible] الحج [illegible] **وقال** الناصب خفضه الله [illegible] من كراهة اشعار الهدي عند ابي حنيفة [illegible] مذهبه [illegible]

[illegible] **واقول** ما نقله [illegible] عن ابي حنيفة في هذه المسألة [illegible]

[illegible] من كتب الحنفية [illegible] عن ابي حنيفة [illegible]

[illegible] ابي حنيفة [illegible] الحديث [illegible]

حتى يتأول الاعتذار بذلك وأما احتمال الفسخ فخلاف الأصل ومكابرة على الحق بالباطل والذي يشهد على ثبوت ما نسب المصنف إلى
أبي حنيفة ويزيد أيضا أمثاله شناعة وتقبيحا ما ذكره ابن حزم حيث قال في هذا المقام من كتاب المحلى أنه قد [illegible]
فقال أبو حنيفة أكره الإشعار وهو مثلة وهذه طامة من طوام العالم أن يكون مثلة شيء فعله النبي صلى الله عليه وآله وهل [illegible]
تعقب حكم رسول الله صلى الله عليه وآله ويلزمه أن يكون الحجامة مثلة وفتح العرق مثلة فيمنع من ذلك وأن يكون الختان
قطع الأنف وقلع الأسنان وجدع الأذنين مثلة وأن يكون قطع السارق والمحارب مثلة ورجم الزاني المحصن مثلة والقصاص
مثلة وأما المثلة ففعل من بلغ نفسه مبلغ انتقاد فعل رسول الله صلى الله عليه وآله فهذا هو الذي مثل بنفسه والإشعار كان
في حجة الوداع والنهي عن المثلة كان قبل ذلك بأعوام فصح أنه ليس مثلة وهذه قولة لا يعلم لأبي حنيفة فيها متقدم من السلف
ولا موافق من فقهاء أهل عصره إلا من ابتلاه الله بتقليده نعوذ بالله من البلاء انتهى كلامه. قال المصنف رفع الله درجته الثالث
والثلاثون ذهبت الإمامية إلى استحباب تقليد الغنم ومنعه أبو حنيفة ومالك وقد خالفا في ذلك فعل النبي صلى الله عليه وآله
قالت عائشة إن رسول الله صلى الله عليه وآله أهدى غنما مقلدة انتهى. قال الناصب خفضه الله أقول مذهب أبي حنيفة أنه يقلد
هدي التطوع والمتعة لأنه دم نسك وفي التقليد إظهاره وتشهيره فيليق به ولا يقلد دم الإحصار ولا دم الجنايات لأن
سببها الجناية والستر أليق بها ودم الإحصار جابر فيليق بجنسها الستر وذكر الهدي ومراده البدنة لأنه لا يقلد الشاة
ولا يسن تقليدها عند أبي حنيفة لعدم فائدة التقليد وسنة التقليد إنما وردت في البدنة عنده [illegible]
أقول ما ذكره الناصب عبارة الهداية مع تفسير ما والظاهر من كلام الهداية أنه في صدد ذكر ما يقلد [illegible]
لا عند أبي حنيفة ولهذا قال لا يسن تقليدها عندنا وقد بدل الناصب قوله عندنا بقوله عند أبي حنيفة ترويجا لما [illegible]
ويدل على ما ذكرنا أن الهدي ما يهدى إلى البيت من بعير أو بدنة أو غنم وليس الكلام في الهدي مطلقا بل في خصوص الغنم وقد صرح بعض الحنفية
بإنكار استحباب تقليد البدنة مطلقا كما ذكر في الوقاية وشرحه يخالف التفصيل الذي نقله الناصب عن الهداية [illegible]
بيان المذهب أبي حنيفة [illegible] ما نسبه المصنف إلى أبي حنيفة ما ذكره ابن حزم في كتاب المحلى حيث قال قال أبو حنيفة
ومالك لا تقلد الغنم ورأى مالك إشعار البقر إن كانت لها أسنمة وقال أبو حنيفة لا تقلد إلا هدي المتعة والقران وهو خلاف
[illegible] من الإبل تقلد وتشعر والبقر لا تقلد ولا تشعر والغنم تقلد ولا تشعر وقال مالك والشافعي يقلد كل هدي ويشعر [illegible]
والصواب لعموم فعل النبي صلى الله عليه وآله ثم قال وقال بعض من لعب به الهوى واحتج لما يعرف بما روي عن عائشة من هدي
الغنم مقلدة إنما هو إنما فتلت قلائد الهدي من الغنم أي من صوف الغنم هذا استسهال للكذب [illegible]
عن [illegible] أهدى رسول الله صلى الله عليه وآله الغنم مقلدة ونعوذ بالله من الخذلان انتهى هذا وما ذكره موافق لما [illegible]
[illegible] وما ذكره من أنه لا يسن تقليدها عند أبي حنيفة لا يصلح حجة عند الخصم وما ذكره من عدم [illegible]
الشاة [illegible] التقليد إنما ورد [illegible] في البدنة [illegible]
[illegible] قال المصنف رفع الله درجته الرابع والثلاثون ذهبت الإمامية إلى
أن من دل على صيد [illegible] فعليه الجزاء وقال أبو حنيفة لا جزاء عليه [illegible]
عموم الأمر بالجزاء [illegible] في الحرم انتهى. قال الناصب خفضه الله أقول ذهب أبو حنيفة إلى عدم الجزاء [illegible]
[illegible]
[illegible]
أقول [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]

الفاعل فذلك ان يفيد في اثبات صدق دخول الصيد المفروض في الحل دون الحرم ولم يثبت الحكم الشرعي وههنا اطلاق الحكم بل
على تحقق صدق هلاكه في الحرم كما اشار اليه المصنف بتقرير الدليل ولا ريب ان المعتبر في الهلاك فيما نحن فيه هو الرأس الذي يكون من
الاعضاء الرئيسة وبه يتحقق الحيوان بهلاكه فاذا هلك الحيوان بهلاك رأسه وكان رأسه في الحرم صدق ان هلاكه كان في الحرم
ولا شبهة ان يقال ان الامر بجزاء الصيد الذي اصيب في الحرم انما وقع عقوبة لما اختصه ذلك الرامي من هتك حرمة الحرم وهذا لم يحصل
عند تجاوز النصل من الحل الى الحرم واصابته بعضو من اعضاء الصيد بل عند اصابته الرأس الذي هو من الاعضاء الرئيسة اولى ثم
ان الضابطة ههنا على ما يدل عليه العقل والنقل ان المقتول في الحرم مضمون مطلقا والمقتول في الحل مضمون ان كان السبب صادرا
منه ولا يرتفع الضمان بكون كله او بعضه في الحرم فتدبر قال المصنف رفع الله درجته **الفصل السادس في البيع** وفيه مسائل

الاولى ذهبت الامامية الى انه يجب ذكر الجنس في الغائب فلو قال بعتك ما في كمي او الصندوق وما الذي في الصرة من غير ذكر
الجنس لم يصح وقال ابو حنيفة يصح ذلك كله وقد خالف في ذلك نهي النبي صلى الله عليه وآله وسلم عن الغرر انتهى **قال الناصب**
خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان شرط البيع في صحته ان يكون معلوم العين فلو قال بعتك عبدا من العبيد او
شاة من القطيع لا يصح ويشترط ايضا ان يكون معلوم القدر فلو قال بعتك نصيبا من هذه الدار لم يصح للجهل بالقدر ويكون
التنازع ومذهب ابي حنيفة ان الاعراض المشار اليها لا يحتاج الى معرفة مقدارها في جواز البيع لان في الاشارة كفاية في التعريف ويجب
وصف فيه لا يفضي الى المنازعة فهو ينفي القدر المنهي عنه في الغرور انتهى **واقول** وبالله التوفيق ان ما ذكره الناصب الذي هو
اخرته بدينه واتبع هواه من ان الاشارة كافية في الاعراض المشار اليها وان الوصف فيه لا يفضي الى المنازعة دعوى يخالفها
المعروف به عادة الناس لا دليل عليها من الكتاب ولا السنة ولا الاجماع ولا القياس بل الاشارة في الامثلة المذكورة الى الكم و
الصندوق والصرة دون ما فيها فيحتمل ان يكون حجرا او مدرا فيحصل الغرر كما لا يخفى قال ابن حزم والبرهان على بطلان بيع ما لم
يعرف برؤية ولا صفة صحة نهي رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم عن بيع الغرر وهذا عين الغرر لانه لا يدري ما اشترى او باع
وقول الله تعالى الا ان تكون تجارة عن تراض ولا يمكن اصلا وقوع التراضي على ما لا يدري قدره ولا صفته قال واحتج الحنفيون بقوله
الخبر الثابت عن رسول الله صلى الله عليه وآله انه نهى عن بيع الحب قبل ان يشتد فلو اقروا باباحة بيعه بعد اشتداده وهو في
اكمامه بعد لم يره احد ولا يدري صفته والجواب ان هذا تمويه لاحجة لهم فيه لانه ليس في هذا الخبر الا النهي عن بيعه قبل اشتداده
فقط وليس فيه اباحة بيعه بعد اشتداده ولا المنع من ذلك فالمحتج بالخبر تقول على الله على الباطل اذ احتجوا بهذا الخبر
بما ليس فيه منه شيء وخالفوه فيما جاء فيه نصا لانهم يجيزون بيع الحب بعد ان يشتد ثم رغبتوا بهذه الطامة حتى احتجوا
بهذا الخبر ما ليس فيه المذكور ولا الاشارة اليه بوجه من الوجوه من بيع الغائبات التي لا يعرف صفتها ولا عرفها البايع ولا المشتري
ولا مسها ما لها احد نعم لم يلبثوا ان نقضوا ذلك لكون الطرف فحرموا بيع لحم الكبش قبل ذبحه وبيع الزيتون قبل عصره وبيع
الالبان في الضروع واحتجوا في ذلك بانه كله مجهول لا يدري صفته وهذا كما ترى تلاعب بالدين نعوذ بالله من مثله هذا ونحن نجيز
بيع الحب بعد اشتداده كما هو في اكمامه وبيع الكبش حيا ومذبوحا كما هو مع جلده وبيع الشاة مع ما فيها من اللبن وبيع
النوى مع التمر لانه كله مرئي ظاهر ولا نجيز بيعه دون اكمامه لانه مجهول لا يدري احد صفته ولا بيع اللحم دون الجلد ولا النوى دون
التمر ولا اللبن دون الشاة انتهى كلامه فتأمل **قال المصنف** رفع الله درجته **الثالث** ذهبت الامامية الى ان المشتري
اذا رأى الموصوف على الوصف المشترط لم يكن له الخيار وقال الشافعي له الخيار وقد خالف مقتضى العقل لان البيع سائغ منه
والشرط قد حصل فاي معنى لثبوت الخيار ولو ثبت الخيار ههنا لثبت في البيع الحاضر انتهى **قال الناصب** خفضه الله اقول ان
اراد المشترط لما شرط فيه الخيار فهذا الجامع لرؤيته مع الشرط يجب ان لا يسقط الخيار وان اراد بالمشترط ما شرط
سلامته من العيب فالخيار معقول وليس هو كالبيع بوجود شرط البراءة فلا اعتبار بالعقل انتهى **اقول** ما اختاره الشافعي اولا
غير معقول اذا كان المشترط الرؤية انما يجب لو ثبت ان ذلك لم ير المشتري المبيع عند البيع واما اذا اعتقد صحة الشرط لغوا فلا

كم آستين مراح

غرة غرا وغرورا وغرة بكسر فهو مغرور وغرير كامير خدعه واطمعه بالباطل محركة ق

المقطع كامير الطائفة من الغنم والنعم ج الاقطاع ق

نبت ذلك نخود مراح

معروف است مراح

ضرع پستان مراح

نوا استخوان خرما ق

ثبوت الخيار ولا وجوب الوفاء به وثانياً أن اعتبار الشق الثاني ونقول إنه مع كونه راجعاً إلى خيار العيب أو خيار الشرط لعدم
التسليم حاكم بأن الخيار على هذا التقدير غير معقول فإنه إذا شرط براءة المبيع عن العيب وقد رآه المشتري على هذا الوصف قبل
البيع وبعده وشرط كون المبيع بالوصف ابن سبع سنين ورآه المشتري على هذا الوصف فلا معنى للخيار لأن الخيار في البيع
بالوصف دون الرؤية إنما هو لأجل دفع مظنة لأجلها شرط الخيار فإذا رفعت المظنة عند البيع لا معنى للخيار ضرورة ولكن الأمر
قول الناصب هو كسائر البيوع لا يتدبر قال المصنف رفع الله درجته الثالث ذهبت الإمامية إلى ثبوت الخيار للمتبايعين
ما داما في المجلس وقال أبو حنيفة ومالك لا خيار هنا وقد خالفا قول النبي صلى الله عليه وآله المتبايعان كل واحد منهما
بالخيار ما لم يفترقا انتهى أقول لا يخفى أن الناصب لم يذكر هذه المسألة إما لعجزه عن الجواب أو لذهوله عنها أو لغفلته أو لسقوطها
عن نسخة كانت عنده من نسخ الكتاب والله أعلم بالصواب قال المصنف رفع الله درجته الرابع ذهبت الإمامية إلى جواز
الشرط بحسب ما يتفقان عليه وقال مالك يجوز بقدر الحاجة فيجوز في الثوب والدار خيار يوم إلى يوم وإذا كان قرية
ما لا يمكن الاطلاع عليه إلا في مدة تجاوز الشهر والشهرين وقدره بالحاجة وقال أبو حنيفة والشافعي لا يجوز الزيادة على ثلثة أيام وقد خالفوا
في ذلك عموم قوله تعالى وأحل الله البيع وقول النبي صلى الله عليه وآله المؤمنون عند شروطهم انتهى قال الناصب خفضه الله
أقول مذهب الشافعي أن لكل من المتبايعين شرط الخيار ثلثة أيام فما دونها في البيع بأنواعه إلا ما يشترط فيه القبض في المجلس
كالصرف والسلم وإلا في شرى من يعتق على المشتري فإنه لا يجوز له وحده وكذا مذهب أبي حنيفة أن خيار الشرط
في البيع للبائع والمشتري ولهما الخيار ثلثة أيام فما دونها والأصل فيه ما روي أن حبان بن منقذ بن عمرو الأنصاري كان
يغبن في البياعات فقال له النبي صلى الله عليه وآله إذا بايعت فقل لا خلابة ولي الخيار ثلاثة أيام فثبت بالحديث تعيين
إلى الثلاث والاستدلال بالآية على نفي تعيين الخيار في الثلث من عجائب استدلالاته فإنها تدل على حلية البيع ويدل
له بجواز الشرط انتهى وأقول يتوجه عليه أولاً أن جعل رسول الله صلى الله عليه وآله لحبان بن منقذ عهدة ثلثة أيام لا يدل
على المنع عن التزايد وإذا كان الضابط الحاجة وجب أن يتقدر بقدرها كما قاله مالك والغالب الحاجة إلى الزيادة
ولما كانت الحاجة تختلف باختلاف الأشخاص وأحوالهم وجب الضبط بما يعرفه المتعاقدان من المدة التي يحتاجان إليها
فظهر أن الحديث لا يصير أصلاً لمذهبهم مع أنه كما ذكره المصنف في التذكرة مسطور في كتب فقههم دون مشهورات كتب الحديث
والمحفوظ أن أصلهم في ذلك تحريم عمر الزيادة على الثلث لما فهم من الحصر في الحديث المذكور حيث روي عنه أنه قال ما أجد
لكم أوسع مما جعل رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم لحبان بن منقذ جعل له عهدة ثلثة أيام إن رضي أخذ وإن سخط
ترك وسقوط هذا الكلام ظاهر جداً إذ لا عبرة بفهم عمر وتحريمه فإنه ليس أصلاً لأن يحلل أو يحرم قطعاً وثانياً أن تعجب الناصب
مع ما فيه من قصور باعه عن استدلال المصنف بالآية ليس بعجيب وسيندفع تعجبه بأن بيع الخيار من أقسام البيع والأصل
ما اتفقا عليه فيه سواء زاد على الأيام الثلثة أو نقص ما لم يدل دليل على خلافه فيكون داخلاً في عموم قوله تعالى وأحل
الله البيع فظهر أن للآية نسبة ودلالة على عدم تعيين الثلث في الخيار وأما ما ذكره من أن الحديث يدل على وجوب
الوفاء بالشرط ولا دلالة له على جواز الشرط فمدخول بأن لفظ الشروط في الحديث عام ومطلق يصدق على جميع الشروط
فلا يخرج عنه إلا ما دل الدليل الخارجي فذلك ما عداه يبقى على أصل الجواز كما مر فظهر أن العجب استدلال الناصب
بحديث حبان على تعيين الخيار إلى الثلث وبالله التوفيق قال المصنف رفع الله درجته الخامس ذهبت الإمامية إلى
جواز البيع بشرط اشتراط ما هو سائغ وقال أبو حنيفة والشافعي ببطلانهما وقد خالفا الآية والخبر السابقين
انتهى قال الناصب خفضه الله أقول الشرط عند الشافعي ثلثة أقسام قسم يكون من مقتضى العقد كالتسليم
وقسم لا يلائم العقد بل يؤكده وقسم يكون معدوم النسبة إلى العقد وهو لغو وقسم يكون بخلاف مقتضى العقد وهو باطل
والدليل ما روي في الصحاح أن رسول الله صلى الله عليه وآله نهى عن بيع وشرط والاستدلال بالآية والخبر في هذا البحث

سلم بخمسين [illegible]
ومنه بيع السلم [illegible]

الخلابة الخديعة ص

وأي نسبة لها بالخيار وتعيين الثلث
في الخيار وعدمه وكذا بالحديث فإنه
يدل على وجوب الوفاء بالشرط
صح

بيان البيت السابق انتهى **اقول** التفصيل الذي ذكره الناصب ليس اصل مذهب الشافعي بل هو فتوى اصحابه كما لا يخفى على المتتبع
وانما استدل بعض رواية الصحاح فلو سلم صحتها او اخذ على اطلاقها لزم النهي عن الشروط في البيع مطلقا لان الشروط التي
نهاه التزم من الشروط المنافي وغيره فيقدح في اعتبار ما نسب الى الشافعي من الشروط الغير المنافي وقال المحقق المذكور ان هذا الخبر
ليس على اطلاقه اجماعا لما ثبت من جواز الشروط في العقد وقبول عقد البيع الشروط التي وبالجملة احد الامرين لازم اما عدم
صحة رواية الصحاح او عدم صحة ما نسبه الى الشافعي من الفتوى واما استدلال الخصم هنا بالآية والخبر السابقين فالجواب
عنه ورد ان اصبح عليهما هنا هو الجواب عما اورد عليهما هناك والله الموفق للصواب **قال المصنف** رفع الله درجته **السادس**
ذهبت الامامية الى انه اذا باع بشرط الخيار الى الليل انقطع بدخول الليل وان باعه بخيار الى الغد او شرطه الى الغد
انقطع بطلوع الفجر الثاني وقال ابو حنيفة ان كان البيع نهارا فكما قلنا وان كان ليلا لم ينقطع بوجود النهار وكان الخيار
الى غروب الشمس وان قال الى الزوال او الى وقت العصر يتصل الى الليل لعدم الفارق وقد قال النبي صلى الله عليه وآله المؤمنون عند
شروطهم انتهى **قال** الناصب خفضه الله اقول مذهب ابي حنيفة ان الليل تابع للنهار بدون العكس مثلا اذا قال ما رايتك اياما
فيدخل الليالي فيها بخلاف العكس فان صح ما رواه فلعله لهذا المعنى لانه اذا باع ليلا في الليل وشرط الخيار الى النهار فيدخل
النهار الذي بعد الليل فيه لانه هو الاصل فيعتبر الى غروب الشمس فلا مخالفة للحديث انتهى **اقول** ما نسبه الى ابي حنيفة من [illegible]
الى ان الليل تابع للنهار مما لا يساعده الاصل ولا العقل ولا النقل عليه والتزم فلا يسامح ذلك لجعله مخصوصا اذا ذكره
في العقد لانتهاء الخيار الى الليل كما هو المسئلة وبالجملة الغاية تجعل فاصلة بين ما قبلها وما بعدها لتحقيق الغاية فلو دخل
ما بعدها في حكم ما قبلها لم يكن غاية واما ما ذكره من قولهم ما رايتك اياما وانه يدخل فيه الليالي فلو سلم دخول الليالي فيه
فانما هو لخصوصية جمع الايام اذ لو قال ما رايتك اليوم لم يفهم الا عدم رؤيته في ذلك اليوم من غير انضمام الليل اليه وهو ظاهر **قال**
المصنف رفع الله درجته **السابع** ذهبت الامامية الى انه اذا شرط الخيار لاجنبي صح وقال ابو حنيفة يكون الخيار مشتركا بينه وبين
الاجنبي وقد خالف في ذلك العقل فان الشرط انما تناول الاجنبي فاثبات حق المشترط لا وجه له ولا دليل عليه البتة انتهى **قال**
الناصب خفضه الله اقول الخيار اذا كان للاجنبي فلا يكون له اصالة لان الاجنبي لا يفعل الا لمصلحة المشترط فيكون الخيار في الحقيقة
للمشترط ولهذا حكم باشتراكه فيه انتهى **اقول** ان اراد بنيابة الخيار عن الاجنبي عدم استقلاله في اختياره الذي هو مقتضى الشرط
له فهو ظاهر البطلان لمخالفته مقتضى الشرط لانه لو شرطه لاحدهما لم يكن للآخر شيء وان اراد به انه لولا المشترط لما اشترط
لما كان للاجنبي مدخل في ذلك فلا يلزم من عدم اصالته بهذا المعنى مشاركة المشترط معه فان الاجنبي حينئذ في حكم من جعل
حاكما بين المتراضيين فربما اختار المشترط ما لا يرتضيه ويحكم بما لا يوافق هواه وقد يدلكم بهذا ان قوله ان الاجنبي لا يفعل
الا لمصلحة المشترط ممنوع في فضل الشرع اذ ربما اختار ما يوافق العقد من غير ترجيح لمصلحة احد الطرفين فتامل **قال** المصنف رفع الله درجته
الثامن ذهبت الامامية الى ان الغبن بما لم تجر العادة بالتغابن بمثله يثبت الخيار للمغبون وقال ابو حنيفة والشافعي لا
يثبت وقد خالفوا في ذلك قول النبي صلى الله عليه وآله حيث نهى عن تلقي الركبان فمن تلقاها فصاحب السلعة بالخيار اذا دخل السوق ومعلوم
ان الخيار مع الغبن انتهى **قال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان مجرد الغبن لا يثبت الخيار وان تفاحش ولو اشترى زجاجة
بتوهم انها جوهرة بثمن بالغ فلا خيار ولو شرط الجوهرية ثبت الخيار لخلف الشرط ولو لم يكن بها معرفة بطل العقد والدليل
على ان البيع قد استجمع شرائط الصحة واحتمال الغبن لو حصل من البيع لثبت له الخيار ولامن البايع بخلو الغبن عن الغرور بل حصل من تقصير
المشتري وتقصيره لا يوجب الخيار واما حديث تلقي الركبان فالخيار فيه لاشتماله على الغرر انتهى **اقول** ما ذهب اليه الشافعي وطائفة
الذي لا يلزمه من اقسام البيع الصواب على انه اذ تقدم ان الثلث كلها مدخولة ممنوعة فان حصول الغبن عن كل من البايع والمبيع محتمل
بل يتبادر الى الناظر صورة الزجاجة المتوهمة ربما تعمد فيها البايع ما يشتبه على الناظر الغير الحاذق تمييزه عن معرفة الجوهر كما وقع
اشتباه كثير من ذلك على الحذاق واهل الخبرة وغلب في زماننا زجاجة اخضر من بعض بلاد ... سكول الحجر المالح الا قرب زمانها

يقال صبوا اذا جاؤا مراح

والفرق بين هذه الصورة وبين الغبن الحاصل في الشراء عند تلقي الركبان باشتمال التلقي على الغرور دون هذا م

وبين الجوهر الشرعي ان يرد الا ان الشاهد في معرفة الجواهر الحاصل ان العقل والنقل يدلان على ثبوت الخيار في ذلك لاحتمال الغلط من الجوهري
الجهالة الحاصلة من الانخداع والغرور دون الاول غير متجهة كالاخرى وقد يستدل على عدم ثبوت الخيار للمغبون بان النبي صلى الله عليه
وآله لم يثبت لحبان بن منقذ الخيار بالغبن ولكن ارشده الى شرط الخيار ليتدارك عند الحاجة ولان نقص قيمة السلعة مع سلامتها
لا يمنع لزوم العقد كالغبن اليسير كذا نقل المصنف في التذكرة ثم اجاب عنه بان ارشاده عليه السلام الى اشتراط الخيار لا ينافي ثبوت خيار الغبن
لان ثبوت الخيار اعم لان له الفسخ مع الغبن القليل والكثير والمعيب والصحيح بخلاف الغبن فلما كان اعم نفعا ارشده عليه السلام اليه
والغبن اليسير لا يعد غبنا فلذا لا يعتبر به انتهى قال المصنف رفع الله درجته التاسع ذهبت الامامية الى ان الاثمان تتعين فاذا
باع بدراهم وشرط تعيينها تعينت وقال ابو حنيفة لا تتعين وله ان يدفع غيرها وقد خالف في ذلك العقل والنقل اما العقل فلان
البيع انما وقع على عين شخصية فالانتقال الى غيرها يكون تعديا ومباحا بغير رضى المالك والتعيين المخصص للعدد ان حق غيره
وغيره ولو اشتراه على ثوب معين فدفع مساويه لم يكن له الالزام بالقبول وايضا يلزم ان يكون الثمن هو المثمن بعينه فلا فائدة فاذا باع
دراهم بدراهم كان للمشتري ان يدفع عين الدراهم التي دفعها البايع اليه فيكون ثمنا وهو محال واما النقل فقوله تعالى ولا تأكلوا اموالكم
بينكم بالباطل الا ان تكون تجارة عن تراض منكم والتراضي انما وقع على هذه العين فعوضها يكون اكلا بالباطل انتهى قال
الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه اذا قال بعتك بالف ولم يعين وفي البلد نقدان او اكثر ولا غالب لم يصح البيع
كان في البلد نقد واحد او نقود وغلب واحد انصرف العقد اليه وان عين نقدا تعين واستبدال النقد الذي لا يجوز الا بالتراضي
ومذهب ابي حنيفة انه من اطلق الثمن في البيع كان على غالب نقد البلد لانه المتعارف وفيه التحري للجواز فيصرف اليه فان كانت النقود مختلفة
فالبيع فاسد الا ان يبين احدها وهذا اذا كان الكل في الرواج سواء لان الجهالة مفضية الى المنازعة الا ان ترتفع الجهالة بالبيان
او يكون احدها اغلب واروج فحينئذ يصرف اليه تحريا للجواز وهذا اذا كانت مختلفة في المالية فان كانت سواء
جاز البيع اذا اطلق اسم الدراهم وينصرف الى ما قدر به من اي نوع كان لانه لا منازعة ولا اختلاف في المالية والذي ذكره من مذهب ابي
حنيفة محمول على ما اذا لم يختلف بالمالية فلا الانتقال من التعيين الى غيره لعدم الاختلاف والمنازعة وليس في التعيين غرض
في مثل هذا البيع كالاكل بالباطل انتهى اقول العرف والعادة قاضيان بان اشتراط تعيين الاثمان انما يكون عند اختلاف الاثمان
بعضها على بعض بحسب الغلبة والرواج او كمال العيار والمالية ونحوها فحمل قول ابي حنيفة انه اذا شرط دراهم معينة لا يتعين
بل يدفع غيرها على ما اذا لم يكن فيها اختلاف يوجب الخروج عن فرض المسألة بل يصير لغوا من الكلام كما لا يخفى على ذوي الافهام قال
المصنف رفع الله درجته العاشر ذهبت الامامية الى انه يجوز بيع الحنطة في سنبلها وقال الشافعي لا يجوز وكذا الجوز واللوز والباقلا
في قشره الاخضر وقد خالف في ذلك العموم في قوله تعالى واحل الله البيع وحرم الربوا وقول النبي صلى الله عليه وآله وسلم انه نهى عن بيع
حتى يسود وعن بيع الحب حتى يشتد وعن بيع السنبل حتى يبيض انتهى قال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه يشترط ان يكون المبيع مرئيا
ان يجعل البيع معلوما يستتر بجعل الساتر كسنابل الشعير من الحنطة وان كان مما لا يستتر الا بالساتر فان كان الساتر من اصل الخلقة
كقشر الرمان والبيض والجوز واللوز في القشرة السفلى كفى وان لم يكن من اصل الخلقة كالتبن في السنبلة بالنسبة الى الحنطة
فلا يصح بيعه لوقوع الغرر وامكان الاختلاف والمنازعة وهذا من شرائط صحة البيع فليس هو من عموم احل الله البيع
في عموم الآية والحديث لو ثبت صحته انتهى اقول لا يخفى ان الجوز والبلوط والفستق ونحوها مما لا يحتاج الى الصيانة
في الاكثر ولا ضرر على ازالتها والشافعي لا يقول بان التبن مع ما فيه ايضا من الغرر وايضا لا ضرر على الثمن من ازالته
على جواز بيعه بلا ازالة له وقد استدل الشافعي على ما ذهب اليه في التذكرة بان تلك القشر تحصل من اصل الخلقة ولا يبيع
المبيع كقشر الرمان والبيض ثم قال واحتج الشافعي بان المقصود مستور بما لا يدخر عليه وهو فيما لا مصلحة له فيه
والحيوان قبل سلخه وبطلانه ظاهر للمنع اللازم فانه يجوز عندنا بيع المعادن بشرط المشاهدة وبيع الحيوان قبل سلخه
فيه ولا يخفى الحق كما ذكر ابو حزم ان بيع الحنطة في سنبلها وجميع ما شاكلها بالعين

من قبيل كما هو وكل ما هو في الحلة يعتبر بحسبه انتهى قال المصنف رفع الله درجته الحادي عشر ذهبت الامامية الى ان المشتري يتخير
بين الخيار بين الرد والامساك وقال ابو حنيفة لا خيار له وهو مضاد لقول النبي عليه الصلوة والسلام من اشترى شاة مصراة فهو بالخيار ثلثة
ايام فان ردها رد معها صاعا من تمر او مثل لبنها انتهى قال الناصب خفضه الله مذهب الشافعي ان التصرية حرام يثبت بها
الخيار ان جهل واذا علم قبل الحلب باقرار البائع او بالتجربة عدل ردها ... بعده وقد تلف اللبن ام بقبل البائع ردها
وان ... من قال اللبن اوكثر الحديث يدل على ... التصرية وان منعه ابو حنيفة فلعله لعدم صحة الحديث عنده اقول لعدم ترتيب الحديث
عنده لكن لتقصيره في البحث والاجتهاد ... وقطع عن استنباط الاحكام من الكتاب والسنة واقتصاره على ما ... من
من ... الاستحسان والقياس ... في جميع الابواب كما اشتهر من ابي حنيفة وقال ابن حزم ... جماعة من اسلاف
الى اثبات ... ورواه من طرق لا ... الا انه عن رجل ... ومتواتر ... ومن غير ... نعجب ... في
السلف قديما وحديثا انتهى قال المصنف رفع الله درجته الثاني عشر ذهبت الامامية الى انه اذا ... البيع بعد قبض ...
... وكان للمشتري رد الاصل ... وخالف ابو حنيفة ... قوله عليه السلام الخراج بالضمان ولم يفرق بين الكسب والولد والثمرة انتهى قال
الناصب خفضه الله اقول المشهور مذهب مالك ... حين التفريق بين الولد والام ... مذهب ابي حنيفة لحصول المانع من الرد
وهو حصول النماء في ملك المشتري ... المشتري ... الحديث ... على جواز الرد كما لا يخفى اقول قد استدل ...
البائع وهو من الشافعية على عموم الرد ... الحديث وروى ... ان مخلد بن خفاف اشترى غلاما ... واستعمله زمانا ...
... فقضى له عمر بن عبد العزيز ... عن عروة عن عائشة ان رسول الله صلى الله عليه وآله قال الخراج بالضمان فقضى
... البائع قد قضيت ... عمر وقال ... رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم
... عمر ... رسول الله صلى الله عليه وآله ... ابن ... النهي ... به ... فيكون
كلام الناصب ... ذلك ... ما ذكره ... على المشتري عيب ... له
الرد والارش فان اختار الرد ... الزيادة ... كسمن الجارية وتعلم العبد الصنعة او القرآن ... وكبر الشجرة
... الزيادة تابعة لرد الاصل ولا شيء على البائع بسببها وان تكون منفصلة كالولد والثمرة وكسب العبد ومهر الجارية الموطوءة بالشبهة
... ان اشتراها ... مهر الامة واجرة الدابة اذا ركبت من غير اذن المشتري ... عند الشافعي فهذه الزيادة لا تمنع
... المشتري ويرد الاصل دون هذه الزيادة ... الشافعي ... حصلت ... المشتري ... مخلد بن خفاف
ابتاع غلاما فاستعمله ... فقضى له عمر بن عبد العزيز برده ... عن عروة عن عائشة ان النبي صلى الله عليه وآله
وسلم قضى في مثل هذا ان الخراج بالضمان ... ومعنى الحديث ان ما يخرج من المبيع من فائدة
... المشتري ... لانه لو تلف كان من ضمانه ... للمشتري ... الغاصب ... وقال مالك
... النماء ... ولده ... الاصل ... حكم ... بل ... الام ... ولد ... ونحو
... ومن حدث عيب عند المشتري ... ولد ليس بمبيع فلا يكون ... حكم رد الام وقال ابو حنيفة ان المبيع
من ... الرد في الاصل ... لا يمكن رده منفردا ... النماء ... العقد ... ولا يمكن
... العقد واذا تعذر الرد ... الارش وليس ... ان ... احدث ... المشتري ... في
... البائع ... كسب ... النماء ... العقد بل ... الملك ... العقد ... البائع
... النماء المنفصل ما يكسبه العبد ... للمشتري انتهى قال المصنف رفع الله درجته
الثالث عشر ذهبت الامامية الى ان المشتري للحيوان ... اذا وجد عيبا بعد ... العقد كان له الرد ...
... الشافعي لا يرد ... الشرع ... المبيع ... انتهى قال الناصب خفضه
الله مذهب الشافعي ان الزوائد المنفصلة ... المشتري ... ملكه والزوائد المتصلة ترجع الى البائع بعد الرد بالعيب

القديم السابق على العقد واي منافاة بينه وبين الشرع وهذا من الزوائد المنفصلة محل الرد وان كان من الزوائد المتصلة وفي العقد ما
منافاة للشرع انتهى اقول ما ذهب اليه الشافعي من الفرق في ذلك بين الزوائد المتصلة والمنفصلة لا بد له من دليل منفصل
ببعض عوارض الحمل والاكثر من قبيل الصلاح فاسد بما اشير كما لا يخفى قال المصنف رفع الله درجته الرابع عشر ذهبت الامامية الى
انه اذا وطئ المشتري الجارية ثم وجد بها عيبا او بعد ذلك رد معها الا الارش وقال الشافعي يردها ولا شيء عليه ان كانت ثيبا وقد
خالف في ذلك اجماع الصحابة فانه لا ثم افترقوا قسمين قال بعضهم ليس له الرد وقال الباقون ان له الرد مع مهر نسائها فالقول بانه
يرد بالمجان خارق للاجماع انتهى قال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان كل شيء يثبت الرد على البايع اذا حدث عند المشتري
يمنع الرد وما لا يثبت لا يمنع الرد فالجارية اذا كانت بكرا وازال المشتري بكارتها فليس له الرد الا بالارش وان كانت ثيبا
فالوطء لا يثبت عدم الرد لانه ليس بعيب حادث فهو كالاستخدام واما اجماع الصحابة فباطل بقوله ان الاختلاف يمنع وجود
القسم الثالث من الاختلاف وهم لم يثبت منهم على الحصر في القولين حتى يكون احداث قول ثالث خرقا للاجماع انتهى اقول ان
المنع لدليل الذي ذكره الناصب للشافعي في حكم بالرد من غير ان يرد معها شيئا بقوله لانه معنى لا ينقص من عينها ولا من قيمتها
يتقوم من ثمن العين فلا يمنع الرد كوطء الزوج والخدمة واجاب عنه بالمنع من ثبوت الحكم في الاصل ومن عدم النقص في
والقياس انه لو لم يكن وطء الثيب عيبا حادثا فيها لما وجب عند الفسخ كما في الثيب بظهور العيب عند اولي شيء من العوض
على وجه وطء الجارية ولو كان الوطء كالاستخدام لما تحقق الزنا في العالم واما قوله ان اجماع الصحابة باطل لقوله ان الشافعي
لما سبق في مسائل الاصول من حجية اجماع الصحابة ومع هذا ففيه ان دعوى الاجماع على اما يكون الشيعة حينئذ
انه قولنا بعدم صحة ما سلف يبطل دعوى الاجماع فيه على تقدير ثبوته ومن العجب اضطراب الناصب حيث ابطل الاجماع المذكور اولا
بوجود الخلاف فيه من الشافعي ثم ابطله ثانيا بعدم الحصر في القولين مع ان مآلهما واحد كما لا يخفى قال المصنف رفع الله درجته الخامس
عشر ذهبت الامامية الى انه اذا حدث عيب في يد البايع كان للمشتري الرد والامساك فان تصالحا على دفع الارش جاز وقال
الشافعي لا يجوز وقد خالف في ذلك قول النبي صلى الله عليه وآله الصلح جائز بين المسلمين الا ما حرم حلالا او حلل حراما انتهى
قال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه اذا هلك المبيع في يد المشتري بان مات او قتل ثم علم عيبه تعذر الرد ورجع على
البايع بالارش واذا لم يتعذر الرد فليس للمشتري الرجوع بالارش فان دفع الارش لم يلزمه القبول وان اراد الرد فالارش يكون عند
تعذر الرد والصلح الذي ذكره انما يتصور بعد التشاجر ولا تشاجر هنا فلا صلح انتهى اقول من البين ان ظهور العيب يستلزم
الرد كما اتفق عليه الشافعي يستلزم التشاجر من الطرفين فيصح الصلح ولعل الناصب اراد من التشاجر التضارب والتقاتل
تعالى قال المصنف رفع الله درجته السادس عشر ذهبت الامامية الى ان العبد لا يملك شيئا وان ملكه مولاه وقال الشافعي يملك
ما ملكه مولاه وقال مالك يملك وان لم يملكه مولاه وقد خالفا في ذلك قول الله تعالى ضرب الله مثلا عبدا مملوكا لا يقدر على
شيء وقال الله تعالى ضرب لكم مثلا من انفسكم هل لكم مما ملكت ايمانكم من شركاء فيما رزقناكم فانتم فيه سواء تخافونهم
كخيفتكم انفسكم انتهى قال الناصب خفضه الله اقول ما ذكر من الآيات لا يدل على مطلوبه فان المطلوب سلب الملكية عن العبد وعدم
القدرة على الشيء لا يفيد انه لا يملك والآية الثانية تدل على عدم الاستواء بين المالك والمملوك والآيات وردت على
طريق ضرب الامثال لا لاثبات الاحكام الشرعية حتى يستدل بها على اثباتها مع انه لا يدل على المطلوب كما عرفت انتهى اقول
ما ذكره الناصب هنا بعض ما قواه اصحابه في هذا المقام وقد فصل ابن حزم الاندلسي الكلام في ذلك موافقا للشافعي
فننقل كلامه اولا ثم نتوجه الى دفع ما ذكره الناصب تخفيفا للمرام قال ابن حزم
من ملك العبد بان ذكروا قول الله عز وجل ضرب الله مثلا عبدا مملوكا لا يقدر على شيء ومن رزقناه منا رزقا حسنا
منه وقالوا العبد لا يورث ولا يرث وقالوا العبد سلعة من السلع ما نعلم لهم شيئا غير هذا وكل لا حجة لهم في شيء منه
انه لو عقل ان هذه صفة كل عبد مملوك وانما ذكر من المماليك من هذه صفته وقد قال الله تعالى

أحدهما أبكم لا يقدر على شيء وهو كلٌّ على مولاه أينما يوجهه لا يأت بخير فهل يعجب من هذا أن يكون هذه صفة كل أبكم وأن يكون كل أبكم لا يملك شيئا
هذا ما لا يقوله أحد ولا فرق بين ورود الآيتين بمعنى لا تنكرون أن يكون في الأحرار والعبيد من لا يملك شيئا لفقره ولا يقدر على شيء ويكون
بين كلهم كذلك والثالث أن هذه الآية ليس فيها نص ولا دليل ولا إشارة على ذكر ملك ولا مال وإنما فيها أنه لا يقدر على شيء فإنما فيها
نفي القدرة والقوة فقط إما لضعف وإما لعجز ونجد الثالث أنهم إذا أسقطوا ملكه بهذه الآية فأحرى أن يسقطوا عنه بها
الصلاة والصوم لأنهما أشياء وفيها أنه لا يقدر على شيء فوضح فساد تعلقهم بها جملة وأما قولهم إن العبد لا يرث ولا يورث فنعم
لأن السنة وردت بذلك وليس في هذا دليل على أنه لا يملك والعمة لا ترث وليس في ذلك دليل على أنها لا تملك وبعض البنات
لا يرثن من شاء ثم قال تعالى يوصيكم الله في أولادكم للذكر مثل حظ الأنثيين وقال تعالى وحلائل أبنائكم الذين من أصلابكم فدخل في
هذه بنو البنات وخرجوا من الإرث ولم يكن في ذلك دليل على أنهم ليسوا من الأولاد وأما قولهم إن العبد سلعة فنعم وكان ماذا
أيكونوا من أجل أن سلعة جعلوه لا يملك فلم لا يسقطوا عنه الصلاة والطهارة والصوم والحدود لأن السلع لا يلزمها شيء من ذلك
ويكفي من هذا قول الله تعالى وأنكحوا الأيامى منكم والصالحين من عبادكم وإمائكم إن يكونوا فقراء يغنهم الله من فضله فقد وصفهم
الله تعالى بالغنى وأخبر أن حكم الفقر والغنى جائزان على العبيد والإماء ولا يجوز أن يوصف بالفقر إلا من يملك فيعدم مرة ويستغني
أخرى وأما من لا يملك أصلا فلا يجوز أن يوصف بفقر ولا غنى كالإبل والبقر والسباع والجمادات وهذا أوضح والقرآن والسنن
شاهدات بصحة قولنا ثم هنا أدم بأن نزرق فيثق من الأوامر بالقرب في الأموال بين حر وعبد وقد صح أن رسول الله صلى
الله عليه وآله كان يجيب دعوة المملوك فلو لم يكن ماله لم يجب عليه السلام دعوته وقد قبل هدية سلمان وهو مملوك
وكله عليه السلام كما أنبأنا أحمد بن محمد الخولاني [illegible] بقول الله تعالى ضرب لكم مثلا من أنفسكم هل لكم من ما ملكت أيمانكم من شركاء
فيما رزقناكم فأنتم فيه سواء ولا حجة لهم فيها لأنها إنما نزلت في أن عبيدنا لا يكونون أموالنا ولا هم شركاؤنا فيها إنما نفى أن هل
يكون أموالهم وكسبهم لهم وأما انتزاع السيد مال عبده فمباح وقد جاءت السنة بذلك في الغلام الذي حجم رسول الله صلى
الله عليه وآله فسأل عن خراجه فأخبر فأمر عليه السلام بأن يخفف عنه فصح أن السيد أخذ كسب عبده فإذا أخذ السيد
كسبه فقد سقط ملك العبد عنه وصار للسيد وبالله التوفيق انتهى كلامه وفيه نظر أما أولا فلأن ما ذكره ولا [illegible]
بالآية الكريمة مردود بما تقرر من أن تعليق الحكم على المشتق يدل على كون المشتق منه علة للحكم كقولك أكرم العلماء
[illegible] أكرم [illegible] بعلمهم فيفهم إنما وجد المشتق وصورة النزاع كذلك فيفهم أنه إنما وجد الملك ولا [illegible] وذلك كون عدم القدرة
[illegible] صنعة العبد المملوك والعبد والمنكر وبهذا يندفع أيضا ما ذكره الناصب من أن عدم القدرة على الشيء لا يفيد
أنه لا عدم ملك وجد الدفع [illegible] وأما ثانيا فلأن الآية التي ذكرها لا تنهض لعدم الفرق بينها وبين ما نحن فيه من الآية
عدم الإرادة نفي القدرة [illegible] مطلقا مرجوح بأن ذكر صفة البكم في الآية التي ذكرها قرينة على أن المراد نفي القدرة وعدم
[illegible] على التفهيم والإفهام لغيره وما يلزمها لأن الأبكم هو الذي في الذكر من هؤلاء لا يفهم ولا يفهم فلا يلزم منه أن لا يكون مالكا لشيء
من الإرث والهبة ونحوهما وأما ثالثا فلأن قوله والثالث أن هذه الآية ليس فيها نص ولا دليل ولا إشارة على ذكر مال ولا
[illegible] مدفوع بأن الدليل على أن النكرة في سياق النفي تفيد العموم خرج عنه ما خرج بالدليل من نفي الفعل المعلوم [illegible]
[illegible] فيبقى الباقي على النفي وبهذا يندفع ما ذكره ثالثا أيضا لا يخفى وأما رابعا فلأن ما استدل به من قوله تعالى وأنكحوا
الأيامى منكم الآية لا يقتضي حصول الغنى للعبيد والإماء حال العبودية لجواز أن يكون مراد الله تعالى أن يغنيهم بالعتق [illegible]
[illegible] فلأن ما ذكره من قبول النبي صلى الله عليه وآله هدية سلمان رضي الله عنه وهو مملوك مدفوع بمنع كون سلمان عبدا بل كان
مملوكا [illegible] من غير التملك الشرعي كما ذكر في أخباره ولو سلم فمن الجائز أن يكون الهدية بإذن سيده [illegible] النبي صلى الله عليه وآله
[illegible] وأما ما ذكره الناصب من أن الآيات وردت على طريق ضرب الأمثال لا لأن حكم الشرع [illegible]
[illegible] الدنيا لا يقتضي أن يكون وصفه تعالى المملوك فيها بعدم القدرة على شيء كذبا باطلا تعالى الله عنه علوا كبيرا [illegible]

بان أمتنا لا نعلم انها صدق وصواب كما ضرب الله الامثال للناس ولا يقال لو ملك العبد شيئا من الاشياء لاستحقه السيد ولاندفع
النكاح لانا نقول الاستحقاق الى الشيء قد يجتمع بأدنى ملابسة كقولك لاحد حاملي الخشبة خذ طرفك وقال الشاعر اذا كوكب
الخرقاء لاح بسحرة اضاف الكوكب اليها لشدة سيرها فيه وملك النكاح لحاجته اليه والضرورة الداعية لا يستباح في غير ملك ولا يندفع
ملك السيد اذ القيد عنه بخلاف الملك اذا افترقا كذلك في التذكرة **قال** المصنف رفع الله درجته **السابع عشر** ذهب الامامية
الى ان الاثنين اذا اشتريا عبدا صفقة ثم غاب احدهما قبل القبض وقبل دفع الثمن كان للحاضر قبض نصيبه خاصة ويعطي نصيبه
من الثمن وليس له ان يعطي كل الثمن نصفه عنه ونصفه عن شريكه فاذا فعل فليس له قبض نصيب شريكه وليس له الرجوع على شريكه
اذا قدم من الثمن وخالف ابو حنيفة في المسائل الثلث فقال ليس للحاضر ان ينفرد بقبض نصيبه من المبيع واذا دفع جميع الثمن
كان له قبض جميع العبد واذا حضر الغائب كان للحاضر ان يرجع عليه بما يخصه من الثمن وقد خالف في المسائل الثلث
الفقهية المشهورة بين الامة فان المالك له ان يتصرف في حقه كيف شاء وقبضه من يد غيره واذا تبرع انسان بدفع نصيب
لم يكن له قبض حق الغائب لانه تسلط على مال الغير بغير اذنه ممنوع منه عقلا واذا ادى عنه دينه بغير اذنه فقد تبرع فلا
يكيف يرجع عليه انتهى **قال** الناصب خفضه الله اقول قبض المبيع عند ابي حنيفة لا يحصل الا بقبض الكل والشريك لا يتمكن من قبض
البعض الكل واذا اعطى جميع الثمن فله قبض الكل وهذا ظاهر لان التسلط حاصل لحق القبض فله التصرف من الكل وليس هو من
التسلط على مال الغير لتعلق قبض المبيع بالشريك فالتصرف لحق القبض وهو تسلط بحق واما الرجوع فلان الاداء ليس متمحضا
في التبرع بل لتوقف القبض عليه فله الرجوع ولا مخالفة في المسئلة الثلثة لقواعد الشرع انتهى **اقول** فيه نظر من وجوه اما اولا فلان
قبض نصيب كل من الشريكين في الشائع يكون عند الكل بتخلية كليهما بينهما فيخدمه واحد بكله يوما والاخر يوما اخر فلا وجه
لتخصيص ذلك بما عند ابي حنيفة واما ثانيا فلان قوله اذا اعطى جميع الثمن فله قبض الكل ان اراد به حقيقة القبض ففيه
ان القبض الكل فحصته بطريق المهاياة والتناوب مع البايع وان اراد بقبض الكل التصرف في الكل بمعنى ان له التصرف في حصة
شريكه ايضا فهو ممنوع لانه تصرف بغير اذن صاحبه كما ذكره المصنف واما ثالثا فلان ما ذكره من ان التسلط ليس تسلطا على
حصته فهو ممنوع غير مؤيد بعقل ولا نقل وقوله فله التصرف في الكل ان اراد به التصرف في الكل بقدر حصته بان يستخدم العبد
يوما ويتركه يوما الى البايع فهو مسلم ولا يجديه نفعا وان اراد به التصرف في الكل بالكل فهو ممنوع غير متفرع على ما قبله
بالكلية قوله وليس هذا من باب التسلط على مال الغير الخ قوله لتعلق قبض المبيع بالشريك قلنا هذا لا يوجب التسلط والتصرف في
حق الغير حقا واما رابعا فلان قوله الاداء ليس متمحضا في التبرع بل لتوقف القبض عليه فهو ماخوذ من كتاب الهداية حيث
قال لانه اي الشريك مضطر في الاداء لانه لا يمكنه الانتفاع بنصيبه الا باداء جميع الثمن لان البيع صفقة واحدة وللبايع حق
الحبس ما لم يستوف منه والمضطر يرجع كمعير الرهن واذا كان له ان يرجع عليه كان له الحبس عنه الى ان يستوفي بمنزلة الوكيل
بالشراء اذا قضى الثمن من مال نفسه انتهى وفيه انه ان اراد بتوقف القبض عليه وكونه مضطرا اليه توقف قبض حصة
الغايب عليه واضطراره لذلك الى اداء تمام الثمن فالتوقف والاضطرار ممنوع لان قبض حصة الغائب لم يكن امرا واجبا لازما
عليه حتى يوجب اداء الثمن لاجله جواز الرجوع عليه وان اراد به توقف قبض حصة نفسه على اداء ذلك واضطراره اليه فهو
ايضا ممنوع اذ يمكن تحقق قبض حصته بقسمة المهاياة بان يستخدم العبد يوما او يتركه يوما اخر عند البايع كما كان
مع شريكه على تقدير حضوره وبهذا يظهر ان ما في كلام الهداية من القياسات الباطلة وتتميم الدليل ويلزم ...
كما ذكره المصنف قدس سره **قال** المصنف رفع الله درجته **الثامن عشر** ذهبت الامامية الى ان شراء الفاسد لا يملك به المشتري
ولا ينفذ عتقه لو كان عبدا واعتقه ولا شيء من تصرفاته من بيع او هبة ونحوهما وقال ابو حنيفة يملك بالقبض
فيها وهو خلاف قوله تعالى ولا تأكلوا اموالكم بينكم بالباطل الا ان تكون تجارة عن تراض منكم فنهى عن الاكل بالباطل
والفاسد باطل فكيف يملك به انتهى **قال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان المقبوض بالبيع الفاسد ...

صفقة واحدة ...

لان قبض المبيع من الشريك قد وقع تبرعا من غير اذن الشريك فلا يكون التسلط التصرف
مع

بل المشتري عليه بدء ضمان كالمغصوب ومذهب ابي حنيفة ان البيع الفاسد يفيد الملك اذا اتصل به القبض ويكون المبيع مضمونا
في يد المشتري واذا قبض المشتري المبيع في البيع الفاسد بامر البائع وفي العقد عوضان كل واحد منهما مال ملك المبيع
ولزمته قيمته ودليله ان ركن البيع صدر من اهله مضافا الى محله فوجب القول بانعقاده ولا خفاء في الاهلية والمحلية وركنه
مبادلة المال بالمال وفيه الكلام والنهي يقرر المشروعية عند ابي حنيفة لاقتضائه التصور فنفس البيع مشروع وبه ينال
نعمة الملك وانما المحظور ما يجاوره كما في البيع وقت النداء وانما لم يثبت الملك قبل القبض كيلا يؤدي الى تقرير الفساد
المجاور اذ هو واجب الرفع بالاسترداد فبالامتناع عن المطالبة اولى هذا دليل ابي حنيفة فظهر انه حكم بالملكية لوجود
اصل البيع والفساد فحكم المقارن فلا يكون من باب اكل اموال الناس بالباطل انتهى اقول ما ذكره الناصح دليلا لابي حنيفة
مذكور في الهداية وحاصله ان ركن البيع وهو الايجاب والقبول صدر من اهله وهو المسلم العاقل البالغ مضافا الى محله
وهو المبيع فوجب القول بانعقاده وصحته وجوازه ومشروعيته صونا لكلام المسلم العاقل وهو ما الحق من الايجاب والقبول
عن اللغو فيترتب عليه الملكية ولزوم القيمة والنهي يقرر تلك المشروعية اللازمة لصدور الايجاب والقبول من العاقل كما مر لانه
[illegible] ويتوجه عليه اولا انه على تقدير تسليم اقتضاء ركن البيع في الايجاب والقبول لا نسلم وجوب القول بانعقاده وان لم يكن
كذلك لو لم يتوقف على شرط شرعي كعدم جهالة الثمن وعدم اشتراط ما يفسد ونحوهما وهو ممنوع واما وجوب صيانة
كلام المسلم العاقل عن اللغو فانما يسلم لو امكنت الصيانة بان لم يظهر منه الاخلال بالشرط الشرعي واما مع اخلاله بذلك
[illegible] فقوله [illegible] ومن هذا الاسئلة ان يقال انه اذا وقع الايجاب والقبول من رجل مسلم وامراة مسلمة [illegible] صيانة
كلامهما عن اللغو فيجب ان يترتب على هذا الايجاب والقبول اثرهما من تمليك البضع ولزوم المهر [illegible] المحظور الفاسد المجاور وهو [illegible]
في عقد النكاح وقد ظهر هذا [illegible] بقوله فنفس البيع مشروع الخ وبالجملة ان الشارع لما شرع البيع شرع له الاركان
الشرعية والمعالم الدينية والحدود والضوابط والروابط المرعية المنضبطة حكمة بالغة [illegible] حتى لا يؤدي الى اختلاط الامور وان
الخروج عن الضبط حسما للنزاع [illegible] في الجاهلية الجهلاء قبل بعثة خاتم الانبياء عليه وعليهم السلام لانهم [illegible]
من التراضي في اصل التمليك وكانوا لا يراعون وراء ذلك شيئا آخر اصلا فان الله تعالى لو لم يعتبر هذه الشرائط و
الضوابط واكتفى بمجرد التراضي لادى الى الخبط من حيث تشتت اذهان العباد وعقول اهل الايام [illegible] في الوقوف
على جنبات الامور ومخبيات الخطوب وسرائر الضمائر هذا العبد ينظر الى الظاهر ويكتفي [illegible]
[illegible] ولا يتفطن الى ما يستحدث من الزمن والشرع انما حجر على الصبيان والمجانين حتى لا يؤدي الى الخبط لنقصان عقولهم
[illegible] عقول البالغين بالاضافة الى علم الله تعالى ومعرفته دون علم هؤلاء الصبيان بالاضافة الى علم البالغين العقلاء
[illegible] لا بد من رعاية حقوق الله وحدوده وقال الله تعالى تلك حدود الله فلا تعتدوها [illegible]
نحو الاهلية والمحلية والركن الذي هو الايجاب والقبول لا يفيد ذلك والله سبحانه هو الستار [illegible]
[illegible] من رعاية الشروط المعتبرة حتى لا يلزم الفساد وثانيا ان قوله والنهي يقرر المشروعية عند [illegible]
[illegible] قوله لاقتضائه التصور فلان التصور الشرعي ولو بمعنى امكان وجوده وقابليته لتعلق الحكم الشرعي [illegible]
[illegible] لا يقتضي كونه مشروعا او غيره وقد تكلف صاحب الكافي لاصلاح هذه المقدمة الفاسدة بان النهي [illegible]
[illegible] يقتضي تقرير المشروعية لانه [illegible] يقتضي تصور المنهي عنه اذ النهي لا يتصور [illegible]
[illegible] الى اختيار العبد فيعتمد تصوره ليكون العبد مبتلى بين ان يكف عنه باختياره فيثاب عليه وبين ان يفعله
باختياره فيعاقب عليه وتصور المشروع المشروعية فكان النهي يعتمد [illegible]
[illegible] مذكور في التوضيح واورد عليه الفاضل التفتازاني في التلويح بان [illegible]
[illegible] الافعال الشرعية يقرر المشروعية من وجهين احدهما ان النهي لو لم يدل على [illegible]

الفساد

[illegible]

في الشرع لان الشرعي المعتبر هو الصحيح بالسلب واللازم باطل لانا نعلم قطعا ان المنهي عنه في صوم يوم النحر وصلوة الاول ...
انما هو الصوم والصلوة الشرعيان لا الامساك والدعاء وثانيهما انه لو لم يكن صحيحا لكان ممتنعا فلا يمنع عنه لان المنع
عن الممتنع عبث والجواب عن الاول ان الشرعي ليس معناه المعتبر شرعا بل هو ما يسميه الشارع بذلك الاسم وهو الصورة
المعينة والحالة المخصوصة مضمنا لا نقول صلوة صحيحة وصلوة غير صحيحة وصلوة الجنب وصلوة الحائض باطلة وعن الثاني
انه ممتنع بهذا المنع وانما المحال منع الممتنع بغير هذا المنع كالحاصل يمتنع تحصيله اذا كان بغير هذا التحصيل الثاني قال ابن حزم
وثالثها ان تشبيه ما نحن فيه بالبيع وقت النداء قياس مع الفارق لان النهي هناك لفضل خارج عن البيع مجاور والبيع
نفسه لا خلل فيه وهو ظاهر وتوجيهه طلب الكفاية بهذا لا يرجع الى الكفاية والبعاث قوله انما لا يثبت الملك
كيلا يؤدي الى تقرير الفساد المجاور والرد على الشافعي حيث قال ان النهي يرفع المشروعية المتضاد والهزل لا يفيده مثل الغصب
كالذباح بالمدية او بالسكين المغصوب ونحن معاشر الامامية لم نحتج في ابطال قول ابي حنيفة الى هذه المقدمة التي ذكرها
الشافعي ولا يلزمنا الجواب عنها وان اللازم من ذلك التفصيل الذي ذكره الشافعي ورد بما ستعلم لا يخفى ان ابن حزم رد
قول ابي حنيفة في ذلك المال حيث قال ابو حنيفة من باع بيعا فاسدا فقبضه المشتري فقد ملكه ملكا فاسدا
ولبائعه نقضه فيه وقال مالك ان من البيوع الفاسدة بيوعا تفسخ الا ان يطول الامر او يتغير الاسواق فلا تفسخ حينئذ ثم قال وهذان
قولان لا خفاء بفسادهما على من نصح نفسه اما قول ابي حنيفة فقد ملكه ملكا فاسدا فكلام في غاية الفساد وما علم احد
في دين الله تعالى ملكا فاسدا انما هو ملك فهو صحيح او لا ملك فليس صحيحا وما هذا الا قول لا يعقل واذا اقر ان الملك فاسد
قال الله تعالى والله لا يحب الفساد فلا يحل لاحد ان يحكم بانفاذ ما لا يحب الله عز وجل وقال الله تعالى ان الله لا يصلح عمل المفسدين
فمن اجاز شيئا نص الله تعالى على انه لا يصلحه فقد عارض الله تعالى في حكمه وهذا عظيم جدا او الحجة بعضهم بان للبائع سلطانا
وبرد بانه ليس لاحد ان يتسلط على غيره على شيء من ماله المسلم الا باذن الله تعالى فيه فليخبر وا على هذا ان سلطه على وطي ام ولده
وهذا تلاعب وضلال لا خفاء به واما قول مالك فاوائل ما يقال له قد حد وانما المدة التي اذا انقضت صح البيع الفاسد
بتبدل الاسواق ضلال بعيد وحد وانما تغير الاسواق الذي تحرم به المحرمات فان زيادة تنتقص دراهم وحبة ونقص
ذلك تغير اسواق بلا شك فان اجازوا صحة الفاسد بهذا القدر فقد صح كل بيع فاسد لانه لا بد من تقلب الخبز والعروض
وشبهه كل يوم ثم نسأله الدليل على ما قالوا من ذلك ولا سبيل اليه لا من قرآن ولا سنة ولا رواية سقيمة ولا قول
يعرف قبله ولا قياس ولا راي له وجه بل هو ابطال ما كل المال بالباطل وانهم قالوا وحكمنا بذلك حيث قلنا انه مباح لهو لنا في
قلنا اذ لم يحرم الله تعالى ورسوله صلى الله عليه وآله ما هذا عليكم قال تعالى ان يتبعون الا الظن وان الظن لا يغني عن الحق شيئا ثم
قوما لحكوا فيما لم يروه ولم يستيقنوه وقال رسول الله صلى الله عليه وآله اياكم والظن فان الظن اكذب الحديث والمرء على دين
يستيقن انه سئل عن حكمه ولا شرع فيما لا تقين عنده فيه وليقل كما قالت الملائكة لا علم لنا الا ما علمتنا ومما يقال اعلم
نعوذ بالله قال تعالى فماذا بعد الحق الا الضلال وهذا من العجائب الحنفية استدلوا على ملك البيع الفاسد بالاية التي فيها
بها الظن على خلاف فيما قال ان الله تعالى اباح الاكل بعد التراضي وان هذا دليل على صحة الملك بالعقد واجاب ابن حزم
بان الذي انا نجده لا يتحصل لذي من عنده ضرر في ما هي التجارة المباحة لنا وما هو التراضي الشارع قوله حدث من الله
شيئا من ذلك وهو الذي يعبر عن ان العقد ليس بيعا ولا هو تجارة ولا هو تراضيا ولا ينتقل به الملك الا بعد التفرق
من الموضع ما لم يتخيرا فهذا هو البيع والتجارة والتراضي لا ما ظنه اهل الجهل بارائهم بالدعوى الفاسدة بلا دليل
قال واحتجوا بقول الله تعالى اوفوا بالعقود وهذا حق الا ان الذي امرنا به هو على الحالات بنص هو من جعل الامر بحكمه
الناس انه لا يتم هذا العقد ولا يتم ولا يكون عقدا الا بالتفرق من موضعهما او بان يخير احدهما الاخر بعد التعاقد ولا يلزم
بذلك العقد وهم محجوجون معنا على انه لا يلزم احدا الوفاء بكل عقد بل اكثر العقود حرام الوفاء بها كمن عقد على نفسه ان يزني

بنى عليه مذهبهم وأكثر العقود لا يلزم الوفاء بها عندهم وعندنا لو عقد أن يشتري أو أن يبيع أو أن يقرض أو أن يقترض أو أن ينعقد شركة
بيننا أنه لا يلزم الوفاء بعقد أصلا إلا عقد النكاح أو ما أشبهه ... وهم يقولون يعني الحنفيين أنه من باع شيئا لم يره
فله أن يعاقد فيستعمل خيار الرؤية أنه عقد لا يلزم والمالكيون يقولون من ابتاع ثمرة واشترط أن لا يقوم ... عليه
زال على نفسه وأنه عقد لا يلزم ... ابن حجاج ... بقوله تعالى أوفوا بالعقود ولعمري أن الحيلة قليل في وجه من الحجج بعد هذه الآية
بعد ذكر سطر آخر من شبهات الحنفية ولولا أن القوم مستكثرون من ابطال الحق والخديعة في الإسلام لمن ... عليهم
الطويل في ذلك بلا طائل انتهى والسلام على من اتبع الهدى قال المصنف رفع الله درجته التاسع عشر ذهبت الإمامية إلى
جواز بيع دود القز والنحل المعلوم بالمشاهدة إذا حبس بعد مشاهدته بحيث لا يمكنه الطيران وقال أبو حنيفة لا يجوز بيعهما وقد
خالف العقل والنقل أما العقل فلأنهما مال ينتفع به معلوم مقدور على تسليمه فصحت المعاوضة عليه كغيره وأما النقل فقوله
تعالى وأحل الله البيع انتهى قال الناصب خفضه الله أقول مذهب الشافعي أنه يجوز بيع النحل وهو القز وفي المنتهى الدود الحي
والميت ولا يجوز بيع بزر القز لأنه نجس غير منتفع به ومذهب أبي حنيفة أنه لا يجوز بيع النحل وقال محمد يجوز إذا كان محرزا وهو
قول الشافعي لأنه حيوان منتفع به حقيقة وشرعا فيجوز بيعه وإن كان لا يؤكل كالبغل والحمار ودليل أبي حنيفة أنه من الهوام
فلا يجوز بيعه كالزنابير والانتفاع بما يخرج منه لا بعينه فلا يكون منتفعا به قبل الخروج حتى لو باع كوارة فيها عسل بما فيها
من النحل يجوز تبعا له وعند أبي حنيفة أنه لا يجوز بيع دود القز لأنه من الهوام وعند أبي يوسف يجوز إذا ظهر فيه القز تبعا له
وعند محمد يجوز كيف ما كان لكونه منتفعا به فظهر أن أبا حنيفة منع بيعه لكونه من الهوام فلا يدخل في البيع الحلال الذي
قول الجواب المنع من عدم الانتفاع في كلا الأمرين أما النحل فلأنه يخرج من بطونها شراب فيه منافع للناس فصار كبهيمة
الأنعام وأما دود القز فلأن النفع بها ظاهر وهو ما يخرج منها كالبهائم التي لا ينتفع بها إلا بشيء غير نتاج بخلاف الحشرات التي
لا نفع فيها البتة فإن هذه يخرج منها الحرير وهو أفخر الملابس وكذا الكلام في بزره وبالجملة لا دليل على حرمة بيع الهوام مطلقا وقياسه
بالزنبور لو صح القياس قياس مع الفارق إذ لا نفع في الزنبور بخلاف القز ونعم ما قال ابن حزم حيث قال لا نعلم لأبي حنيفة في ذلك
حجة أصلا ولا أحدا سبقه إلى المنع من بيع النحل ودود القز انتهى قال المصنف رفع الله درجته العشرون ذهبت الإمامية
إلى أنه لا يجوز للمسلم بيع الخمر ولا شراؤه مباشرة ولا توكيلا للذمي وقال أبو حنيفة يجوز أن يوكل ذميا في بيعها وشرائها
وقد خالف قول الله تعالى فاجتنبوه وما روت عن النبي صلى الله عليه وآله حرم تجارة الخمر وقال عليه السلام إن الذي حرم
شربها حرم بيعها ونزل عليه جبرئيل عليه السلام فقال يا محمد إن الله لعن الخمر وعاصرها ومعتصرها وساقيها والمحمولة إليه وشاربها
وبايعها ومبتاعها وساقيها انتهى قال الناصب خفضه الله أقول مذهب الشافعي أن بيع الخمر حرام والتجارة بالخمر حرام بأي نوع
كان ومذهب أبي حنيفة أنه إذا أمر المسلم نصرانيا ببيع خمر أو شرائها ففعل جاز وقال أبو يوسف ومحمد لا يجوز على المسلم وعلى هذا
الخنزير ودليل أبي حنيفة أن العاقد هو الوكيل بأهليته وولايته وانتقال الملك إلى الآمر حكمي فلا يمتنع بسبب الإسلام كما إذا ورثهما
ثم إذا كان خمرا خللها وإن كان خنزيرا سيبه فظهر أن أبا حنيفة لم يجوز التجارة بالخمر لأنه يقول بتخليل الخمر فلا تخالف النص
انتهى أقول ما ذكره من دليل أبي حنيفة أشبه بكلام السكران فإن مجرد تجويزه لأمر المسلم بشراء الخمر يكفي في تشنيع عقلاء
المسلمين ولو سلمنا أن العاقد هو الوكيل وأن انتقال الملك إلى الآمر حكمي وأما ما ذكره من أن أبا حنيفة لم يجوز تجارة الخمر لأنه يقول
بتخليل الخمر ففيه أن أبا حنيفة لم يقتصر على مجرد تجويز الشراء المتعلق بالخمر بل جوز شراء الخمر للتخليل بل حكم بجواز البيع والشراء
مطلقا كما ذكره المصنف وصرح به صاحب الوقاية وهذا عين تجويز التجارة كما لا يخفى على أن تخليل المسلم الخمر ليس بنفسه ...
بل شراء الخمر وانتظار صيرورتها خلا مع كثرة الخل الحاضر في أسواق المسلمين دائما ونعم ما قال ابن حزم إشارة إلى ...
سفه هذه المسألة وهذه من شنعه التي نعوذ بالله من مثلها قال المصنف رفع الله درجته الحادي والعشرون ذهبت الإمامية
إلى أن الكافر لا يصح أن يشتري مسلما ولا ينعقد البيع وقال أبو حنيفة ينعقد وقد خالف قوله تعالى ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين

سبيلا انتهى قال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان الكافر اذا اشترى المسلم اذا لم يعتق بعد العقد ولم يعلم ابو حنيفة
في البيوع الفاسدة ولان الكافر غير مكلف بالفروع والكلام في التوقي والاجتناب وينبغي ان يكون موافقا للشرع انتهى اقول الحكم
ههنا في صحة البيع شرعا وفساده فان الكافر اذا اشترى عبدا مسلما لا ينعقد بيعه فللحاكم ان يحكم بفك رقبته لان الله تعالى لم يجعل للكافر
كفقد مثل هذا البيع حتى يستدل على التوقي وجوب ذلك عنه بان الكافر غير مكلف بالفروع فلا يجب عليه شيء مع [illegible]
ومن اصله هذا ايضا والحاصل ان كون الكافر غير مكلف بالفروع لا يستلزم عدم كون بيعه المسلم فاسدا ولو صح ذلك [illegible]
كالحرم السابقة ايضا لجواز الاتحاد طريق المسلمين وهو ظاهر الجلالة هذا وتحقيق الخلاف في ذلك ان المحققين ذهبوا
المراد بالسبيل ههنا هو الاستيلاء في الدنيا وما يجعل الحكم الشرعي صحيحا لا نكرة وقع في سياق النفي فيفيد العموم ولم
يجعل الله سبحانه وحكم المنزل على نبيه صلى الله عليه واله للكافر من الكفار على مسلم من المسلمين بدا استيلاء [illegible]
اريد به نفي الحجة في الاخرة لا نصا انما يجعل [illegible] قوله تعالى فالله يحكم بينكم يوم القيمة فالاولى ان يحمل قوله ولن يجعل الله
للكافرين على المؤمنين سبيلا على بيان الحكم بينكم في الدنيا فان التاسيس خير من التاكيد فتامل هذا وما [illegible]
المسلمة في اصل العتق وزاد عليه في الشافعية ما ذكره ابن حزم من ان الحنفيين يقولون ان ارتد الحسني او الحسيني
او الملاذ او القرشي فلحق بارض الحرب فانه وولده يسترقون فان اسلموا كانوا عبيدا وان القرشية ان ارتدت فلحقت بدار
الحرب سبيت او ارقت فان اسلمت كانت مملوكة تباع ويستحل فرجها بملك اليمين وان لم تسلم تركت على كفرها واباحوا
يسترقها اليهود والنصارى وقال ابو يوسف صاحب [illegible] اهل الحرب وفي ايديهم اسارى مسلمون ومسلمات
وحرائر فانهم يقرون عبيدا لهم واماء يملكونهم ويبيعونهم ثم قال في احد القولين [illegible]
زرارة بن ابي اوفى قاضي البصرة من التابعين انه قد باع حرا في الدين ثم قال وقد روينا هذا القول عن الشافعي [illegible]
[illegible] الا من [illegible] في الحديث والاثار انتهى قال المصنف رفع الله درجته الثاني والعشرون ذهبت الامامية الى جواز
السلف في المعدوم اذا كان عام الوجود وقت الحلول وقال ابو حنيفة لا يجوز الا ان يكون جنسه موجودا في حال العقد [illegible]
[illegible] وقد خالف عموم قوله تعالى واحل الله البيع وقوله صلى الله عليه واله من سلف فليسلف في كيل معلوم ووزن معلوم
والى اجل معلوم واقرهم على ما كانوا عليه من السلف في الثمر سنتين ومعلوم انقطاعه فخالف هذه [illegible] ولان [illegible]
الوجود بل لا في الجيد قبل المدرك فلا معنى لاشتراط وجوده انتهى قال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان السلم فيه
شرطه ان يكون مقدور التسليم عند المحل لتمكن التسليم ولا يشترط وجوده من وقت العقد الى المحل لان القدرة على التسليم
انما يحتاج اليه لوجوبه واذا كان موجودا عند المحل حصل القدرة على التسليم فاندفع الحرج بترك الواجب ومذهب ابي حنيفة
انه لا يجوز السلم حتى يكون المسلم فيه موجودا من حين العقد الى حين المحل حتى لو كان منقطعا عند العقد موجودا عند المحل
او على العكس او منقطعا فيما بين ذلك لا يجوز ودليله قوله عليه السلام لا تسلفوا في الثمار حتى يبدو صلاحها ولان القدرة
على التسليم بالتحصيل فلا بد من استمرار الوجود في مدة الاجل ليتمكن من التحصيل فلا اعتبار [illegible] حيث استدل بالحديث [illegible]
اقول ان الحديث الذي استدل به ابو حنيفة قد ذكر في الينابيع ان راويه مجهول لا يعرف عدالته وان سلم فمحمول على البيع
عليه السلام الحال سنتين او ثلاثا في الثمر ومعلوم ان الثمر لا يبقى طول السنة انتهى واما ما ذكره بقوله ولان القدرة على التسليم
بالتحصيل الخ فهو ممنوع بقول المصنف ولان الحق [illegible] وبقول الشافعي لان القدرة على التسليم انما يحتاج اليه لوجوبه [illegible]
قال المصنف رفع الله درجته الثالث والعشرون ذهبت الامامية الى انه اذا شرط اجلا وجب ان يكون معلوما لا يحتمل
الى الحصاد والدياس والجذاذ وقال مالك لا يجوز وقد خالف في ذلك قول النبي صلى الله عليه واله الى اجل معلوم وقال [illegible]
قال رسول الله صلى الله عليه واله لا تبايعوا الى الحصاد والدياس ولكن الى شهر معلوم انتهى قال الناصب خفضه الله اقول مذهب
الشافعي انه لا يجوز التاجيل بما يختلف كالحصاد والدياس لقوله صلى الله عليه واله الى اجل معلوم والاصح ما رواه [illegible] مالك [illegible]

اسير ذالق بنده گردن عراح

ارقاق بنده کردن عراح

سبی برده کردن عراح

حصاد درو کردن عراح

دياس کوفتن عراح

جذاذ خرما بريدن [illegible]

حول ان جعل الحصاد والدياس من جملة الآجال المعلومة ولعدم ثبوت الحديث الثاني عنده انتهى اقول قد مرّ سابقاً ان الشيخ
مالك نقل رواه ابن حزم عنه حيث قال وقد اباح مالك البيع الى العطاء فيما خلا واما اليوم فلا لانه ليس الآن معروفاً قيل والبيع
الى الحصاد والجذاذ والعصر قال وينظر الى عظم ذلك وكثرته لا الى اوله ولا آخره ولا نعرف في الجهالة اكثر من هذا التحديد ولا اسوء
نظراً منه انتهى ثم ما ذكره الناصب اصلاحاً لفتوى مالك بانه جعل الحصاد والدياس من الآجال المعلومة لما يريده
مثلاً ان كل عام يعلم ان الحصاد والدياس ونحوهما انما يتاخر ايام او يتقدم فان الحصاد والجذاذ يتاخران ايام قلة
المطر سنوات او يتقدم بحر الهواء وعدم المطر وقس على هذا امثالها واما قوله لعدم ثبوت الحديث عنده فمدخول لانه
لو لم يرد مثل هذا الانكار لانسد عليهم باب الاحتجاج فيما بينهم بما في صحيح البخاري ومسلم ونحوهما كما لا يخفى قال المصنف رفع الله
درجته الرابع والعشرون ذهبت الامامية الى ان الاقالة ليست بيعاً وقال مالك هي بيع مطلقاً وقال ابو حنيفة انها فسخ في
حق المتعاقدين بيع في حق غيرهما وقد خالفوا قول النبي صلى الله عليه وآله من اقال نادماً في بيع اقال الله نفسه يوم القيمة ومعنى الاقالة
في العفو والترك فيكون اقالة البيع كذلك ولانها لو كانت بيعاً لوجب ان يكون مع المتبايعين من نقصان الثمن وزيادته
والتاجيل والتعجيل وليس في الاقالة ذلك للاجماع ولانها لو كانت بيعاً لم يصح في السلم لان البيع فيه لا يجوز قبل القبض ولانه
يجوز لمن باع عبدين في تلف احدهما صحة الاقالة فلو كانت بيعاً لبطلت لجهالة بيع الميت انتهى قال الناصب خفضه الله اقول
مذهب الشافعي ان الاقالة بعد لزوم البيع جائزة بل مستحبة اذا ندم احد المتبايعين للحديث وهي فسخ لا يتجدد به الشفعة
المتقدمة ... ومذهب ابي حنيفة ان الاقالة فسخ في حق المتعاقدين بيع جديد في حق غيرهما الا ان لا يمكن جعلها فسخاً
فيبطل وعند ابي يوسف هو بيع الا ان لا يمكن جعله بيعاً فيجعل فسخاً الا ان لا يمكن فيبطل وعند محمد هو فسخ الا اذا تعذر جعله
فسخاً فيجعل بيعاً الا ان لا يمكن فيبطل ودليل ابي حنيفة ان اللفظ ينبئ على الرفع والفسخ كما قلنا والاصل اعمال اللفظ في مقتضياتها
لا يحتمل ابتداء العقد ليحمل عليه عند التعذر لانه ضده واللفظ لا يحتمل ضده فتعين البطلان وكونه بيعاً في حق الثالث
امر ضروري لانه يثبت به مثل حكم البيع وهو الملك لا مقتضى الصيغة اذ لا ولاية لهما على غيرهما هذا مذهب ابي حنيفة ودليله
وانما استدل هذا الرجل بهذا الحديث على نفي كون الاقالة بيعاً فلا يصح لانا نقول ان اقالة الله تعالى للعبد وقع
على طريق المشاكلة وليس المراد منه الاقالة الحقيقية مثل اقالة العبد ولا يمكن هذه الارادة لان اقالة العبد هو فسخ في عقد
البيع وليس لله عقد حتى يفسخ ثم من يقول انها بيع مطلقاً يثبت فيها حقوق البيع مطلقاً ومن يقول انها بيع في حق الغير يثبت
فيها حقوق الغير انتهى اقول لا يخفى ان ما ذهب اليه الشافعي مؤيد بالاصل وبان البيع انما هو الفاقد الخالصة ليست الاقالة منها ثم
ان الناصب قد ترك المتنازع عن ان يستدل من قبل مالك على ما ذهب اليه مع انه ابعد عن العقل كما ترك التعرض للجواب عن الدليل
على الحكم ورأى ان التعرض له ايضاً يقتضي بطلان حقية الشافعي من الحجر عنه واما ما ذكره في الاستدلال من قبل ابي حنيفة
فنقول عليه انا نمنع كون الاقالة بيعاً في حق الثالث فضلاً عن كونه ضرورياً لانه اذا تقايل المتبايعان ونحن نعتقد الآن
البيع مثلاً وكان هناك شفيع انما يثبت له ذلك حق الشفعة لان الفسخ ينقلب ويصير بيعاً في حقه وما ذكره من ثبوت
مثل حكم البيع له وهو الملك لا يستلزم كون ذلك بيعاً كما ان ثبوت الملك بالميراث مثلاً لا يستلزم ان يكون هناك
بيع في الصورة المذكورة وقال ابو حنيفة انها فسخ في حق المتعاقدين وهي بمنزلة البيع في حق غيرهما فيثبت فيها الشفعة لان
من ملك بعوض هو مال فيثبت فيه الشفعة كالبيع ويمنع كونها نقل ملك بل اعادة للملك الى العود الملك الاول اذا انفسخ
العقد المتقدم واما ما ذكره من ان اقالة الله تعالى للعبد وقع على طريق المشاكلة مع كونه تجوزاً مخالفاً للاصل مردود بان
استدلال لم يبق الا بالجزء الاول من الحديث وهو قوله من اقال نادماً في بيع فان جعل البيع ظرفاً للاقالة يدل على انه غيرها
انتهى قال المصنف رفع الله درجته الخامس والعشرون ذهبت الامامية الى انه اذا خالف السعر اهل السوق بزيادة
سعر او نقصان لم يعترض له وقال مالك يقال له اما ان تبيع بسعر السوق او سعر او قد خالف المنقول والمعقول لانه مالك

سعر يوم مراع

ثمن المبيع كيف شاء وقد قال الله تعالى الا ان تكون تجارة عن تراض منكم ونهى النبي صلى الله عليه وآله عن التسعير انتهى قال الناصب خفضه الله
اقول التسعير هو تعيين السعر والحكم ببيعه بما سعر به وهذا منهي عنه ولكن اذا سعر السلطان او نائبه فليس للبائع التجاوز عن تسعيره
للزوم مخالفة السلطان وخوف وقوع الفتنة هكذا قال العلماء واما تجويز مالك التسعير بالقول المذكور فلدفع الخلاف و
اختلاف السعر مظنة وقوع الاختلاف في امر الاقوات وهو موجب للضيق ولا مخالفة للعقل لانه لا يمنع من بيع ماله كيف شاء
ولكن يمنع من ايقاع الخلاف الا يرى انه لو باع في بيته لا يمنع وكذا لا مخالفة للآية انتهى قال قد حمل المص قدس سره قول
مالك هاهنا وتفصيله على ما ذكره ابن حزم انه قال ليس لاحد ان يبيع باقل من سعر اهل السوق ويمنع من ذلك ولو رضي به
وهذا كما قال ابن حزم ايضا عجيب جدا اذ يمنعونه من الترخيص على المسلمين ويبيحون له التغلية انتهى واهل العلم قالوا
الذي يحسن من ان البيع باقل من سعر الوقت موجب للضيق والضرر بل الضيق والضرر انما يحصل من تسوية السعر على اهل
سوق الفقراء والمساكين وعلى هذا البائع المحسن الى الناس تسهيل وتضييق ولا ضرر على اهل السوق لانهم ان شاؤوا ان يرخصوا كهو
هذا فليفعلوا والا فهم املك باموالهم كما هذا املك بماله وما ذكره من لزوم مخالفة السلطان مدفوع بانه لا يمنع من
عن السلطان على البيع بما زاد عن سعر وانما النقص واما ما ذكره من ان اختلاف السعر مظنة الاختلاف في امر الاقوات [illegible]
به الا انه مظنة ان يقع الاختلاف في سعر الاقوات ببيعها باقل من المتعارف في السوق فليس بضرر بل انه كما مر وان اراد به
الاختلاف ببيعها بالاكثر فعلى تقدير تسليم فساده قد جوزه مالك كما مر فنبه عليه وعلى التحسين مخالفة للعقل والنقل
افاده المص قدس سره هذا واعجب مما ذكره المص هاهنا من فتوى مالك ما نقله ابن حزم عن اصحاب مالك وهو ان من باع
سلعته في السوق يجبر على ان يشركه فيها اهل تلك السوق قال وما نعلم احدا قاله غيرهم وهو ظلم ظاهر ويبطله قوله تعالى الا ان
تكون تجارة عن تراض منكم فلم يتراض البايع الا مع هذا المبتاع لا مع غيره فالحكم به لغيره اكل مال بالباطل بلا دليل اصلا
انتهى واقول لكن مالك معذور في هذه الفتوى لانه قلد فيها فعل عمر بن الخطاب كما رواه ابن حزم ايضا وصاحب الحاوي
من الشافعية من ان عمر مر بحاطب بن ابي بلتعة وهو يبيع زبيبا بالسوق فقال له اما ان تزيد في السعر واما ان ترفع من
سوقنا انتهى فضلل جدا قال المصنف رفع الله درجته **الفصل السابع في الرهن وتوابعه** وفيه مسائل الاولى ذهبت
الامامية الى ان استدامة القبض ليست شرطا في الرهن وقال ابو حنيفة انها شرط وقد خالف في ذلك قوله صلى الله عليه
وآله الرهن محلوب ومركوب وليس ذلك للمرتهن اجماعا فيكون للراهن انتهى قال الناصب خفضه الله قول مذهب الشافعي انه لا يتم
بالقبض والراهن ممنوع عن كل تصرف يزيل الملك الى الغير كالبيع والهبة وللراهن استيفاء المنافع التي لا تضر بالرهن كسكونه
وركوبه للدابة وان احوج الانتفاع الى الاخراج من يده كالركوب واللبس فلم يثق المرتهن بالتسليم لانه لم يكن موثقا له اشهد
الراهن حين انه يأخذ للانتفاع وان كان موثوقا به مشهورا بالعدالة لم يكلف بالاشهاد وفي كل واحد ومذهب ابي حنيفة انه لا
يجوز له الانتفاع باستخدام ولا سكنى ولا لبس الا باذنه وهو متعد لو فعل ولا يبطل الرهن به ودليله ان القبض شرط في لزوم الرهن
فاذا زال القبض زال لزوم الرهن ويستدل بالنص في قوله تعالى فرهان مقبوضة والحديث لا يدل صريحا على جواز التصرف لجواز
حمله على الحلب والركوب باذن المرتهن ما لم يخرج من يده انتهى **اقول** ان الآية لو دلت لدلت على اشتراط القبض في الجملة لا على
الاستدامة نعم قد استدل بالآية على اشتراط اصل القبض بانها دلت من حيث الخطاب اي المفهوم الوصفي وهو ليس بحجة عند
اكثر المحققين على انه لو كان شرطا كالايجاب والقبول لكان قوله تعالى مقبوضة بعد قوله فرهان تكرارا لا فائدة فيه فيلزم
ان يقال مقبولة ايضا لان يقال مقبوضة وايضا الآية مسوقة لبيان الارشاد لحفظ المال وذلك لا يتم الا بالقبض
كما لا يتم الا بالرهن وكما ان الرهن ليس شرطا في الدين ينبغي ان لا يكون القبض شرطا في الرهن وبعبارة اخرى ان القبض في
الآية للارشاد كما ارشد اليه اشتراطه بالسفر وعدم الكاتب والاجماع على ان استدامة القبض ليست شرطا بل لو
وكل الراهن في القبض كيف يستند القائل به فلا يتحقق الغاية المطلوبة منه ويبقى مع [illegible] الاشتراط المسالة العدم حينئذ

بلغ قراءة

عليه فان قلت فاذا لم يشترط القبض فعلى ما اذا يحمل قوله مقبوضة قلت على اشتراط كون الرهن مما يقبض ليحترز بذلك

عن نحو [illegible] فانها ليست مما يستوثق بها من الدين [illegible] وعدم الاجارة ومن الطيور في الهواء والسمك في الماء ومما لا يملكه

ان كان احدهما [illegible] ذلك [illegible] واما الحديث فهو [illegible] ما ذكره [illegible] من الاجماع [illegible] فلا يصلح [illegible]

[illegible] كما لا يخفى قال المصنف رفع الله درجته الثاني ذهب الامامية الى انه اذا جعل الرهن على يد عدل [illegible]

[illegible] الثمن المثل حالا ويكون من نقد البلد اذا اطلق له الاذن وقال ابو حنيفة يجوز له بيعه باقل من ثمن مثله وبالنسيئة

حتى قال لو وكله في بيع ضيعة تساوي مائة الف دينار فباعها بدرهم نسيئة الى ثلثين سنة كان جائزا وهو خلاف العقول و

[illegible] لان العقل يدل على قبح اضرار الغير [illegible] وقول النبي صلى الله عليه وآله لا ضرر ولا اضرار في الاسلام انتهى قال الناصب خفضه الله

مذهب الشافعي ان المرتهن يبيعه الراهن او وكيله باذن المرتهن فان لم ياذن قال له القاضي ائذن له في بيعه او ابرئه والوكيل

[illegible] غبطة المرتهن فلا يبيعه الا بثمن المثل حالا لا آجلا [illegible] وكالة ومذهب ابي حنيفة انه يصح بيع الوكيل [illegible]

[illegible] والقرض والنسيئة وعند ابي يوسف ومحمد لا يجوز الا بما يتغابن الناس فيه ولا يجوز الا بالدراهم والدنانير لان المطلق ينصرف

الى المتعارف [illegible] البيع بالثمن المعجل وعندهما يتقيد [illegible] ودليل ابي حنيفة ان الوكيل مالك للعقد ومباشر له

في البيع [illegible] ولو كان الموكل [illegible] انتهى اقول يتوجه عليه اولا ان الناصب لم يذكر جواز بيع الراهن ذلك باقل من ثمن مثله

وبالنسيئة ومع ان هذا هو الذي نسبه المصنف [illegible] المسألة به وثانيا ان ما ذكر من الدليل على جواز مثل ذلك البيع للوكيل عليل

اذ لا معنى لقوله الوكيل مالك للعقد سوى قصد التلبيس والايهام ان الوكيل مالك للثمن وبطلانه ظاهر ولو سلم ان

مباشر البيع مطلقا له ان يبيع بما يشاء وانما يسلم ذلك اذا لم يكن وكيلا او صبيا او سفيها يحجر عليه [illegible]

[illegible] ان قوله [illegible] العقد [illegible] الخطاء [illegible]

[illegible] القرآن واختار [illegible] صلى الله عليه وآله وسلم

[illegible] امير المؤمنين عليه السلام [illegible] وبين معوية

[illegible] عمرو بن العاص [illegible] عليه السلام

[illegible]

[illegible] ذلك البيع [illegible]

[illegible] ذلك [illegible] لان الاطلاق [illegible] المتعارف [illegible]

[illegible] هذا الدليل من [illegible] ذلك [illegible]

[illegible] قال المصنف رفع الله درجته الثالث ذهب الامامية الى ان الرهن غير مضمون في يد المرتهن وقال ابو حنيفة

انه مضمون وقد خالف قول النبي صلى الله عليه وآله لا يغلق الرهن الرهن من صاحبه له غنمه وعليه غرمه ومعنى لا يغلق [illegible]

[illegible] وقال صلى الله عليه وآله [illegible] الرهن [illegible] انتهى قال الناصب خفضه الله [illegible] مذهب الشافعي

[illegible] الدين [illegible] الانفكاك [illegible]

[illegible] ابي حنيفة ان [illegible] والحديث لا يكون حجة عليه [illegible] الراهن من [illegible]

[illegible] ممنوع من [illegible] انتهى اقول [illegible] ابو حنيفة على ما ذهب اليه في هذه المسألة [illegible]

[illegible] كما ذكره ابن حزم ايضا [illegible] عمر بن الخطاب

[illegible] النبي صلى الله عليه وآله [illegible]

[illegible] قال الدارقطني [illegible] اسمعيل بن امية وكان كذابا وقيل [illegible] مصعب بن ثابت وكان ضعيفا [illegible]

[illegible] انتهى [illegible] ابن حزم [illegible]

الرهن [illegible] الاستفادة
والزيادة [illegible]
النقصان والتلف
[illegible] الانفكاك [illegible]
بعد الاداء [illegible] وقبل [illegible]
الرهن

من صاحبه [illegible]
الى [illegible] صاحبه

فهو مما لا يرضى به ابو حنيفة واصحابه فان المنسوب اليهم في الوقاية ومختصره وشرحيهما اتفاقهم على ان [illegible]
من المستعير ان هلكت العارية ولو تبرع الضمان على ان ما ذكره رد صريح على الحديث الصحيح الذي ذكره [illegible] الحديث [illegible]
في ان الغنم والغرم على الراهن وهذا الناصب استدل على خلافه بان المرتهن يمنع الراهن عن التصرف فلا يكون الغرم على الراهن [illegible]
الغرم مع الاجماع [illegible] وان خراج الارض المرهونة على الراهن والناصب يدعي ان الراهن عند ابي حنيفة ممنوع من [illegible]
الى الحال [illegible] وامثال هذا المعاني [illegible] الشتم واللعن والنكال وجزاؤه السلاسل والاغلال [illegible]
ما اشار اليه [illegible] ان العارية مضمونة عند ابي حنيفة مما ذكره [illegible] ان الراهن ممنوع من الخراج عنده [illegible]
[illegible] للمعدود [illegible] فانا لا نسلم ان العارية مضمونة مطلقا وانما يكون مضمونة [illegible] المستعير
قال المصنف رفع الله درجته الرابع ذهبت الامامية الى ان منفعة الرهن للراهن مثل سكنى الدار وخدمة العبد
الدابة وزراعة الارض والثمرة والصوف والولد واللبن وقال ابو حنيفة منفعة الرهن المتصل لا يحصل للراهن ولا [illegible]
المنفصل [illegible] في الرهن وقال مالك يدخل الولد ولا يدخل الثمرة لان الولد يشبه الاصل بخلاف الثمرة وقد خالف [illegible]
والنقل اما العقل فانه يمنع من تعطيل المنافع المباحة واما النقل فقوله عليه السلام الرهن محلوب ومركوب [illegible]
منفعة الحلب والركوب وقوله عليه السلام له غنمه وعليه غرمه انتهى قال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي [illegible]
المتصلة والمنفصلة ملك الراهن واما ما نسب الى ابي حنيفة من [illegible] المعقول [illegible] لان النماء المتصل [illegible]
النماء المنفصل في حكم الاصل فيتعدى اليه الرهن وكذا لا يلزم مخالفة الحديث لما ذكرنا [illegible] وكذا [illegible]
المنافع ولا مخالفة [illegible] كما بينا انتهى اقول ما ذكره من قبل ابي حنيفة [illegible] ان النماء المتصل لا ينفك [illegible]
لا يستلزم كون النفع لغير الراهن وهو ظاهر وكذا قوله ان النماء المنفصل في حكم الاصل فيتعدى اليه الرهن مردود [illegible]
حكم الاصل ويتعدى الرهن اليه فلا يلزم من ذلك ان يكون ذلك لغير الراهن والعجب [illegible] ما نقله ابن حزم [illegible]
والحنابلة منعوا من مواجرة الراهن [illegible] ان ينتفع به الراهن والمرتهن [illegible] الراهن [illegible]
المرتهن وان [illegible] الرهن ولم يرو [illegible] خارجا من الرهن [illegible]
نعلم احدا قال [illegible] انتهى واما انكار الناصب لاشتمال قول الرجلين على تعطيل المنافع [illegible]
ان [illegible] هذا [illegible] بانه اذا كانت المنافع للراهن كما كانت فاي فائدة في الرهن واجيب بان [illegible]
[illegible] ما امر الله تعالى به [illegible] في الدنيا فلان الراهن [illegible]
[illegible] اكثر من هذه الفائدة قال المصنف رفع الله درجته الخامس ذهبت الامامية الى سماع البينة على الاعسار [illegible]
[illegible] قوله تعالى وان كان ذو عسرة فنظرة الى ميسرة [illegible]
كغيره من الحقوق انتهى قال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي جواز سماع البينة على الاعسار [illegible]
جواز الشهادة [illegible] ولا يسمع الشهادة عليه والاستدلال بالاية لا مناسبة له [illegible]
ثبوت الاعسار ويكون ثبوته باقرار المدعي انتهى اقول ان ما افتراه الناصب على مالك من [illegible] على الاعسار
[illegible]
[illegible] الاعسار [illegible] ما ذكره [illegible] من ان الاعسار يثبت بالشهادة [illegible]
مناسبة الآية [illegible] ان الكلام في ثبوت الاعسار [illegible] ما ذكره [illegible]
المص حيث قال [illegible] بالاعسار بالشهادة [illegible] كلام المص متعلق بالاعسار الذي [illegible]
[illegible] المسالة [illegible] احتمال ثبوت الاعسار [illegible] قال المصنف رفع الله درجته
السادس ذهبت الامامية الى انه اذا ثبت بالبينة اعساره حكم بذلك الحاكم في الحال واطلقه وقال ابو حنيفة يحبس شهرين [illegible]

وان كان ذو عسرة فنظرة الى ميسرة انتهى قال الناصب خفضه الله اقول الحبس للتشهير بزيادة التثبت ولان الناس
يعلمون انه مفلس ويشتهر بينهم بالافلاس فلا يعاملوه والآية تدل على عدم المطالبة لا على عدم التشهير فلا يكون حجة عليه
انتهى واقول الاصل عدم زيادة التكليف على ما حكم الله تعالى به وما استحسنه برأي الناصب فخلاف مع ان الحبس يفيد
اعلام الناس على الافلاس ومنع الناس عن المعاملة معه انما يناسب اذا علم من المعسر استعمال الحيلة وعدم مبالاته
بتضييع مال الناس واما اذا كان الافلاس والاعسار لحوق قضاء سماوي بان كان الرجل ذا ثروة بالتجارة وتحصيل
اموال وكان له املاك وعقار في بلد [illegible] حقوق الناس منه بعد زمان [illegible] الاعلام والحبس والابرام
كما لا يخفى وانما يحصل التشهير بمجرد النداء على ذلك مرة في مسجد البلد اكثر من التشهير الحاصل من الحبس كما لا يخفى فلا وجه للعدول
عن الاسهل الانفع الى ما هو اصعب واقل نفعا واما قوله والآية تدل على عدم المطالبة لا على عدم التشهير فمقول انه لم يكن
ما ذكره ابو حنيفة لاجل [illegible] على مدلول الآية واستدل [illegible] وجوب التشهير وهو [illegible] الفتوى الا كالبول في
ما زعم من التشهير هذا وقد جزم ابن حزم بانه لم يكن لرسول الله صلى الله عليه وآله وسلم سجن [illegible]
ان ذكرها الحنفية للدلالة على الحبس فارجع الى كتابه قال المصنف رفع الله درجته السابع ذهب الامامية الى
انه اذا ثبت اعساره وجب تخليته ولا يجوز للغرماء ملازمته وقال ابو حنيفة يجوز لهم ملازمته فيمشون معه ولا يمنعونه من
التكسب فاذا رجع الى بيته فان اذن لهم في الدخول معه دخلوا وان لم يأذن لهم منعوه من دخوله [illegible]
[illegible] وان كان ذو عسرة فنظرة الى ميسرة وقول النبي صلى الله عليه وآله وسلم خذوا ما وجدتم ليس لكم الا
ذلك انتهى قال الناصب خفضه الله اقول قد سبق ان النص يدل على ترك المطالبة والحبس لاجل الاداء لا ترك الملازمة
لحفظ الغرماء فلا مخالفة للنص والحديث يدل على ما يدل عليه الكتاب في المراد من قوله ليس لكم الا ذلك يعني ليس لكم المطالبة
لا يدل على دفع ملازمة الغرماء انتهى اقول قد سبق منا ايضا الجواب عن مناقشته في الاستدلال بالآية بما هو
[illegible] عن مناقشته فيها ههنا فنذكر ونقول [illegible] الآية تدل على مجرد انتظار الميسرة وترك ما عدا ذلك من المطالبة
والحبس والملازمة وغيرها والحديث اقوى واصرح دلالة على ذلك لمكان كلمة الا الدالة على الحصر فتفسيره لقوله ليس
لكم الا ذلك بانه ليس لكم المطالبة يكون خروجا عن متابعة الوضع كما لا يخفى قال المصنف رفع الله درجته
الثامن ذهبت الامامية الى ان الانبات دليل على البلوغ في حق المسلمين والمشركين وقال ابو حنيفة ليس فيهما
وقال الشافعي انه دليل في المشركين خاصة وقد خالفا المعقول والمنقول اما المعقول فلان الوجدان يدل على ذلك وهو
حكم يقيني مستفاد من الاستقراء الكثير من الجزئيات والوجدانيات واما المنقول فلان سعد بن معاذ حكم في بني قريظة
بقتل مقاتليهم وسبي ذراريهم وامر بكشف مؤتزرهم فمن انبت فهو من المقاتلة ومن لم ينبت فهو من الذراري وصوبه النبي
صلى الله عليه وآله انتهى قال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان البلوغ يثبت اما بالاحتلام او بالسن وهو
خمس عشرة سنة واما الانبات فلا دلالة له فيه على البلوغ لان انبات الشعر في الانسان متفاوت بحسب
الامزجة ولو يمكن الاطلاع على البلوغ بالسن والاحتلام من الكفار لتيسر العدم الوثوق بكلامهم وعدم الشهود
جوزت الحكم على البلوغ بالانبات للضرورة في شأن الكفار ويبقى في شأن المسلمين على الاصل وهو الاحتلام والسن وهذا
دليل الشافعي ولم يجوز ابو حنيفة بناء على الاصل وعدم صحة الحديث عنده واما ما ذكر ان المعقول يدل على كون
الانبات دليلا على البلوغ لانه حكم يقيني فمعقول لا اصل له هذا والاستقراء ممنوع لانه يختلف بحسب الامزجة والاستقراء
لا يعلم هذا التفاوت انتهى اقول يتوجه عليه ان حصول التفاوت في ذلك بحسب الامزجة مسلم لكن جار في البلوغ
بالاحتلام فانه ايضا قد يتقدم ويتأخر بحسب الامزجة مع انه دليل على البلوغ بالاتفاق [illegible] مسلم وايضا [illegible]
بحسب الامزجة التقدم مرة والتأخر اخرى لا ينافي كون ذلك علامة ودليلا شرعيا لجواز ان يكون علامة بلوغ [illegible]

در اشتهار

[illegible]

[illegible]

الراجح الحارثة عند الشافعي الانبات في زمان اقتضائه وذلك لان الانبات علامة صاحب المزاج البارد وما اقتضاه مزاجه والعقل
لا يستبعد جعل ذلك علامة ودليلا وانا اذكره من ان يكون الانبات علامة للبلوغ منصوص وعلى الكفار في قتل البلوغ
خصوصية السبب فلا عبرة به كما تقرر في الاصول وقال ابن حزم لا معنى لمن فرق بين احكام الانبات والاحتلام في سقط المراة بعدة
الاسرى خاصة وجعل هناك بلوغا ولم يجعله بلوغا في غير ذلك لان من المحال ان يكون رسول الله صلى الله عليه وآله
يستحل دم من لم يبلغ مبلغ الرجال ويخرج عن الصبيان الذين قد صح نهي النبي عن قتلهم ومن المحال ان يكون انسان
واحد رجلا بالغا غير رجل بالغ معا في وقت واحد انتهى قال المصنف رفع الله درجته التاسع ذهب الامامية
الى انه اذا بلغ غير رشيد لم يدفع اليه ماله وان طعن في السن وقال ابو حنيفة اذا بلغ خمسا وعشرين سنة دفع اليه ماله
حال ولم يتصرف فيه قبل بلوغ خمس وعشرين سنة صح تصرفه بالبيع والشراء والاقرار وقد خالف في ذلك قوله
فان آنستم منهم رشدا فادفعوا اليهم اموالهم وقوله تعالى ولا تؤتوا السفهاء اموالكم ثم ما اقتضى التخصيص بخمس وعشرين
سنة انتهى قال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان الحجر لا ينفك عن الصبي اذا بلغ غير رشيد لبقاء سبب الحجر وهو عدم
الرشد ومجرد البلوغ لا يفيد فك الحجر وان بلغ ما بلغ من السن ومذهب ابي حنيفة ان الصبي اذا بلغ غير رشيد لم يسلم ماله اليه
لما قال الله تعالى ولا تؤتوا السفهاء اموالكم الخ وله فان آنستم منهم رشدا فابو حنيفة قدر الايناس بان يمضي عليه خمس
وعشرون سنة فان هذا سن اذا بلغه المرء يمكن ان يصير جدا لان ادنى مدة البلوغ اثنتا عشرة سنة فيحبل ولا ولد في مدة حمل
ستة اشهر فيبلغ هذا المبلغ يمكن ان يولد له ابن ثم ضعف هذا المبلغ يولد لابنه ابن فالظاهر انه يؤنس منه رشد في هذا
سن خمس وعشرين فيدفع فيه امواله ثم بعد خمس وعشرين سنة يسلم اليه ماله وان لم يؤنس منه رشد فصار
كأن هذا السن مظنة الرشد فيدور الحكم معها هذا مقتضى التخصيص عنده انتهى اقول جواب هذا ما ذكره
حيث اشار اليه فقال هذا كلام احمق بارد ويقال لصاحبه الكم تقولون فكان ماذا فرق الله تعالى بين من يكون جدا
وبين من يكون ابا في احكام ما لهم او في اي عقل وجد تم هذا وايضا قد يولد له من اثنى عشر عاما والابنة كذلك فيه
اربعة وعشرون عاما وايضا فبعد الجد ابو جد فبلوغه هكذا الى تسع وثلثين سنة او الى اربعين سنة وهكذا
حتى اذا بلغ اشده وبلغ اربعين سنة فنظر فساد ما ذهب اليه ابو حنيفة وبالله التوفيق واما ما ذكره من
الاية فلا دلالة فيها لكونه جعل السن مظنة معنى مقتضى الحكم ولا اصل لها في الشرع يشهد له بالاعتبار فيكون اثباته
للحكم ثم دونها تحكم ... هذا السن فان المرأة يكون جدة لاحدى وعشرين انتهى قال المصنف رفع
الله درجته العاشر ذهبت الامامية الى انه اذا بلغت المرأة رشيدة دفع اليها مالها وان لم يكن لها زوج وليس لزوجها
لو كان معها وقال ابو حنيفة ان لم يكن لها زوج لم يدفع اليها مالها وان كان لها زوج دفع اليها لكن لا يجوز لها
ان تتصرف فيه الا باذنه وهذا قد خالف قوله تعالى فان آنستم منهم رشدا فادفعوا اليهم اموالهم والحجر عليها تعجب على
السفيه ومنع الرشيد انتهى قال الناصب خفضه الله اقول هذه المسئلة مما لم اجده في كتبهم وما المذاهب علم ومعرفة
مقررة ولكن ان صح فلعله الامر بطاعة المرأة الزوج في كل شيء انتهى اقول لم يذكر في الوقاية والينابيع مذهب ابي حنيفة
في حكم المرأة الرشيدة اصلا واما الذي نسبه المصنف اليه فقد نسبه في الينابيع الى مالك واحمد فقال ومذهبهما
لا يدفع اليها [illegible] ولدا او تقيم سنة مع الزوج لنا عموم قوله تعالى فان آنستم منهم الاية انتهى
اذا الناصب لما رأى ان ابا حنيفة [illegible] التشنيع او وقع التبديل سهوا من قلم الناسخ يدل على ذلك كلام
[illegible] وقال مالك لا يدفع اليها مالها حتى تتزوج ويدخل عليها زوجها فاذا نكحت دفع اليها
مالها باذن الزوج ولا ينفذ تبرعها بما زاد على الثلث الا باذن الزوج ما لم تصر عجوزا لان كل [illegible]
[illegible] الحركة [illegible] وكالة الاب [illegible] على النكاح [illegible]

طعن فيه ذهب

سه بقوله ونحن نمنع اجبارها على النكاح بل متى بلغت رشيدة كان امرها في النكاح وغيره اليها على ما سيأتي انشاء الله

قال ان سلمت لكن الفرق ظاهر فان مصلحتها في النكاح لا تقدر على معرفتها الا بمباشرة الاب او بمباشرتها بعد تزوجه

بالجهلة فان للاب اجبارها على النكاح لان تحصيل اختيارها لا يمكن بالنكاح بخلاف المعاملات من البيع والشراء وغيرهما فانه يمكن

معرفته ومباشرته قبل النكاح وبعده انتهى والمحصل ان ما ذكره الناصب نسبة ذلك الى ابي حنيفة مفترى منسوب الى

جهده وهم كالحلقة المفرغة كما اعترف به حيث ختم كلامه المباحث الكلامية بالانكار بلا دليل والتوجيه الذي ذكره

من الكر والكر ظاهر على ان عدم وجدان الناصب ذلك فيما وصل اليه من كتب الحنفية لا يدل على عدم صدوره وذلك لانه

ستكشف وقد وقع منهم الاعتراف بان جميع الاقوال المختلفة المنتشرة في سائر المذاهب مجتمعة في مذهب ابي حنيفة فقد نقل

صاحب طبقات الحنفية عند بيان حال ابي بكر بن مسعود بن احمد الكاشاني انه لما قدم الكاشاني الى دمشق حضر اليه

الفقهاء وطلبوا منه الكلام معهم في مسئلة فقال لا اتكلم الا في مسئلة فيها اختلاف اصحابنا فتغيروا مسائل كثيرة فجعل كلما

ذكروا مسئلة يقول قد ذهب اليه احد اصحابنا فلان وذلك لما رواه كذا الى ان سئل عن مسئلة او قد ذهب اليه واحد من

اصحاب ابي حنيفة فانفض المجلس على ذلك انتهى وذكر في الفصل السادس عشر من الفصول العمادية في فقه الحنفية انه نقل

عن ابي يوسف انه كان يقول كل قول قلته خلاف قول ابي حنيفة فهو قول نقله من عنده [illegible] ولا انقل عنه

من عنهم انتهى فافهم **قال** المصنف رفع الله درجته **الحادية عشر** ذهبت الامامية الى ان الصبي اذا بلغ رشيدا دفع اليه

ماله وان بذر وضيع في المعاصي حجر عليه وقال ابو حنيفة لا يحجر عليه [illegible] وهو مخالف لقوله تعالى فان كان

الذي عليه الحق سفيها اي مبذرا او ضعيفا اي صغيرا او كبيرا او لا يستطيع ان يمل هو اي مغلوبا على عقله وقوله تعالى ولا تؤتوا

السفهاء اموالكم وقال الله تعالى ان المبذرين كانوا اخوان الشياطين ذم المبذرين فوجب المنع منه وانما يتم بالمنع

من التصرف وقال عليه السلام اقبضوا على ايدي سفهائكم انتهى **قال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي

ان موجب الحجر في السفيه الفساد المبذر في الشهوات واحتمال الغبن الفاحش في المعاملات وبذل المال في المحرمات

اذا بلغ رشيدا بمعنى انه صاحب صلاح الدين والدنيا انفك عنه الحجر ويدفع اليه امواله فلو بعد انفك الحجر

شيء من الامرين والثاني فيعاد عليه الحجر وان كان الامر الثالث وهو الفسق لا يعاد عليه الحجر لعدم الجزم بالسفه لان الباعث

على صرف المال في المحرمات قد يكون داعية الشهوة واللذة لا السفه فلا يعاد عليه الحجر ومذهب ابي حنيفة انه لا حجر على الاحرار

البوالغ في السفه بل الحجر عنده على ثلاثة مفت ماجن وطبيب جاهل ومكاري مفلس والنصوص لا تدل على وجوب الحجر والمنع من

التصرف بل تدل على وجوب المنع على المبذر انتهى **اقول** اذا اعترف الناصب بدلالة النصوص على وجوب المنع من المبذر

فكلام المصنف على ابي حنيفة لان المنع عن المبذر انما يترتب بالمنع من التصرف كما ذكره المصنف سابقا فيلزم دلالة النصوص على وجوب

منعه من التصرف وان الحديث نص صريح في ذلك كما لا يخفى فقد ظهر ان ما ذكره الناصب انما هو عن مقدمات [illegible]

لاصل قول ابي حنيفة بلا طائل هذا وقد استدل الخصم في التذكرة على الحجر بالخبر وباجماع الصحابة وقد روى الشافعي في نقل

هذا الاجماع ايضا وبان التبذير لو قارن البلوغ منع من دفع المال اليه فاذا حدث [illegible] كالجنون [illegible]

[illegible] لحفظ المال لان [illegible] عليه [illegible] صدور [illegible]

[illegible] كان الحجر عليه [illegible] قال ابو حنيفة [illegible] لا يحجر عليه [illegible] مكلف [illegible] كالرشيد [illegible]

[illegible] وكالرشيد [illegible] بان القياس [illegible] الرشيد [illegible] بخلاف السفيه [illegible]

[illegible] انتهى **قال** المصنف رفع

الله درجته **الثانية عشر** ذهبت الامامية الى جواز الصلح على الاقرار والانكار وقال الشافعي لا يجوز على الانكار [illegible]

[illegible] وقوله عليه السلام الصلح جائز بين المسلمين وهو عام فيه انتهى **قال** الناصب خفضه الله اقول

مذهب الشافعي لا يجوز الصلح على الإنكار لأن الصلح لم يرفع التنازع وما دام على الإنكار لا يرتفع النزاع والصلح على الإنكار حقيقة ليس
صلحاً أصلاً بل يدخل في عموم قوله تعالى والصلح خير وكذا الصلح [illegible] انتهى **أقول** ما ذكره الناصب من أنه ما دام على الإنكار
لا يرتفع النزاع غير مسلم فإن المدعي إذا كان [illegible] المنكر [illegible] توجه اليمين عليه يرتفع النزاع بينهما
في الظاهر والإنكار والنزاع الباطني لا ينافي كون الصلح [illegible] أن ما يرتفع به [illegible] الإنكار والنزاع الباطني غير
أنه لا يرتفع شيء منهما أبداً ومن تفصيل الكلام في هذا المقام أن ما ذكره الناصب في وجه ما ذهب إليه الشافعي في هذه المسألة
[illegible] استدل [illegible] فإن المدعي [illegible] إلى الصلح في صورة الإنكار معاوضة على ما لم يثبت فلم يصح
المعاوضة كما لو باع مال الغير [illegible] بطلان المعاوضة على ما لم يثبت بالصلح لأنه يقوم على الدليل والفرق بينه
وبين البيع ظاهر فإن ذلك تصرف في مال الغير بغير إذنه [illegible] وأن مبنى شرعيته عند [illegible] كما ذكروه
على قطع النزاع وهو شامل للحالين أما [illegible] الصلح مع الإقرار فظاهر وأما مع الإنكار [illegible]
[illegible] المدعى عليه فيصالحه على مال آخر أو على بعض المدعى به أو على غير ذلك من منفعة وغيرها [illegible]
[illegible] الظاهر [illegible] كل منهما ما وصل إليه بالصلح وهو غير محق فلو أنكر المدعى عليه
به ظاهراً [illegible] الواقع [illegible] بعض العين [illegible] المنكر [illegible] المدعى [illegible]
[illegible] مغصوبة ولا يستثنى [illegible] لعدم صحة المعاوضة
في نفس الأمر وكذا لو [illegible] وكان المدعي مبطلاً لأن هذا كله [illegible] الباطل [illegible] الحق [illegible] الدعوى الكاذبة
وقد يكون [illegible] بالصلح [illegible] وما [illegible] هذا [illegible] نعم لو كان [illegible] الدعوى [illegible]
[illegible] المدعي [illegible] الحق [illegible] المدعي على [illegible]
[illegible] اليمين على المنكر [illegible] على [illegible] وعلى قطع المنازعة [illegible] الصلح [illegible] نفس الأمر [illegible]
حق [illegible] الصلح على [illegible] الدعوى [illegible] حيث [illegible] اليمين على المنكر ولا يمكن [illegible]
[illegible] الشافعي على الاستدلال بالآية [illegible] الآية [illegible] على عموم [illegible]
كل صلح [illegible] أو [illegible] امرأته أو على خنزير أو خمر أو على ترك الصلاة [illegible]
[illegible] الكتاب والسنة [illegible]
والسنة [illegible] الصلح على الإنكار ولا على السكوت ولا على إسقاط اليمين ونحوها [illegible] من [illegible]
على [illegible] ونحوها [illegible] النص والإجماع عن عموم الآية والحديث والعام المخصوص حجة [illegible]
[illegible] كل فرد من أفراد العام من الآية [illegible] والسنة [illegible]
[illegible] كون الصلح على الإنكار داخلاً في ذلك العام [illegible] الحكم [illegible]
[illegible] تفصيلاً [illegible] ما ذكره [illegible]
[illegible] العام **قال** المصنف رفع الله درجته **الثالث عشر** ذهبت الإمامية إلى [illegible]
الشريكين [illegible] الآخر [illegible] إلا بإذن صاحبه وقال الشافعي [illegible]
[illegible] انتهى **قال** الناصب خفضه الله أقول مذهب [illegible]
[illegible] الشريك [illegible]
[illegible] من تركه [illegible] في نقل المذهب [illegible] على الكذب [illegible]
أقول [illegible] الشافعي ومالك [illegible] الناصب [illegible]
الشافعي [illegible] الاستناد [illegible]

على الظاهر قيل ومذهبهما اي مذهب مالك واحمد جواز وضع الجذع ويجبر عليه ان لم يرض لقوله عليه السلام لا يمنعن احدكم جاره
ان يضع خشبة على جداره [illegible] محمول على التاكيد والاستحباب لقوله صلى الله عليه وآله لا يحل مال امرء مسلم الا بطيب نفس
منه انتهى ولعل تبديل احمد بالشافعي وقع سهوا من قلم الناسخ او عمدا من الناصب ليقتصر على مجرد التشنيع لعدم مطالعة
[illegible] من التعرض لدفع اعتراض المصنف عن مالك واحمد بالجهالة [illegible] على امر نقل [illegible]
على الشافعي [illegible] في القول بذلك [illegible] انه لا وجه لعدم تعرض الناصب للجواب
من قبلهما كما لا يخفى **قال** المصنف رفع الله درجته **الرابع عشر** ذهبت الامامية الى انه لا يجبر الشريك على اجابة شريكه
الى عمارة المشترك من حائط او دولاب وغير ذلك وقال الشافعي ومالك يجبر عليه وقد خالفا العقل والنقل [illegible]
الانسان لا يجب عليه عمارة ملكه ولا مال غيره [illegible] وقال عليه السلام الناس مسلطون على اموالهم
انتهى **قال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه ليس لاحد الشريكين اجبار الآخر على عمارة الملك المشترك كما لا
يجبر على زراعة الارض المشتركة سواء كان الاستدعاء [illegible] او لاحدهما [illegible]
[illegible] على الارض [illegible] هذا مذهب الشافعي [illegible] من يريد [illegible] الكتاب في الفقه
الشافعي [illegible] انتهى **اقول** نعم [illegible] لا يجبر احد الشريكين على عمارة الملك [illegible]
الشركة [illegible]
[illegible] **قال** المصنف رفع الله درجته **الخامس عشر** ذهبت الامامية الى ان الضمان ناقل
للدين وان المضمون عنه برئ وقال الفقهاء الاربعة لا يبرأ وقد خالفوا قول النبي صلى الله عليه وآله وسلم لعلي عليه السلام
لما ضمن الدرهمين عن الميت جزاك الله عن الاسلام خيرا وفك رهانك كما فككت رهان اخيك فدل على انتقال الدين
من ذمة الميت وقال لابي قتادة لما ضمن الدينارين هما عليك والميت منهما برئ قال نعم فدل على براءة ذمة المضمون عنه
انتهى **قال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان حقيقة الضمان هو ضم ذمة الى ذمة [illegible]
المضمون [illegible] من الميت المفلس [illegible] مطالبة الضامن والاصيل
جميعا او مطالبة [illegible] احدهما [illegible] الاصيل برئ الضامن [illegible]
[illegible] الضامن [illegible] الاصيل [illegible] ثبوت الدين في ذمة الاصيل فلو برئ ذمته لم
يتحقق معنى الضمان للضامن [illegible] دل على [illegible] رهان الميت [illegible]
[illegible] بالضمان لان البراءة [illegible] وكذا حديث ابي قتادة [illegible] الدليل على مذهبه من الحديث انتهى
واقول جميع المقدمات التي [illegible] الشافعي [illegible] من العقل والنقل [illegible]
[illegible] ما ذكره من ان الحديث [illegible] دل على [illegible] رهان الميت [illegible] ذمته بالضمان [illegible]
[illegible] صلى الله عليه وآله [illegible] فككت رهان [illegible]
[illegible] الدرهمين عن الميت [illegible] الضمان [illegible] الدين [illegible]
[illegible] ذكر [illegible]
قال المصنف رفع الله درجته **السادس عشر** ذهبت الامامية الى ان الضامن المتبرع لا يرجع [illegible] وقال مالك واحمد يرجع
عليه وقد خالفا في ذلك قوله عليه السلام والميت منهما برئ ولو كان الدين [illegible] في الضمان [illegible] انتهى
قال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان المتبرع من غير اذن الاصيل ليس له الرجوع [illegible] مذهب مالك
[illegible] الضمان [illegible] الرجوع [illegible]
[illegible] للنص انتهى **اقول** ان تمام حديث [illegible] كما ذكر [illegible] المسئلة السابقة [illegible] صلى الله عليه وآله [illegible]

لا يتأتى من الصبي لقصوره في عقله وذهب ابو حنيفة الى انه يصح توكيل الحر البالغ والمأذون مثلهما والمراد بالمأذون الصبي
العاقل الذي اذن له الولي والعبد اذا اذن له المولى واذا وكل الحر البالغ والمأذون صبيا محجورا او عبدا محجورا لم يرجع حقوق
العقد الى موكلهما ولا يرجع اليهما وهو مخالفة للنص لان تصرفات الصبي العاقل المكلف باداء ما تلفه في الوكالة كما ذكرنا فان القلم مرفوع
عنه انتهى اقول معنى رفع القلم عدم التكليف مطلقا لا عدم التكليف باداء ما تلفه فقط وهذا ظاهر على كل من جرى على
قلمه التكليف بل الذي ذكره الناصب من اعتبار ابي حنيفة للاذن في الصبي وتفسيره رفع القلم بما ذكر افترا عليه وانما
الذي قاله ابو حنيفة على ما ذكره في كتب اصحابه كالهداية وغيرها انه يجوز ان يكون الصبي وكيلا في البيع والشرا وغيرهما
اذا كان يعقل ما يقول ولا يحتاج الى اذن وليه لانه يعقل ما يقول فجاز توكيله كالبالغ ورد بانه غير مكلف فلا يصح
تصرفه كالمجنون والفرق بينه وبين البالغ ظاهر فان البالغ مكلف بخلافه فتدبر قال المصنف رفع الله درجته
الخامس والعشرون ذهبت الامامية الى انه اذا قال له عندي اكثر من مال فلان لزمه بقدر مال فلان وزيادة وقال
الشافعي لا يجب الزيادة وقد خالف قوله صلى الله عليه وآله اقرار العقلاء على انفسهم جائز وقد اقر بالاكثر
فلا يقع لاغيا انتهى قال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه يصح الاقرار بالمجهول ويجب التفسير ولو استفسر
ولو قال مال عظيم وكبير او كثير او اكثر من مال فلان قبل تفسيره باقل ما يتمول وان كثر مال فلان لان قوله اكثر
من مال فلان مجهول بحسب الصيغة وان كان معلوما بحسب الخارج والواقع وفي الاقارير يجب اتباع الصيغة فما كان مجهولا
بحسب الصيغة لم يكلف الا باداء ما يقع عليه اسم المال كما هو القاعدة في الاقرار بالمجهول فلا مخالفة للحديث لان من اقر بشي
على نفسه ومقر بمجهول فيجوز على نفسه على مقتضى المجهول وهو الحمل على ما يتمول انتهى اقول ان المص فرض المسألة
فيما قبل التفسير واما فرضه مع التفسير فهو مسألة تذكر وافق المص فيها في التذكرة حيث قال لو قال له علي اكثر من مال
فلان قبل تفسيره باقل ما يتمول وان كثر مال فلان لانه يحتمل ان يريد به انه دين لا يتطرق اليه الهلاك وذلك عين
معرض الهلاك او يريد ان مال زيد علي حلال ومال فلان حرام والقليل من الحلال اكثر بركة من الكثير من الحرام انتهى
فما ذكر الناصب هنا غير واقع لكلام المص اصلا ثم ما ذكره من ان في الاقارير يجب اتباع مدلول الصيغة من غير اعتبار
اللوازم المقترنة به فلا ريب في ان مدلول الصيغة فيما نحن فيه هو الزيادة ولو باقل ما يطلق عليه المال فيلزمه عقلا
اداء الزيادة الى ان يفسر ذلك بما لا يوجب الزيادة اصلا قال المصنف رفع الله درجته السادس والعشرون ذهبت
الامامية الى انه اذا قال له علي الف درهم والف وعبد رجع في تفسير الالف اليه وقال ابو حنيفة يرجع في تفسيره ان
كان المعطوف عليه من غير المكيل والموزون وان كان منهما كان المعطوف تفسيرا مثل الدرهم فانه يقتضي ان يكون
الالف دراهم وقد خالف في ذلك مستعمل العقل والعرف واللغة فانهم عطفوا المخالف والمماثل ولم يفرقوا بين المكيل والموزون
وغيرهما فبأي وجه خالف هو بينهما انتهى قال الناصب خفضه الله اقول الذي صح ما رواه عن ابي حنيفة ووجهه ان المعطوف
عليه ان كان من جنس المكيل والموزون فالمعطوف يكون تفسيرا لان المعطوف عليه مبهم فحينئذ يكون منضبطا فيحمل
المعطوف على التفسير اولى لان المنضبط الذي اعتبره الشرع في ضبط الاوصاف هو الاصل في الاقرار فيحمل عليه وان
كان غير المكيل والموزون فلا انضباط لطرق الشرع فيلزم الرجوع اليه في الوصف وكانه يقول ان الشرع قد جعل
الكيل والوزن في حكم المعلوم المعين فباعتبار كونه صيانة في الانضباط والمعلومية صار كانه هو المعين فقصر
فيحمل المبهم عليه بخلاف غيره ولا مخالفة للعرف ولا للعقل فان العرف واللغة لا يقتضي الا جواز عطف المخالف والمماثل والشرع
قد جعله تفسيرا باعتبار بعض الاسباب المقتضية للتفسير انتهى اقول تحقيق المسألة على ما افاده المص قدس سره
اذا اقر احد باعداد مختلفة ولم يفصلها بمميز واحد فان كانت الاعداد بمنزلة واحد كالمركب فالتمييز للجميع كقوله خمسة عشر
درهما وان كانت متعاطفة فان كان التمييز متوسطا بينهما او يرجع الى ما بعده قطعا بل الى ما قبله كقوله مائة ودرهم

وان تاخر عنهما فالاصل يقتضي اختصاصه بما قبله متصلا به خاصة لان العطف يقتضي انقطاع احد العددين عن الاخر
لكن العرف قد يساعد على ذلك ايضا والمثالان اللذان ذكرهما الشيخ قدس سره من هذا القبيل لان العطف لا يقتضي تغيير
الدراهم مثلا لو وقع مميزا والتمام هو جنس مستقل معطوف على مميز الجنس فلا يقتضي تفسيره وقد يساعد العرف ويرد العطف
عددها الى الجميع كما في قال الصحابة وخمسة وعشرون درهما والف ومائة درهم او الف وثلثة دراهم او الف وثلثه
والمئون درهما او نحو ذلك فان الكل في العرف دراهم حتى لو اراد احد تمييز كل عدد منها عد مطولا بهذا هذا واما ما ذكره
الناصب من ان غير المكيل والموزون مما لا ضبط له في الشرع فمن اهل الشرع ان يكون الضبط في العدد كالدراهم
اكثر من الكيل والوزن بحسب الوقائع فلا اثر على كل احد فكيف يقلب الشرع هذا الامر الظاهر العرفي الذي يحصل تغييره مع ما
يرى علما من طريقة الشارع الحوالة الى العرف في كثير من المسائل وايضا فجعل المعطوف عليه تفسير المعطوف قلب
ما تقرر بين اهل اللسان من امتناع هذا وجواز العكس بجعل المعطوف عطف تفسير للمعطوف عليه وايضا لا يحتمل
قوله فالمعطوف يكون تفسيرا لان فرض المسئلة ان المعطوف هو الامر المبهم فكيف يحصل منه التفسير والبيان حتى يجعل
تفسيرا وبالجملة كلام الناصب في هذا المقام واجد واوضح الكلام في ذلك انه ان كانت المسئلة على ما قرر من قوله
له درهم والف وعبد فيتوجه ما ذكرنا وان كانت قوله على الف والف عبد كما في بعض النسخ ويوافقه مسئلة الوقاية فيتوجه
عليه حينئذ انه اذا كان المعطوف عليه الالف المبهم كيف يصح قول ابي حنيفة وقول الناصب انه اذا كان المعطوف عليه من
جنس المكيل والموزون فالمعطوف يكون تفسيرا واذن لما حصول العلم بان المعطوف عليه المبهم من جنس الكيل والوزن
وغيرهما حتى يفرع عليه ما حكم به فتامل فانه دقيق جدا واما ما ذكره من ان الشرع قد جعله تفسيرا باعتبار بعض
الاسباب المقتضية للتفسير فلا يؤدي الى طائل ولا يرجع الى حاصل وبعد تحصيل معناه الذي دونه خرط القتاد ربما
يقال ان الشرع جعل ذلك تفسيرا للمبهم الا ان يريد الشرع الذي شرعه ابو حنيفة والشافعي من عند انفسهما و
لهما الامامة فيه فتامل **قال** المصنف رفع الله درجته **السابع والعشرون** ذهبت الامامية الى انه يصح اقرار المريض
للوارث وقال ابو حنيفة ومالك واحمد لا يصح وقد خالفوا قوله تعالى كونوا قوامين بالقسط شهداء لله ولو على انفسكم
والشهادة على النفس الاقرار وهو عام وخالفوا المعقول ايضا فان الانسان قد يستدين من وارثه ولا يتخلص برئ ذمته الا بالاقرار
ولو لم يكن مسموعا لم يمكن خلاص ذمته ولان الاصل في الاسلام العدالة وفي اخبار المسلم الصدق انتهى **قال** الناصب
خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه يصح اقرار المريض في مرض الموت والنكاح والطلاق والدين والعين للاجنبي والوارث
وما نقله من الائمة انه لا يصح عندهم فلانهم يجعلون الاقرار في المرض في حكم الوصية والمخالفة للنص لان عدم صحة اقرار المريض
ليس لعدم جواز الشهادة على النفس ليكون مخالفا للنص حيث اقتضى جواز الاقرار الذي هو الشهادة على النفس بل لعدم
اهلية المقر للاقرار لعروض المرض واما ما ذكر من مخالفة العقل فلا يلزم لان المستند لعدم القبول فقدان اهلية المقر للاقرار
كالمجنون والمغمى عليه وكيف يتصور خلاص براءة ذمتهما بعد عروض الجنون والاغماء فكذلك في المريض انتهى **اقول** جعل اقرار
المريض في حكم الوصية تحكم لا دليل عليه واما ما ذكره من الدليل على عدم مخالفتهم للنص فعليل فان ابا حنيفة على ما
نقل عنه ابن حزم في كتاب المحلى يجيز اعتراف المريض عند موته بالدين لغير الوارث ولا يجيز للوارث الا ببينة لكن يرى
تقديم ما عند الصحيح على دين المريض وروى عن مالك انه قال ان اقر لوارث بارّ به لم يجز اقراره وان اقر لوارث عاق جاز اقراره
للاجنبي وبالجملة فخلافه مقصور في الوارث دون الاجنبي فظهر ان ابا حنيفة ومالكا قائلان باهلية المريض للاقرار فظهر
ان تعليل الناصب الذي في قلبه مرض الجهل والعصبية لما يشتفي عن جانبهم وما ذكره من الدليل العليل ويلزم منه مخالفة
النقل والعقل كما افاده المصنف الجليل **قال** المصنف رفع الله درجته **الثامن والعشرون** ذهبت الامامية الى ان العبد لا يقبل
اقراره بما يوجب الحد ولا القصاص وخالف فيه الفقهاء الاربعة وقد خالفوا في ذلك العقل والنقل فان اقرار العبد اقرار على غيره

يقبل في حقه لا في حق غيره وقال عليه السلام اقرار العقلاء على انفسهم جائز وهو يدل بمفهومه على ان اقرارهم على غيرهم
غير جائز وهذا اقرار العبد انما هو اقرار في حق المولى انتهى قال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان اقرار
العبد بالعقوبة كشرب الخمر والقذف والقصاص يقبل ويقام موجبه وبالسرقة يقبل في القطع دون المال
الا ان يصدقه السيد او يقوم بينة ويتعلق برقبته وبدين معاملة يتعلق بذمته ودليل قبول اقراره بما يوجب الحد
والقصاص لان العبد صاحب عبارة صحيحة ومقتضى الاقرار هو المواخذة فيواخذ به وما استدل به في عدم قبول الاقرار
لانه استدل بخلاف قوله فانه يقول بعدم القبول فالحجة عليه قوله صلى الله عليه وآله اقرار العقلاء على انفسهم جائز وهو
يقول بعدم الجواز والعبد عاقل فيواخذ باقراره على نفسه وحق المولى تابع انتهى اقول ما ذكره من الاستدلال
بان مقتضى الاقرار المواخذة مردود بان وجود المقتضى على صيغة المفعول كما يتوقف على وجود المقتضي بصيغة الفاعل
يتوقف على رفع المانع ودليل المص مانع من قبول اقرار العبد ومواخذته كما لا يخفى ولو سلم فانما يسلم اقتضاء الاقرار لو
في الجملة لا في الحال المتعلق حق السيد به لانه يواخذ مطلقا ولو بعد العتق واما استغراب الناصب الدليل المص قدس سره
فغريب جدا لانه قدس سره انما استدل بمفهوم الحديث ولا مخالفة له لمطلوبه وانما الذي يتراءى مخالفته منطوقه
لكن يندفع ضرر مخالفته ان قوله صلى الله عليه وآله بانفسهم وان اقتضى ان يكون اقرار العبد على نفسه جائزا
لكن منع عن جواز ذلك من هو اولى بنفسه وهو السيد فتامل ثم التحقيق ان مستند هؤلاء المتفقهة ليس ما ذكره
الناصب لحصر الدليل العقلي بل مستندهم في ذلك ان عليا عليه السلام قطع عبدا باقراره وبان البينة تقبل عليه
فالاقرار اولى واجيب بمنع استناد القطع على اقراره بجواز اقترانه بتصديق المولى والفرق بين الاقرار والبينات
الاقرار متعلق بغير المانع من نعوذ بخلاف البينة فافهم قال المص رفع الله درجته التاسع والعشرون
ذهبت الامامية الى انه اذا قال يوم السبت لفلان على درهم ثم قال يوم الاحد لفلان على درهم لزمه درهم
واحد وقال ابو حنيفة يلزمه اثنان وهو خلاف المعقول من اصالة البراءة والمتعارف عند اهل اللسان من
تكرر الاقرار بالشيء الواحد وعدم تكليف المقر جمع الشهود في مجلس واحد انتهى قال الناصب خفضه الله اقول
الاصل في التكرار التجديد دون التاكيد فان تعذر الحمل على التاسيس يحمل على التاكيد ~~فان تعذر الحمل على التاسيس~~
كما هو معلوم من علم المعاني فالمواخذة بالتاسيس موافق للعرف والمعقول انتهى اقول ما ذكره الناصب من ان الاصل
في التكرار التجديد دون التاكيد خطا لانه كلام مشتمل على التناقض لظهور ان اللفظ الذي يفيد المعنى الجديد
لا يكون مكررا بالنسبة الى ما لا يفيده وكلام ارباب المعاني لا مساس له بامثال هذا الكلام ولو صح ذلك لكان الاصل
في مثل قولنا جاءني زيد زيد مجيء رجلين وكذا في سائر ما اجمعوا على كونه من التاكيدات اللفظية وفساده ظاهر
ولو سلم فنقول لا تاكيد ههنا لان التكرار انما يصير تاكيدا اذا كان تابعا لما قبله من غير فصل بين المكررين كما صرح
به جلال الدين السيوطي الشافعي في كتاب الاتقان وغيره في غيره والفصل ههنا ظاهر فلا يكون تاكيدا اوهم
فنقول الحمل على ارادة الدرهم الاول جامع التاسيس ايضا بان يكون فائدة التكرار والاعادة استماع المقر الدرهم
للشاهد الثاني في مجلس اخر كما اشار اليه المص قدس سره ففي الحمل على هذا المعنى اعمال النوع اخر من التاسيس سالم
عن معارضة اصل البراءة عن الزائد بخلاف التاسيس الذي ذكره الناصب من قبل ابي حنيفة فانه معارض بذلك الاصل الاصيل
فظهر ان في اصله خطا قال المص رفع الله درجته الفصل الثامن في الوديعة وتوابعها وفيه مسائل
الاولى ذهبت الامامية الى انه اذا اودع المودع الوديعة من غير عذر كان ضامنا وقال مالك ان اودع زوجته
لم يضمن وان اودع غيرها ضمن وقال ابو حنيفة ان اودعها عند من يعوله لم يضمن وان اودعها عند غيره ضمن وقد خالف قوله
تعالى ان الله يامركم ان تؤدوا الامانات الى اهلها وقول النبي صلى الله عليه وآله اد الامانة الى من ائتمنك

قال الناصب خفضه الله أقول مذهب الشافعي أن المودع إذا أودع الوديعة عند غيره بلا عذر وأزال يده ونظره عنها ضمن سواء كان
الإيداع عند عبده أو زوجته أو ابنه أو أجنبي واستدل مالك على أن الإيداع عند الزوجة غير مضمون بأن الزوجة في حكم
البيت وليس هو بأجنبي فكأنه لم يزل يده عنه واعتبر أبو حنيفة الإيداع عند العيال لأن العيال بمعونة العرف أجانب ولا اعتبار للعرف في
عدم الإخراج من اليد بالكلية والتقصير لازم انتهى أقول إنه لم يكن للزوجة أموال وأسباب ومسكن مستقلة يعاد دون زوجها
بل كانت كالخادم الناظر فيما دخل تحت يد زوجها من الأموال والودائع بضبط مفاتيح الخزائن والصناديق وحفظها عن السرقة
لم يصدق على هذه الصورة أنه أودع الوديعة عند الزوجة بل خارجة عن محل النزاع نعم إذا كان للزوجة أموال وأسباب ومسكن
مخصوصة بها مستقلة فيها دون زوجها أو كانت ناشزة فأودع الزوج الوديعة عندها يحفظها فيضمن ما يخصها بل الأمر
في هذه الصورة يصلح محلا للنزاع والخلاف فإن إيداع الوديعة عند هذا القسم من الزوجة في مرتبة إيداعها عند الأجنبي لأن الزوجة
المستقلة المستغنية عن زوجها في حكم الأجنبي عرفا وهذا ما سنح في الجواب عند المسودة ثم لما وصل الأمر عند النقل إلى
البياض كنت أتذكرة الفقهاء للمصنف قدس سره ورأيت أنه أجاب بما يقرب جواب هذا العبد حيث قال إذا أودع المستودع الوديعة
غيره فإن كان بإذن المالك فلا ضمان عليه إجماعا لانتفاء العدوان وإن لم يكن بإذن المالك فلا يخلو إما أن يودع من غير عذر
أو لعذر فإن أودع من غير عذر ضمن إجماعا لأن المالك لم يرض بيد غيره وأمانته ولا فرق بين أن يكون ذلك الغير عبده أو زوجته
أو ولده أو أجنبيا عند علمائنا أجمع وبه قال الشافعي وأحمد لعموم الدليل في الجميع وقال مالك له أن يودع عند زوجته وولده
وأبو العباس بن شريح من الشافعية إذا استعان بزوجته أو خادمه في حفظ الوديعة ولم يغب عن نظره جاز ولا ضمان عليه
وقال أبو حنيفة وأحمد له أن يودع من عليه نفقته من ولده ووالده وزوجته وعبده ولا ضمان عليه بكل حال لأنه حفظ الوديعة
بما يحفظ به ماله فلم يلزمه الضمان كما لو حفظها بنفسه وهو غلط لأنه سلم الوديعة إلى من لم يرض بها صاحبها مع عدم
في غير عذر فضمنها كما لو سلمها إلى الأجنبي والقياس عليه باطل لأنه إذا حفظها بخادمه أو زوجته فقد رضي المالك بيده بخلاف
صورة النزاع انتهى فتأمل قال المصنف رفع الله درجته الرابع ذهبت الإمامية إلى أنه إذا استودع حيوانا وجب عليه
العلف والسقي ويرجع به على المالك وقال أبو حنيفة لا يجب العلف ولا السقي وقد خالف قوله تعالى إن الله يأمركم أن تؤدوا الأمانات إلى
أهلها وقوله عليه السلام على اليد ما أخذت حتى تؤدي وذلك يستلزم الحفظ المستلزم للسقي والعلف انتهى قال
الناصب خفضه الله أقول مذهب الشافعي أن الوديع لو أمر المودع بالعلف والسقي فتركهما ضمن وإن نهاه عن العلف والسقي
وترك فمات لم يضمن ولكن عصى ولو ترك الأمر والنهي لزمه ولا يلزمه العلف من ماله كما لو أمره بعد أن دفعه إليه في الصورتين
تلك والآن قال علفها من مال المالك فعلف رجع شرط الرجوع أو أطلق وإن شرط التبرع لم يرجع وإن لم يعلف من مال المالك
وأطلق راجعه أو وكيله ليستردها أو يعلفها فإن لم يظفر رفع إلى الحاكم ليعترض عليه أو يبيع جزء منه أو يوجرها فإن
لم يفعل حتى مات ضمن هذا مذهب الشافعي وأما مذهب أبي حنيفة فالظاهر أنه أراد من عدم وجوبه أنه لا يلزمه العلف
من مال نفسه كما ذكرنا من مذهب الشافعي ولا يخالف النص لأنه لم يقتض الإخراج من ماله لإمكان الرجوع إلى الوكيل أو
الحاكم أو بيع جزء منه أو إجارته انتهى أقول لا فائدة فيما ذكره الناصب هاهنا إلا تشريك الإمامية الشافعي مع أبي حنيفة
في بعض المقدمات الحنيفة لأن المصنف قدس سره ذكر أن امتثال أمر الله في أداء الأمانة إلى أهلها يستلزم الحفظ المستلزم للسقي
والعلف فلا محيص للناصب عن قبول الاعتراض ومنع المقدمتين البينتين وأما ما ذكره من تأويل أبي حنيفة فلا يدفع عدم
ولا تعلق له بالكلام إذ يجب أن يكون النزاع المشترك بينه وبين الشافعية والإمامية في هذه المسألة لفظيا وهو بعيد جدا
مع أن ما ذكره من احتمال الرجوع إلى الوكيل خارج عن فرض المسألة لأن المفروض فيها عدم حضور صاحب الوديعة
ووكيله الذي يقوم مقام نفسه فتأمل قال المصنف رفع الله درجته الثالث ذهبت الإمامية إلى أنه إذا خلط الوديعة
بما لا يتميز ضمن وقال مالك إن خلطها بما دون ضمن وبالمثل لم يضمن وقد خالف في ذلك النصوص الدالة على الضمان مع

التعدي وهو هيهنا متعذر قطعا انتهى قال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه لو خلط الوديعة بمال نفسه او بمال آخر

وان لم يتميز ضمن ودليل مالك ان الخلط بالمثل والاجود لا يعد تقصيرا بخلاف الادون ففيه التقصير فيكون فيه الضمان والله

اعلم انتهى اقول محصل كلام المصنف قدس سره ان المودع قد صار بذلك الخلط بمنزلة الغاصب بتعديه فيستصحب الحكم بالضمان

الى ان يحصل من المالك ما يقتضي زواله واستدل عليه ايضا في التذكرة بانه قد تصرف في الوديعة تصرفا غير مشروع وعيبها

بالمزج فان الشركة عيب فكان عليه الضمان انتهى وبالجملة لا فرق عند العقل المؤيد بالنقل بين خلط الوديعة بالجود او

لا لاشتراك الجميع في العدوان الناشي من التصرف في الوديعة تصرفا غير مشروع وتعييبها بالمزج المقتضي للشركة

المعاوضة على بعض ماله عند القسمة بغير رضى المودع وايضا مقاصد الناس في ذلك مختلفة فربما كان المودع ممن

ركن الى تحصيل الحلال مستأنسا بالكثير من ذي بدعيهم من الاموال ويجتنب عن الشبهة والاشتباه كثيرا فالخلط في

مثل هذا الشخص يعد تقصيرا وايضا المص استدل على بطلان قول مالك بالنصوص والاستصحاب والدليل العقلي وما نسبه

الناصب الجاهل الى مالك لا يقوم معارضا لشيء من ذلك فتدبر قال المصنف رفع الله درجته الرابع ذهبت الامامية

الى انه اذا تعدى في الوديعة واخرجها من الحرز وانتفع بها ثم ردها الى الحرز لم يزل الضمان وكذا العارية المضمونة

وقال ابو حنيفة يبرأ وقد تقدم بيان الغلط فيه انتهى قال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان المتعدي لو عاد

الى الامانة لم يبرأ لان الخيانة اوجب لا بالاستيداع المجدد ودليل ابي حنيفة ان الرجوع الى الامانة يقتضي رجوع الامانة انتهى

اقول الدليل الذي ذكره الناصب لابي حنيفة كلام مخيل مختل قد اخترعه من عند نفسه وزاد ان قوله ان الرجوع الى

الفقه يقتضي رجوع الفقه والرجوع الى الشجاعة يقتضي رجوع الشجاعة الى غير ذلك مما لا يخفى فساده وانما الذي تمسك

به ابو حنيفة على ما في التذكرة وغيرها هو انه اذا رد الوديعة فهو ماسك لها بامر صاحبها فلم يكن عليه ضمانها كما لو لم

يتعد ورد عليه المص في التذكرة بان الفرق ظاهر فانه اذا لم يخرجها لم يضمنها وههنا ضمنها بعدوان بخلاف صورة النزاع ثم نقض على ابي حنيفة

بما لو سلم من انه اذا جحد الوديعة وضمنها بالجحود ثم اعترف بها فانه لا يبرأ وبالقياس على السارق فانه لو رد المسروق الى موضعه

لم يبرأ فتذكر ايضا انتهى قال المصنف رفع الله درجته الخامس ذهبت الامامية الى ان الجناية على حمار القاضي كالجناية

على حمار الشوكي وقال مالك اذا قطع ذنب حمار القاضي ضمن كمال قيمته واذا قطع ذنب حمار الشوكي ضمن الارش وقد خالف

المنقول والمعقول قال الله تعالى فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم وجزاء سيئة سيئة مثلها

ولان القيم تختلف باختلاف الاعيان لا باختلاف الملاك انتهى قال الناصب خفضه الله اقول ان صح ما نسب الى مالك فلعله

للتعزير والتغليظ على الجاني على حمار القاضي لهتك حرمته والظاهر ان هذا من مفترياته انتهى اقول التردد في نقله مما لا

يخفى كما ان تردده انه مردود فقد قال صاحب الينابيع في كتاب الغصب منه ومذهب مالك وله اي ولد

في رواية وقطع ذنب حمار القاضي تمام القيمة لان فيه ... ولانه الذي عليه غرضه لانه لا يركب غالبا ويتوجه على

ما ذكروه من الدليل ان ... الدين و... حرمته القاضي انما يوجب العقوبة الزائدة لو كان القاطع قاصدا للهتك

واما اذا لم يكن شيء من ذلك بان وقع الحمار في مزرعته فافسد زرعه او بان جرح الحمار برجله فضربه ...

ان الذي فرض ... من ذلك الحمار ... فهل جزاؤه الا ... القاضي ... ذلك ...

الركوب جميع ذلك الحمار ... وبالجملة هذه الفتوى والاستدلال البالغ في الهذار لا يليق الا بمن هو ابلد من حمار القاضي

في التذكرة الاصل عند مالك في هذا انه اذا جنى على عين مال اتلف غرض صاحبه فيها كان عليه كمال القيمة

... المنفعة المقصودة من السلعة فلزمه قيمتها كما لو اتلف جميعها وهو غلط لان الاعتبار بالجزء ...

المالك ... لان ما ... منفعته باقية ولا اعتبار باغراض الملاك ...

ويجب عليه ... انتهى قال المصنف رفع الله

السادس ذهبت الامامية الى ان المنافع تضمن بالغصب كزراعة الارض وسكنى الدار وقال ابو حنيفة لا تضمن فلو غصب ارضا فزرعها
ببذره فلا اجرة عليه فان نقصت الارض نقص الارض والاولاد وقال ايضا لو آجرها الغاصب ملك الاجرة دون المالك وقد خالف العقل
والنقل فان العقل قاض بقبح التصرف في مال الغير وعدم اباحته بغير العوض وقال الله تعالى فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه
بمثل ما اعتدى عليكم وجزاء سيئة سيئة مثلها وغير ذلك انتهى قال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه يلزمه
اجرة المثل اذا زرع ارض الغير غصبا وذهب ابو حنيفة الى ان الغصب لا يتعلق بالمنافع لان الاستيلاء لا يتحقق فيها حقيقة والغصب
لم يتحقق عنده الا بالتصرف في مال الغير بالاستيلاء وهو صحيح انتهى اقول ما ذكره من ان حقيقة الاستيلاء لا يتحقق فيها انما
هو استيلاء الشيطان عليه وكيف لا يتحقق الاستيلاء عليها مع استيلائه على عين مال المالك المستلزم لحيلولته بينه و
بين منافعه ومنعه منها ولنعم ما قال ابن حزم من ان ما ذهب اليه ابو حنيفة في هذه المسئلة من عجائب الدنيا لان الغاصب
يحال بين صاحبه وبين عين ماله ويحال بينه وبين منافعه فتضمنها ولزمه اداء ما منعه من حقه امر رسول الله صلى الله
عليه وآله ان يعطى كل ذي حق حقه وكل ما منعه من حقه فعن ظلم منافعه اعطا حقه انتهى وقد استدل العلامة فيما ذكره على ضمان
المنافع بوجه آخر وهو ان المنافع مضمونة بالعقد الفاسد فتضمن بالغصب كالاعيان وانها متقومة لان المال يبذل
لتحصيلها [illegible] واستأجر عينا للمنفعة فاستعملها في غيرها ضمنها فاشبهت الاعيان ولان كل مضمون بالاتلاف في العقد الفاسد
جاز ان تضمنه بمجرد الاتلاف كالاعيان ولا يخفى ان الناصب لم يتعرض لادلة المصنف العقلي والنقلي على تقدير تسليم صحة
الدليل الذي اخترعه لابي حنيفة لا يكفيه في اثبات المطلوب بدون ما لم يدفع معارضة تلك الادلة لها وان قلنا انه انما عول
على الدليل المشهور المنقول عن ابي حنيفة وهو ان الضمان انما يكون بعقد او شبهة عقد فلا يضمن المنافع الا اذا استوفى
منفعة بغير عقد ولا شبهة ملك فلا يضمنه [illegible] بالمرأة واجاب عنه [illegible] الذي ذكره بيان الفرق ظاهر فان المرأة رضيت
باتلاف منافعها بغير عوض ولا عقد يقتضي العوض فكان بمنزلة من اعار داره قال المصنف رفع الله درجته السابع
ذهبت الامامية الى ان المقبوض بالبيع الفاسد لا يملك بالعقد ولا بالقبض وقال ابو حنيفة يملك بالقبض وقد خالف العقل
والنقل فان الفاسد لا يملك بالعقد ولا بالقبض وقال ابو حنيفة يملك بالقبض [illegible] وجوده في السببية كالعدم وقال الله تعالى
لا تأكلوا اموالكم بينكم بالباطل انتهى قال الناصب خفضه الله اقول قد ذهب دليل هذه المسئلة وان ابا حنيفة
جعل القبض سببا للتمكين للثمرات لوقوع اصل البيع والفساد جعله خارجا عن العقد انتهى اقول هذا من الجعليات
التي [illegible] من اصل فتوى ابي حنيفة [illegible] رضي الله عنه قال ابن حزم اما قول ابي حنيفة من باع بيعا فاسدا فقبضه الذي
عقد ملكه ملكا فاسدا فكلام في غاية الفساد وما علمنا احدا قط في دين الله ملكا فاسدا الا [illegible] انما هو صحيح او لا ملك فليس
[illegible] واما ما عدا هذا فلا يعقل [illegible] المال فاسد فقد قال تعالى ان الله لا يصلح عمل المفسدين [illegible]
[illegible] لا يصلح فقد [illegible] الله تعالى في حكمه وهذا عظيم [illegible] احتج بعضهم بخبر [illegible]
[illegible] رسول الله صلى الله عليه وآله [illegible] الباطل [illegible]
[illegible] بعضهم بان البائع سلطه عليه وفيه انه دليل [illegible]
[illegible] تسليطه على وطء [illegible] قال المصنف رفع الله درجته الثامن ذهبت الامامية
الى انه اذا غصب جارية حاملا ضمن الولد كالام وقال ابو حنيفة لا يضمن الولد بل الام خاصة وقد خالف العقل والنقل لان العقل
[illegible] بوجوب العوض عن الظلم وقال الله تعالى فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم وقال عليه السلام على
اليد ما اخذت حتى تؤدي انتهى قال الناصب خفضه الله اقول جعل ابو حنيفة الولد في حكم الجزء المتصل فلم يجعل له ضمانا على حدة
[illegible] فلا يبعد اذا ضمن الام والولد كالجزء المتصل انتهى اقول [illegible] الكل [illegible] ضمان الكل يتضمن ضمان
[illegible] ابا حنيفة لا يحكم بضمان الولد اصلا لا على حدة ولا من حيث [illegible] الام [illegible] الكل [illegible]

بيان الشرع غصب الولد اصلاً اما نقله ابن حزم عن الحنفية فهو ما اجاب عنه حيث قال فان قالوا ليس معتديا الا فيما باشر غصبه واما الولد

لانه معتد لتفرع الفتنة تولد فصار كالاثاث قلنا هذا باطل لان الذي صار لزوم الثوب صار ملبوساً مثل ما كالعدو لو تملك الولد ومه

ضمانه وهذا الغاصب تملك لها لولد حايل بينه وبين صاحبه الذي افترض الله تعالى رده عليه فهو ظالم لسائر مع

معتد بذلك يقينا فعليه ان يعتدى بمثل ما اعتدى انتهى وقال العلامة في التذكرة وقال ابو حنيفة ومالك انه لا يضمنه في

امانة لانه فيمن بغاصب سائر الامانات خاصة الآن يطالب لها فيمتنع من ادائها فيضمن كما في الامانات لان اثبات اليد

على هذه الزوائد ليس من فعله الغرم لانه يبتني على وجود الزوائد في يده ووجودها ليس بفعل من جهته مع غاصب الاصل لا

تستلزم اثبات يده على هذه الزوائد واثبات يده على الام غير حرام ولان ذلك يتوقع فيقصد انتهى قال المصنف رفع الله درجته قال

ذهبت الامامية الى ان السارق يجب عليه القطع والغرم وقال ابو حنيفة لا يجتمعان بل يجب احدهما فان غرم لم يقطع وان قطع

لم يغرم وقد خالف العقل والنقل قال الله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما وهو عام وقال النبي صلى الله عليه وآله على اليد

ما اخذت حتى تؤدي والعقل قاض بوجوب رد المظالم انتهى قال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه يجمع على السارق

بين القطع والغرم المال المسروق ولا مخالفة لقول ابي حنيفة للنص لان السرقة لها شروط اذا اجتمعت وجب القطع وعدم

من شروط السرقة انه ان لو دخل المال للقطع انتهى اقول المخالفة باقية لان الدعوى لابد لها من دليل وكون عدم الغرم

اعتبره الشارع ممنوع وعند ذلك يبقى القطع لا يرفع الاثر المسلم عن فطرة الانسانية قال المصنف رفع الله درجته قال

ذهبت الامامية الى امكان غصب العقار وضمانه وقال ابو حنيفة لا يتحقق ولا يضمن وقد خالف العقل والنقل قال الله تعالى

فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم والعقل دال على وجوب الانصاف والتحقق يمكن بالاستيلاء ومنع

مالكه عن التصرف انتهى قال الناصب خفضه الله اقول دليل هذه المسئلة وان ابا حنيفة يقول الاستيلاء الذي يتحقق به الغصب

لا يمكن في العقار لان العبور والنظر والوقوف فيها جايز ولا يكون في شيء منها يعد استيلاء ولا مخالفة للنص لان الاعتداء

يتحقق بالاستيلاء انتهى اقول لا يخفى ان النظر مشترك بين العقار وكثير مما يتحقق فيه الغصب بالاتفاق واما العبور

والوقوف فان جاز في بعض العقارات فانما هو العبور الذي لا يضر والوقوف الذي لا يؤدي الى التصرف كالعبور الخالي عن الامر

ونحو ذلك من مفاسد بالفتوى وشاهد الحال مثلا واما العبور الذي يوجب الضرر كما اذا اتخذ العابر ذلك العقار مسلكا

عادة فيجب منعه من ملكه والوقوف الذي يمنع عن الحرث ويفسد الزرع مما يعد ان استيلاء وبالجملة كما يتحقق غصب المنقول

اتفاقا كذلك يتحقق غصب العقار لان المعتبر فيه الاستقلال باثبات اليد والاستيلاء وتحققهما ممكن في العقار كغيره ومن غير

امكن وقد فسره في البيع وغيره مما يعتبر فيه القبض وهو لا يتحقق بدون الاستقلال باثبات اليد عليه فيكون ههنا كذلك وتفصيل

الكلام فيه ان غصب العقار متصور في نظر الشرع لان اثبات اليد عليه ممكن بان يزاحم المالك في العقار اما بان يدخل عليه

مستوليا ويزعجه بان يخرجه منه اولا يزعجه وعلى كل تقدير اما ان يكون الغير قويا والمالك ضعيفا او بالعكس او يكونان قويين

فهذه ستة صور يتحقق الغصب في اكثرها الا فيما لا يقصد الاستيلاء اذ لا يتحقق الاستيلاء بحصول اليد والاستيلاء حقيقة ولو دخل

الضعيف على القوي يقصد الاستيلاء فلا يتحقق به غاصبا فلا اثر لقصد شيء لا يتمكن من تحقيقه فلو دخل القوي على الضعيف مستوليا

بحيث اضمحلت يد المالك بكونه مغلوبا للجميع وقد اتضح بهذا ان قول الناصب الاستيلاء الذي يتحقق به الغصب لا يكون في العقار

ممنوع وما استند به عليه مدفوع بما ذكرنا وكذا الحال في قوله فلا مخالفة للنص وقد وافقنا ابن حزم في هذه المسئلة

فقال قال الحنفيون لا يمكن غصب وهذا كذب منهم لان الغصب هو اخذ الشيء بغير حق ظلما وقد روينا من طريق البخاري انه قال

رسول الله صلى الله عليه وآله من اخذ من الارض شبرا بغير حق خسف به يوم القيمة الى سبع ارضين فصح ان الارض تؤخذ بغير

حق فصح انها تغصب انتهى ثم ان الظاهر ان ابا حنيفة انما انكر امكان غصب العقار مع بعد شرعا عن غاصب نعمة كالخليفة الذي

غصب فدكا من اهل البيت عليهم السلام وشكوا اليهم او سمعوا احد قال لعن الله من غصب فدكا عن عون ويحمون على ابدانهم وقيل يكون

عقار زمین مزارع

مع توجيه هذه الإشكالات يرى هذه المداخلة والمراعاة أقوى وجهاً من الوجه الذي اخترعه الناصب فتأمل قال المصنف رفع الله
درجته الحادي عشر ذهبت الإمامية إلى أن الغاصب إذا صبغ الثوب كان له أخذ صبغه وعليه أرش نقص الثوب وقال
أبو حنيفة إن صبغه بغير السواد تخير المالك بين دفع الثوب إليه ومطالبته بقيمته أبيض وبين أخذ ثوبه ودفع قيمة
صبغه إليه وإن كان قد صبغه بالسواد تخير المالك بين دفع الثوب ومطالبته بقيمته أبيض وأخذ الثوب مصبوغاً ولا شيء
عليه وقد خالف العقل والنقل أما العقل فإن من وجوب المقاصة وأما النقل فلما ثبت من أنه لا يرفع الثوب بإلزامه بقيمته وكذا النقل
أن النبي صلى الله عليه وآله قال الناس مسلطون على أموالهم فكان للغاصب أخذ صبغه وللمالك أخذ ثوبه والعقل مانع من أخذ
كل منهما مال صاحبه ثم أي فرق بين السواد وغيره من الألوان قال الناصب خفضه الله أقول مذهب الشافعي أنه إن صبغ
الغاصب المغصوب بصبغ نفسه فإن أمكن الفصل أجبر عليه ولزمه الأرش إن نقص وإن لم يمكن فإن لم تزد قيمته فلا شيء
للغاصب وإن نقصت غرم الأرش وإن زادت فالغاصب شريك بالزيادة بالصبغ ولا ينفرد أحدهما ببيع حصته ولو أراد
المالك أجبر الغاصب على الموافقة ولو أراد الغاصب لم يجبر المالك ولو ترك الصبغ لمالك الثوب لم يجبر على قبوله ولو رضي
بالإبدال من الهبة هذا مذهب الشافعي وقد راعى فيه قوانين العدل كما لا يخفى وأما ما ذهب إليه أبو حنيفة من دفع الثوب و
إلزام القيمة فهذا التسليط الذي جعله الله تعالى للمالك على الغاصب فإن المالك يتخير بين ما هو أنفع له والمقاصة يحصل فيه
ما الفرق بين السواد وغيره فلأن السواد يقابل البياض بالمضادة تقابلاً كاملاً فإذا أخذ بأحد المتقابلين ورضي بحكم
أخذ بالمقابل الآخر بخلاف باقي الألوان والله أعلم انتهى أقول ثم قد راعى الشافعي في هذه المسألة قوانين العدل لكن لما
لم يكن من أهل العدل فلا يخفى أن في نسبة الناصب مراعاة العدل في هذه المسألة إلى الشافعي إشعاراً لطيفاً بأن أبا حنيفة
لم يعدل فيها من قوانين العدل وأهله ويعلم من هذا أن ما ذكره الناصب بعد ذلك في توجيه قول أبي حنيفة ناشٍ من غاية التعصب
كيف والتسليط الذي جعله الله للمالك على الغاصب لا يقتضي إلا استيفاء حقه لا غير وربما لا يمكن للغاصب إعطاء ما يفي
بقيمة مجموع الثوب فتكليفه بإعطاء ذلك يكون حرجاً منفياً بنص الآية وأما الفرق الذي ذكره بين السواد والبياض فلا
يجديه لأن الأخذ إنما يتعلق بالأبيض والأسود لا بالبياض والسواد والمتضادان هما العرضان لا المعروضان وأيضاً لا طائل
تحت قوله فإذا أخذ بأحد المتقابلين فكأنه أخذ بالمتقابل الآخر وأي دليل على اتحاد حكم الأخذين ولو كان قول الناصب
كأنه اعتراف بذلك ولو سلم فكيف يعقل أن يكون أخذ أحد المتقابلين الذي هو في غاية البعد عن الآخر في حكم أخذ الآخر
ولا يكون أخذ أحد الأمرين اللذين لا يكون أحدهما في البعد عن الآخر بهذه المرتبة في حكم أخذ الآخر مع أن العقل يرى الحكم بالأولوية
انعكاس القضية كما لا يخفى هذا وعلل صاحب الينابيع فتوى أبي حنيفة في ذلك بأن السواد عنده نقصان لهم ولا يخفى أن هذا
الحكم لا يتم على الملاحدة سيما في زمن بني أمية الذين كانوا الناس يلبسون السواد وكذا في أعراب الحجاز وبر العرب والمسلم
ويعلم من ذلك أن تمام ما ذكره الناصب من الفرق شيء مخترع من عند نفسه قال المصنف رفع الله درجته الثاني عشر
ذهب الإمامية إلى أن الغاصب لا يملك بالغصب بتغيير الصنعة وقال أبو حنيفة إذا غير العين تغييراً أزال به الاسم والمنفعة المقصودة
بفعله ملكها فلو دخل لص دار رجل فوجد فيها دابة وطعاماً أو رحى فطحن ذلك الطعام على تلك الرحى ملك الدقيق
وكان للمالك دفع اللص عن الطحين ويقاتله عليه فإن قتل اللص المالك فهو هدر وإن قتل المالك اللص ضمنه وهذا مخالف للعقل
والنقل قال الله تعالى ولا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل وقال عليه السلام على اليد ما أخذت حتى تؤدي وقال عليه السلام لا يحل
مال امرئ مسلم إلا عن طيب نفس منه انتهى قال الناصب خفضه الله أقول مذهب الشافعي أن الغاصب إذا زاد في المغصوب فإن كانت الزيادة أثراً
محضاً وهو الذي لا يحتاج لظهوره إلى عين يستعملها في المحل ويحتاج ولا بيع فيعمل يوماً ونسي إلى طحن الحنطة وقصارة
الثوب وخياطته وغزل القطن ونسجه وضرب الطين لبناً وشق الخشب ألواحاً وذبح الشاة وسلخها وشيها فلا شيء للغاصب
فيها ولا يملك المغصوب شيئاً من ذلك بل يرده مع أرش النقص إن نقص وإن زاد فهو للمالك ولا شركة للغاصب في الزيادة

وان لو صدت امكن ولزم ارش النقص ان نقص هذا مذهب الشافعي وان صح ما نقل عن ابي حنيفة فينكره في الدابة والرحى اللذين
يملكهما السارق فان الدفع حينئذ عن العمل غير مشروع فانه يعمل في رحاه ودابته واما ما يترتب على المقاتلة فحكمه حكم دفع
الصائل انتهى **اقول** كفى في ثبوت كون ما ذهب اليه ابو حنيفة في هذه المسئلة جديرا بالشناعة والملامة [illegible]
العقول السليمة بعدم موافقة ابن حزم [illegible] مع انه حيث قال والمحتسب [illegible] اضطراب وتخليط كثير كقولهم من غصب ثوبا
يرد على ابي حنيفة فان صبغه وقد قطعه الغاصب فصاحب الثوب مخير بين اخذه كما هو وما نقصه القطع وبين ان يعطيه
ويضمنه قيمة الثوب فان لو وجده او قد خاطه قميصا فهو للغاصب بلا تخيير وليس عليه الا قيمة الثوب وكذلك لو
الحنطة تغصب فتطحن واللحم يغصب فيطبخ او يشوى ولا يخفى ما في هذا من تسليط الجبابرة [illegible] الدين الكثير من هذا ولا تعليم الظلمة
الناس اكثر من هذا فيقال لكل فاسق اذا اردت اخذ قمح يتيم او جارك او كل غنمه واستحلال ثيابه وقد [illegible] بعد شيء
من ذلك فاغصبها او اقطعها ثيابا على رغمه واذبح غنمه واطبخها او اغصبه حنطة واطحنها وكل كل ذلك حلالا طيبا لا يجب
عليك الا قيمة ما اخذت وهذا خلاف القرآن في قوله تعالى ان تأكلوا اموالكم بالباطل وخلاف رسول الله صلى الله عليه وآله
في قوله ان دماءكم واموالكم عليكم حرام ومن عمل عملا ليس عليه امرنا فهو رد وما يشك احد من اهل الاسلام وان كل ثوب قطع
من شقة فانه لصاحب الشقة وكل دقيق طحن من حنطة انسان فهو لصاحب الحنطة وكل لحم شوي فهو لصاحب اللحم وهم [illegible]
ثم لا يأمن ان يقولوا ان الغصب والظلم والتعدي على اموال المسلمين الغصاب فيحتجوا في ذلك بخبر القصعة المكسورة [illegible]
دعت رسول الله صلى الله عليه وآله الى طعام ولا دلالة للاول على مذهبهم وكذا الثاني مع عدم صحته [illegible] ايضا [illegible]
يوت فيضمن قيمته قلنا هذا [illegible] لان البيت لا يملكه الغاصب انتهى ثم لا يخفى ان ما ذكره الناصب بقوله وان صح ما نقل عن
ابي حنيفة فينكره من [illegible] الدابة اللذين يملكهما السارق [illegible] ما نقله المصنف عن ابي حنيفة لا يجعل
الدابة والرحى ملكا للغاصب فهو ظاهر واما ما ذكره من ان الدفع ح عن العمل غير مشروع لانه يعمل في رحاه او في دابته ففيه
نظر اذ يقال ان السارق اذا سرق [illegible] دفع [illegible] العلامة [illegible]
لانه يعمل بيده [illegible] واما ما ذكره من ان ما يترتب على المقاتلة كل من مالك الطعام [illegible]
الاخر [illegible] حكم دفع الصائل [illegible] وان اراد انه يترتب على مقاتلة [illegible]
ورفع السارق ما يترتب على دفع الصائل فهو مسلم لكن ليس تشنيع المصنف بل [illegible] منعكسة [illegible] الحكم بكون المالك [illegible]
واجب الدفع دون السارق هذه مسئلة واردة لا مدفع لها كما لا يخفى **قال** المصنف رفع الله درجته **الثالث عشر** ذهبت الامامية
الى انه اذا غصب خشبة فبنى عليها وجب عليه ردها [illegible] وان [illegible] خرب ما بناه عليها وقال ابو حنيفة [illegible]
قد [illegible] بالخاصة ردها وان كان البناء مع [illegible] ولا يمكن ردها الا بنقض هذا [illegible] الرد وقد خالف المنقول والمعقول [illegible]
تقدم وقال عليه السلام ولا يأخذن احدكم متاع اخيه جادا ولا لاعبا من اخذ عصا من اخيه فليردها انتهى **قال** الناصب خفضه الله
قول مذهب الشافعي انه لو غصب ساجة وادرجها في البناء او آجرا وبنى عليه البناء لزم الاخراج والرد الى المالك [illegible]
وان نقصت بحيث [illegible] فلا [illegible] هذا مذهب الشافعي واما ما ذهب اليه ابو حنيفة [illegible]
خشبة فبنى عليها [illegible] فليس [illegible] بالرد ولا مخالفة للمعقول والمنقول لان تخريب البناء اذا كان على خشبة
[illegible] وان كانت مع غيرها فالبناء ليس تعديا محضا حتى يلزم التخريب انتهى **اقول** يتوجه عليه اولا انه قد عرف في
المسئلة السابقة بان الله تعالى قد سلط المالك على الغاصب ولا اقل من ان يكون [illegible] هذا التسليط السابقة [illegible]
[illegible] الشافعي بانه ان نقصت تلك الساجة المغصوبة عند اخراجها عن الجدار [illegible] لا يكون لها قيمة [illegible]
ان يكون البناء على الساجة فقوله ان [illegible] ما ذهب اليه ابو حنيفة هو ان البناء ليس على خشبة فقط [illegible]
النزاع [illegible] ما ذكره المصنف قدس سره في التذكرة انه قال ابو حنيفة ان بنى عليها ما ليس [illegible] بغيره [illegible]

[illegible] حكم دفع الصائل [illegible] التنوير والتلبيس لانهما ارادا ان ما يترتب على مقاتلة [illegible]

[illegible] اذ دخلت [illegible]

بعد المشهور ولو سلم فلا دليل يدل على انه اذا كان البناء على الخشب المغصوب يجبر او يلزم الاخراج ثم ان توجيه المواخذة
بذلك من الشارع انما هو لكون غصب الخشبة وادخالها في البناء تعديا لا لان البناء تعد حتى يقال ان البناء الذي
بني بعضه على الخشب وبعضه على غيره ليس تعديا محضا ولزوم التخريب ليس لكون البناء تعديا محضا بل لاستلزام اخراج
الخشب الواجب في ذلك التخريب وما لا يتم الواجب الا به فهو واجب كما تقرر في الاصول هذا ونقل في التذكرة عن ابي حنيفة
انه احتج بان الخشبة صارت تابعة لملكه يستضر بقلعها فلم يلزمه ردها كما لو غصب خيطا فخاط به جرح عبده ثم اجاب
بالفرق ان الخيط لا يشبه المتنازع اذ كان يخاف من قلعه لانه ليس له رده ولان حاجته اليه اشد لانه يخاف هلاكه بخلاف
البناء فافترقا انتهى **قال** المصنف رفع الله درجته **الرابع عشر** ذهبت الامامية الى انه اذا حل دابة او فتح قفص الطائر
فذهب عقيب ذلك ضمن وقال ابو حنيفة لا يضمن وقد خالف العقل [illegible] لانه ذهب بسبب فعله فهو معتد وقال الله تعالى فمن
اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم [illegible] خصصه الله قول ابن مذهب الشافعي انه اذا فتح
قفص الطائر وهيجه ضمن وان لم يهيج فان طار في الحال ضمن وان [illegible] ثم طار لم يضمن واما ما ذهب اليه ابو حنيفة
فلانه يتصور عدم التهييج ولا يحكم بالضمان لعدم الطيران بسبب [illegible] الفتح سببا ولا اعتداء عند عدم التهييج لان الفتح
مما لا يعقله انتهى **اقول** ومن البين ان حل الدابة خصوصا اذا طال عليه الربط وفتح قفص الطائر سيما اذا كان في اول حبسه
في القفص سبب تام للانفلات والطيران فالتقييد بالتهييج كما ذهب اليه الشافعي من الاوجه لا يعقل وجه له وعدم عد
ابي حنيفة الفتح سببا مطلقا فلا دليل عليه الا ان الله تعالى لم يفتح عليه استنباط احكامه واما ما عند ابات الرجل فلا يصير حجة على
غيره لما الحجة فيما جاء من عند الله ورسوله وبالجملة ذلك الشرط مما لا دليل عليه سوى استحسان عقله الناقص فلا
يكون حجة سيما مع قيام الادلة التي ذكرها المص على خلافه وتفصيل الكلام وتحقيق المرام فيما لخص العلامة فيه في هذا المقام
ما ذكره المص قدس سره في كتاب التذكرة حيث قال لو فتح قفصا عن طائر فطار او حل دابة فذهبت فان كان قد هيج الطائر
والدابة حتى طار وهرب ضمنه لانه الجاه الى الخروج واتلفه على مالكه وان لم يهيجهما ولم يصدر منه سوى الفتح
فان طار في الحال من غير توقف او تعقبه فان طار في الحال او هرب عقيب الحل بلا فصل ضمن ايضا عند علمائنا وبه قال احمد و
مالك لانه ذهب بسبب فعله فلزمه الضمان كما لو نفره او ذهب عقيب فتحه وحله ولان الطائر ينفر من قرب منه
فاذا طار عقيب الفتح اشعر ذلك بانه نفره وللشافعية طريقان اظهرهما ان في وجوب الضمان قولين احدهما انه لا يلزم
الضمان وبه قال ابو حنيفة لان للحيوان قصدا واختيارا الا ترى انه يقصد ما ينفعه وينفر عما يضره ويتوقى المهالك
وغاية ما يصدر من الفاتح التسبب الى تضييعه فيقدم مباشرة الطائر واختياره لان الفاتح سبب غير ملجئ كما لو وقف
والاظهر الوجه الاول لان خروجه عقيب فتحه يدل على انه الجاه الى الخروج فاشبه ما اذا هيجه والطريق الثاني القطع
بالضمان ومن الشافعية من فرق بين ان يخرج الطائر من غير اضطراب وبين ان يضطرب ثم يخرج فيدل ذلك على انه
منفر وان وقف الطائر ولم يطر في الحال ثم طار او وقفت الدابة عقيب الحل ولم تهرب ثم هربت من غير ان يهيجهما فعن
علمائنا وبه قال مالك واحمد لانه ذهب بسبب فعله فلزمه الضمان كما لو نفره او ذهب عقيب فتحه وحله ولان الفتح للقفص سبب
تلفه فلزمه ضمانه كما لو حفر بئرا او وضع فيها حجرا وللشافعية طريقان ايضا احدهما انه على قولين واظهرهما القطع بنفي
الضمان وبه قال ابو حنيفة لان الطيران بعد الوقوف امارة ظاهرة على انه طار باختياره والمباشر مقدم على السبب خصوصا
للطائر والدابة قصد واختيار والسبب هاهنا غير ملجئ واذا اجتمع السبب خصوصا والطائر المباشر لم يتعلق الضمان
بالسبب بل المباشر كما لو حفر بئرا في ملكه فرمى عبد انسان نفسه فيها فانه لا ضمان على الحافر ويفارق ما اذا وقع فيه
لان السبب انفرد عن المباشرة وليس بجيد لان المباشرة حصلت ممن لا يمكن احالة الحكم عليه فسقط حكمه كما لو نفر الطائر
او فتح الدابة او اشلى كلبا على صبي فقتله او اطلق نارا فضاع انسان فان المتلف هاهنا لا يمكن احالة الحكم عليها

خروج باردان مراح
بقال باطلاق اسیر عزمیں

قول اشلیت الکلب الی الخزینة مراح

كان ... ومعدومة لأن الطاير وسائر الصيود من طبعه النفور وإنما بقي بإمساك المانع فإذا أزيل المانع ذهب بطبعه فكان ضمانه على
مزيل المانع كمن قطع علاقة قنديل فوقع فانكسر وهكذا لو حل قيد بهيمة فذهبت أو أسير فأفلت وقد ظهر أن أقوال الشافعي فيها
ثلثة أحدها التضمين مطلقا وبه قال [illegible] أصحاب مالك وأحمد والثاني أنه لا ضمان وأظهرها التفصيل في الحال [illegible]
أن طار ويروي عن أبي حنيفة مثله وهو مثل القول الثاني وهو الأشهر عنه انتهى قال المصنف رفع الله درجته الخامس عشر
ذهبت الإمامية إلى أنه إذا أخرج الغاصب على الغصب الذي فيه الربوا مثل سبك الدراهم وبل الطعام وجب عليه رده مع أرش
ما نقص وقال أبو حنيفة يخير المالك بين رده على الغاصب والمطالبة بالبدل وبين الإمساك مجانا بغير أرش وقد خالف قوله تعالى
فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم [illegible] العقل الدال على عدم التسلط على الغير بغير سبب [illegible]
المالك على الغاصب بأخذ البدل انتهى قا[ل] ... [illegible] أقول مذهب الشافعي أنه لو نقص المغصوب باستعمال [illegible]
تزداد إلى الهلاك الكلي كما لو ابتلت الحنطة ... [illegible] ساري والذي ذهب إليه [illegible] يجعل كالهالك فيغرم بدل كله وإلا
من أجلها المثلى بالمثل والمتقوم بالقيمة ... [illegible] فيه ولطول [illegible] يتعين أخذه مع الأرش وما ذهب إليه أبو
حنيفة من التخيير فالنظر إلى تسليط المالك لاختيار ما هو أنفع له وهذا اعتداء بالمثل لأن المراد بالمثلية عدم التجاوز
[illegible] إلى الظلم وليس في التخيير هذا الاعتداء انتهى أقول لا يخفى أن التخيير بالنظر إلى أحد طرفيه وهو الإمساك بغير عوض
خال عن الاعتداء بالمثل وإن لم يكن بالنظر إلى الطرف الآخر وهو الرد وأخذ القيمة كذلك والكلام في الشق الأول دون [illegible]
وأيضا الكلام في التخيير فيه لا في نفس التخيير وهو حكم الفقيه باختيار أحد الأمرين حتى يقال إنه ليس في التخيير هذا الاعتداء
نقول إن الشارع أشار إليه بقوله وليس في التخيير هذا الاعتداء ما دل عليه قوله تعالى فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما
اعتدى عليكم فيرجع حاصل كلامه هذا إلى أنه ليس في التخيير بين الإمساك والرد الاعتداء بالمثل كما صرح به بقوله [illegible]
اعتداء بالمثل [illegible] قال المصنف رفع الله درجته السادس عشر ذهبت الإمامية إلى أنه إذا غصب جارية [illegible]
[illegible] ونقصت قيمتها بالولادة فعليه ردها ورد الولد وأرش النقص وقال أبو حنيفة يجبر الولد نقص الولادة [illegible]
ولو نقص من النقصان وقد خالف المعقول والمنقول على ما تقدم انتهى قال الناصب خفضه الله أقول مذهب الشافعي أنه لو
[illegible] الغاصب [illegible] المشتري منه [illegible] فإن كان عالما بالحرية [illegible] غريب فإن انفصل حيا [illegible]
يوم الوضع [illegible] الأجانب والأقارب ولو نقصت بالوضع وجب أرش النقص وأما أبو حنيفة فإنه يجعل الولد من كسب الغاصب
جابر النقص ولا أعلم مخالفته للعقل والنقل لأنه لم يعده اعتداء انتهى أقول جوابه أن أبا حنيفة أي جعل [illegible]
مثل هذه الجهالات مع أنه ترك العقل والنقل بل في اعتبار مثل ذلك الكسب وكونه جابرا للنقص وكيف يجبر به النقصان
الذي [illegible] في ملك البائع ومع أنه يسلم وإن لم يكن في الأم نقصان وكيف يجبر ملكه نقصان ما ملكه ولو انفصلت
[illegible] قال المصنف رفع الله درجته السابع عشر ذهبت الإمامية إلى أنه إذا غصب من كل واحد [illegible]
[illegible] مشتركة بين المالكين ولا ينتقل إلى الغاصب وقال أبو حنيفة ينتقل [illegible] أن للغاصب
بالتغيير وقد تقدم بطلانه انتهى قال الناصب خفضه الله أقول مذهب الشافعي أنه لو غصب [illegible]
من جماعة من كل واحد شيئا معينا ثم خلط الجميع وارتفع التمييز [illegible]
وإن رد ذلك البعض لزم [illegible] على [illegible] حقوقهم وما نقل عن أبي حنيفة فهو
بناء على أن التغيير مملك عنده وقد ذكرنا دليله انتهى أقول نعم قد ذكرنا أيضا وبينا أن ما عند أبي حنيفة وما ذكره من [illegible]
عليك [illegible] سواء السبيل فتذكر قال المصنف رفع الله درجته الثامن عشر ذهبت الإمامية إلى أنه ليس [illegible]
[illegible] يبيع [illegible] وقال أبو حنيفة [illegible] وقد خالف قول النبي صلى الله عليه وآله لا ضرر ولا ضرار في الإسلام
قال الناصب خفضه الله أقول مذهب الشافعي أنه ليس للعامل في القراض أن يبيع نسيئة بلا إذن وكلام أبي حنيفة محمول على [illegible]

وفي المطلق فلان اطلاق يد العامل لانه من توابع العمل فربما يكون الربح في البيع نسيئة ولا ضرر فيه انتهى **اقول** ما ذكره الناصب
من الحمل على الاذن مما يكذبه كلام صاحب الينابيع حيث قال وعند ابي حنيفة له ان يبيع ويشتري نسيئة وهو كل بلا اذن
يتقيد بها الاسترباح واما ما ذكره من ان اطلاق يد العامل من توابع العمل فدعوى كاذبة لا دليل عليها وكيف يقتضي
اطلاق يده مع انه في بيع النسيئة خطر التلف والجحود والافلاس وبقاء العهدة بل الاحوط كما قبل الناصب بلا نسيئة وحيث لا يتناهى
دهن بتركه واما ما ذكره من انه ربما كان الربح في البيع نسيئة فمردود بان ذلك نادر لا يوجب الجزم على الفتوى
بالجواز مطلقا واستدل بعضهم عن قبل ابي حنيفة على ما في التذكرة بان اذنه في التجارة والمضاربة ينصرف الى التجارة
المعتادة وهذا النوع من التصرف عادة التجار ولانه يقصد به الربح واجاب بان المقصود تحصيل الثمن فاذا امكن تحصيله
من غير خطر كان اولى ولان الوكالة المطلقة في البيع يدل على حاجة الموكل الى الثمن ناجزة فلا يجوز تاخيره بخلاف المضاربة انتهى

قال المصنف رفع الله درجته **الفصل التاسع في الاجارات وتوابعها** وفيه مسائل **الاولى** ذهب الامامية الى
انه اذا استاجر دابة الى موضع فوصل اليه وتجاوز الى الاخر فانه يضمن اجرة المسماة الى ذلك الموضع واجرة المثل في الزائد
وقال ابو حنيفة لا يلزمه اجرة التي تعدى فيها وقد خالف العقل والنقل قال الله تعالى وجزاء سيئة سيئة مثلها وقال عليه السلام
على اليد ما اخذت حتى تؤدي والعقل ام يوجب القصاص انتهى **قال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه يلزمه اجرة
المثل في الزيادة للمتعدي فان رجح ما رواه عن ابي حنيفة فلعله لاستمرار حكم التصرف والنصوص ليست بحجة عليه بناء على
انه جعله من باب الاستدلال انتهى **اقول** ما تكلفه في توجيه كلام ابي حنيفة واثبات مدعاه مما افترى عليه الله من الغرر
عنده كما روى في الظالم وليس لابي حنيفة المسكين عنه مخبر اصلا ولما بنى ابو حنيفة ذلك على ما سبق من ان الشافع
عنده لا يضمن بالغصب وقد مر ما فيه فتذكر **قال** المصنف رفع الله درجته **الثاني** ذهب الامامية الى انه يجوز الاستيجار
باي وقت شاء وقال الشافعي لا يجوز اكثر من سنة وله قول اخر الى ثلث سنين وقد خالف قول الله تعالى على ان تاجرني
ثماني حجج ودلالة العقل الدال على الجواز انتهى **قال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان شرط صحة الاجارة ان
تكون المدة معينة فان كانت مجهولة كالحصاد والدياس بطلت ولا ضبط لمدة الاجارة ولا تقدير بسنة او سنتين
او ثلث او ثلثين بل يجوز سنين كثيرة لكن يشترط ان لا يزيد على مدة تبقى العين فيها غالبا فلا يؤجر العبد اكثر من ثلثين
سنة والدابة اكثر من عشر والثوب اكثر من سنة او سنتين على ما يليق به والارض اكثر من مائة فهذا الذي يقتضي الامر على
الشافعي والله اعلم وهو يجادل انتهى **اقول** القول بانه لا يجوز اكثر من سنة من اقوال الشافعية مذكور في كتبهم قال
النووي في الروضة وفي تقدير المدة التي يجوز عقد الاجارة عليها ثلث اقوال الاول المشهور والذي عليه جمهور الاصحاب
انه يجوز سنين كثيرة بحيث يبقى الى مثله الشيء غالبا والقول الثاني لا يجوز اكثر من سنة مطلقا والثالث لا يجوز اكثر
من ثلثين سنة انتهى ولعل المص قدس سره مرارا في غير هذا من مؤلفات الشافعية ان القول الثاني الشافعي نفسه في
القديم او الجديد على انه لا فرق في مقصود المص بين ان يكون ذلك قول الشافعي نفسه او قول اصحابه هذا ما سنح لي عند
سود ثم لما وصل الى حد النقل الى البيان من كتاب التذكرة من مصنفات المصنف قدس سره وجدت فيه ما يصرف
المنتم المذكور حيث قال واضطرب قول الشافعي في المدة التي يجوز عقد الاجارة عليها فقال في موضع من كتاب الاجارة
يجوز الى ثلثين سنة وقال في موضع اخر منها يجوز الى سنة وقال في الدعاوي والبينات يجوز ما شاء وقال في المساقاة
يجوز المساقاة سنين وعنده المساقاة والاجارة سواء واختلف اصحابه في مذهبه على طريقين احدهما ان في المسئلة
قولين احدهما انه لا يجوز اكثر من سنة واحدة لان الاجارة عقد على منافع وكان القياس يقتضي انه لا يجوز كما لا يجوز
عقد على ثمرة النخيل وانما جوزت للحاجة اليه والحاجة لا تدعو الى اكثر من سنة لان السنة مدة تنتظر الفصول الاربعة
يتكرر فيها الزرع والثمار والمنافع تتكرر بتكررها والثاني انه يجوز ان يؤجر اكثر من سنة واحدة كما يجوز الجمع

في البيع بين اعيان كثيرة ويشبه ذلك طريقان احدهما ان في المسئلة قولين احدهما انه لا يجوز الزيادة على سنة لان المنفعة
العمر والغالب ظهور التغير على الشيء بمضي هذه المدة فلا حاجة الى تجويز الزيادة عليها واصحهما عندهم انه لا تقدير كما لا تقدير في
جميع الاعيان المختلفة في البيع والطريق الثاني القطع بالقول الثاني وحمل القول بالثلثين على التمثيل للكثرة لا التحديد
انما اراد به اجارة سنين كثيرة كانه قال ولو كانت ثلثين سنة وعلى هذا فلا بد من ضابط اختلف اصحابنا فيه فقيل يجب
ان يكون المدة بحيث يبقى اليها ذلك الشيء غالبا فلا يوجر العبد اكثر من ثلثين سنة والدابة توجر الى عشر سنين و
الثوب الى سنتين او سنة على ما يليق به والارض الى مائة سنة واكثر وقال بعضهم يوجر العبد الى مائة وعشرين سنة من عمره وقال
بعضهم تستاجر الارض الف سنة وقال بعضهم يصح وان كانت المدة بحيث لا يبقى اليها العين في الغالب اعتمادا على ان الاصل الدوام
والاستمرار فان حدث انفساخ فهو كانهدام الدار وغرق الارض فتحصل من هذه الترتيب اربعة اقوال الاول التقدير بسنة الثاني
بثلثين سنة الثالث التقدير بمدة بقاء ذلك الشيء غالبا وهو مع الضبط الرابع التقدير بسنة كل وجه وكل هذه تحكمات لا دليل عليها
مع ان القول بالسنة يبطل بقوله تعالى اني اريد ان انكحك احدى ابنتي هاتين على ان تأجرني ثماني حجج فان اتممت عشرا فمن
عندك وشرع من قبلنا اذا ذكره الله تعالى ولم يتصل به انكار كان شرعا لنا ولانه يجوز ان يزوج امته ويملكه منفعة بضعها
الى الموت فكذلك في الاجارة ولا يقال في النكاح لا يجوز تقدير المدة وفي الاجارة لا يجوز الاطلاق لانا نقول انا اعتبرنا الاجارة بالنكاح
في جواز العقد على المنفعة في الزمان الذي يبقى فيه العين وان كانا يختلفان في التقدير لمعنى اخر وهو ان الاجارة بتقدير
الاجرة بما يقابل المنفعة فلا بد من تقدير المدة بخلاف النكاح ولانا اجرينا المنفعة في جواز العقد مجرى الاعيان ثم في الاعيان يجوز
ان يجمع بين الاعيان الكثيرة كذلك في المنفعة وما ذكروه من الحاجة فليس بصحيح لان الثوب لا يحتاج الى استيجاره للبس سنة ولا
الى زرع الابريق في الارض سنة فبطل ما اعتبروه وبالجملة فالتقدير بسنة او سنتين او ثلثين او غير ذلك تحكم لا دليل عليه وليس جزء
اولى من التقدير بزيادة عليه او نقصان منه انتهى وقال ابن حزم بيان المدة واجب فيما استوجر لاجل معين فان هو كذلك فلا فرق
بين مدة ما وبين ما هو اقل منها او اكثر منها والمفرق بين ذلك مخطئ بلا شك لانه قول بغير قرآن ولا سنة ولا رواية سقيمة
ولا قول صاحب اصلا ولا قول تابع نعلمه ولا قياس ولا رأي له وجه يعقل والمخلوق لا يؤمن في فضيلة المدة كما لا يؤمن في قطعها وانما
عقدت الاجارة الى المدة بوقت اشار لا بد من ان يموت احدهما او كلاهما ولا بد من ذهاب الشيء المؤجر دونهما فسوء ونفيس
شك انتهى قال المصنف رفع الله درجته الثالث ذهبت الامامية الى انه يجوز ذلك ان يستاجر رجلا ليبيع شيئا بعينه
او يشتري ويجوز لمدة لزمه او لم يكن فيها كثير وقال ابو حنيفة لا يجوز ذلك وقد خالف العقل الدال على اصالة الجواز الرابع
الامامية على انه يجوز ان يستاجر دارا على ان يتخذها مسجدا يصلي فيه ولا يجوز ان يستاجرها ليتخذها ماخورا او يبيع فيها
خمرا او يتخذها كنيسة او بيت نار وقال ابو حنيفة لا يجوز في الاول ويجوز في الثاني لكن يمنع عن ذلك وقد خالف العقل حيث
منع الاستيجار للطاعة واجاز الاستيجار للمعصية انتهى قال الناصب خفضه الله مذهب الشافعي انه يجوز الاستيجار لعمل
جزء فتعبيته او لخدمة معينة وكذا يجوز استيجار المصحف والكتب للمطالعة والكتابة ويقدر بالزمان وكذا يجوز استيجار
الدار للسكنى وللصلوة لا ان يجعلها مسجدا موقوفا وما ذهب اليه ابو حنيفة من جواز استيجار الدار لما لا يجوز من شرب
الخمر فقد ذكر انه ليس بجائز لان العمل لا يصح فيتعذر من الاستيجار لاتخاذه مسجدا لانه لا يجوز ان يجعل ارض الغير مسجدا وفي
جواز الاستيجار لفعل المعصية لصحة العقد ولكن اشترط ترك العمل الذي هو المعصية فلا مخالفة للعقل انتهى اقول قد سكت
الناصب عن التعرض للجواب عن خلاف ابي حنيفة في المسئلة الاولى من هاتين المسئلتين اللتين ذكرهما استدلالا بالهوية
في ذكرهما كذلك في المسئلة الثانية انما سكت لعدم اهتدائه الى دليل ابي حنيفة وهو مذكور في التذكرة مع رده حيث قال وقال ابو حنيفة
لا يصح لانه مستاجر على بيع شيء بعينه لان ذلك يتعذر عليه فاشبه ضراب الفحل وحمل الحجر الكبير وهو ممنوع لان الغالب ان لا يتعذر
رغبة فيها والمواقعة للضراب لا يكون كالبيع والشراء بخلاف ما قاس عليه فانه متعذر انتهى واما ما ذكره من

سالفور جواز اجارة

عن ابي حنيفة في المسئلة الثانية من ان وجه منعه عن استيجار الارض لاتخاذه مسجدا يصلي فيه هو انه لا يجوز ان يجعل
ارض الغير مسجدا انه مدفوع بان ذكر المسجد في كلام المصنف ليس لانه اراد به المسجد الموقوف المصطلح كما توهمه الناصب بل المراد انه جعلها
مسجدا اي محل سجوده في صلوته واشار به الى اتخاذه لجنس ذلك وعلى هذا ايضا وقع فتوى ابي حنيفة بالمنافات فمن ذلك
ايجدي نفعا وامثاله ما ذكره من انه اشترط ابو حنيفة ترك العمل الذي هو المعصية فلا تخالف الفقه لا يعقل انه يبدل بمخالفة العقل
وبيان ان العاقل لا يستاجر شيئا لاجل فعل مخصوص يذكره في ضمن العقد ثم يشترط ان لا يعمل ذلك وفوق ذلك المخالفة ما
ذكره المصنف من تجويزه عقد الاجارة في المعصية دون الطاعة وهذا انما يتعرض له الناصب كما لا يخفى ثم لا يخفى ان اصل كلام ابي حنيفة
في هذه المسئلة كان خاليا عن اشتراط عدم العمل وانما اول اصحابه كلامه بذلك تخفيفا للشناعة عنه فقال في [illegible] المذكور وقال
ابو حنيفة لا باس بان يواجر بيته في السواد ممن يتخذه بيت نار او كنيسة او يبيع فيه الخمر واختلف اصحابه في تاويله فمنهم من
قال يجوز اذا شرط ذلك ومنهم من قال لا يجوز اذا شرط وانما اراد ابو حنيفة اذا علم الموجر انه يفعل ذلك ولكن لم يشترط وهو
قول من جوز شرطه بان هذا الفعل لا يلزمه بعقد الاجارة وان شرطه واذا سلم العين ولم يفعل فيها شيئا من هذه
الاشياء وجبت عليه الاجرة فذكرهما وعدمه سواء وسيبطل هذا على اصله بما اذا استاجرت للصلوة ويختلف اذا لم
يشترطه لانه لم يستاجر لذلك الفعل المحظور وكان كما لو استاجر امراة للخدمة انتهى قال المصنف رفع الله درجته الرابع
ذهبت الامامية الى انه اذا استاجر رجلا لينقل له الخمر لا الموضع بعينه للشرب لم يجز وقال ابو حنيفة يجوز وقد خالف في
ذلك قول النبي صلى الله عليه وآله لعن حاملها انتهى قال الناصب خفضه الله اقول قد ذهب فيما تقدم ان ابا حنيفة
جوز الاستيجار لفعل المعصية لا بالزام العمل به وهذا الخلاف في اصل المسئلة ان الاستيجار يجب ان يكون لفعل الطاعة والمباح
ولا يجوز لفعل المعصية ومذهب الشافعي انه يجب ان يكون لفعل الطاعة او المباح ولا يجوز لفعل المعصية ولا ينعقد ومذهب
ابي حنيفة الجواز ولا يعمل بهذا الكلام في الانعقاد لا العمل به حتى يدخل فيه لعن حامل الخمر انتهى اقول قد تقدم ما في تجويز
ابي حنيفة الاستيجار لفعل المعصية وانه لا معنى لتعليق الاجارة في ضمن العقد بانه يفعل كذا ثم يشترط ان لا يفعل ذلك مع
انه لم ينقل عن ابي حنيفة تفسير الهذا ذلك في هذه المسئلة ولا تاويل اصحابه لها بذلك وظاهر المنقول انه قائل بالجواز في هذه المسئلة
وان الفعل غير متعين عليه وفيه انه استيجار لفعل محرم فلو صح كان زنا وعدم التعيين لا يمنع من الفعل المحرم فذلك غير جائز قال المصنف
رفع الله درجته الخامس ذهبت الامامية الى جواز المساقات وقال ابو حنيفة لا يجوز وقد خالف في ذلك فعل النبي صلى الله عليه
وآله فانه عامل اهل خيبر بشطر ما يخرج من تمر او زرع وعمل به الصحابة والتابعون على ذلك انتهى قال الناصب خفضه الله اقول
مذهب الشافعي جواز المساقات وثبت حديث معاملة رسول الله صلى الله عليه وآله لاهل خيبر بالمساقات ووجه عدم تجويز ابي حنيفة
للمساقات لعدم صحة الحديث عنده انتهى اقول يرد عدم صحة ذلك الحديث عند ابي حنيفة لا يوجب حكمه بعدم الجواز لان
الاصل في الاشياء الاباحة وانما دليله على ذلك ما ذكره صاحب الينابيع من انه احتج بعض [illegible] من علمائهم بقفيز الطحان
ولان الاجر مجهول او معدوم واجيب بانه ممنوع فان النهي [illegible] حديث معاملة النبي صلى الله عليه وآله مع
خيبر بانها كانت خراج مقاسمة بطريق المن والصلح ودفع بانه لا مجال لاحتمال ذلك لان الراوي وهو ابن عباس [illegible]
النبي صلى الله عليه وآله [illegible] النبي صلى الله عليه وآله [illegible]
[illegible] النبي صلى الله عليه وآله [illegible]
[illegible] وفي هذا المقام ما ذكره المصنف [illegible] حيث قال [illegible] المساقات [illegible]
[illegible] اكثر الصحابة وسعيد بن المسيب ومالك وسالم والثوري والاوزاعي وابو ثور وابو يوسف ومحمد [illegible]
[illegible] بالاجماع والسنة اما الاجماع [illegible] رسول الله صلى الله عليه
[illegible] ابو بكر وعمر [illegible] عليه السلام [illegible] اليوم [illegible] الثلث والربع [illegible]

وقد نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن قفيز الطحان [illegible]

ولم ينكره منكر فكان اجماعاً واما السنة فما رواه العامة عن عبد الله بن عمر قال عامل رسول الله صلى الله عليه وآله اهل خيبر بشطر
ما يخرج منها من ثمر او زرع ومن طريق الخاصة ما رواه الحلبي في الصحيح عن الصادق عليه السلام ان اباه عليه السلام حدثه ان رسول
الله صلى الله عليه وآله اعطى خيبر بالنصف ارضها ونخلها الحديث وعن يعقوب بن شعيب في الصحيح عن الصادق عليه السلام قال
سألته عن الرجل يعطي الرجل ارضه فيها الرمان والنخل والفاكهة فيقول اسق هذا من الماء واعمره ولك نصف ما اخرج قال لا
بأس ولان الحاجة تدعو اليه وتشتد به الضرورة فكان جائزاً وقال ابو حنيفة وزفر لا يجوز وهذه المعاملة باطلة لانها
اجارة بثمرة لم تخلق او اجارة بثمرة مجهولة لتشبهها اجارة نفسه بثمرة غير الشجر الذي يسقيه ويمنع كونها اجارة بل هي عقد معاملة
على العمل والمال ببعض نمائه فهو كالمضاربة ثم يبطل قياسهم بالمضاربة فانه عمل في المال ببعض نمائه وهو معدوم مجهول وقد جاز
بالاجماع وهذا جوابنا عنه ثم قد جوز الشارع العقد في الاجارة على المنافع المعدومة للحاجة مع ان القياس ان لا يكون في الجواز ثم
عنده بالمنصوص عليه او المختلف فيه بالمجمع عليه عندهم ولما في ابطال النص وخرق الاجماع بقياس نص آخر ولا سبيل اليه انتهى قال
المصنف رفع الله درجته السادس ذهبت الامامية الى انه يجوز اختلاف الحصة بالنسبة الى الثمار المختلفة وقال مالك يجب
التساوي في الكل وقد خالف العقل الدال على اصالة الجواز وقوله عليه السلام المؤمنون عند شروطهم انتهى قال الناصب خفضه الله
اقول مذهب الشافعي انه لا يجوز المساقاة الا في النخل والكرم ولا يصح على غيرهما من الثمار والزرع الا تبعاً ولو كان في الحديقة نوعان او
انواع من التمر والعنب فتفاوت في المشروط ان عرفا قدر كل نوع نظرا او تخمينا جاز وان جهلا او احدهما فلا واما ما ذهب اليه
مالك من وجوب التساوي انتهى فهو اعلى دفع الخلاف انتهى اقول الكلام في ان الشركاء اذا اتفقوا على التخصيص على الوجه
المذكور جاز شرعا لان الاتفاق مع تجويز الشرع رافع للاختلاف فلا ثمرة لما اتى به مما لك من الخلاف والاثمرة للخلاف قال
المصنف رفع الله درجته السابع ذهبت الامامية الى انه يجوز ان يشترط العامل ان يعمل معه غلام رب النخل سواء كان
الغلام موسوما بعمل هذا الحائط اولا وقال مالك لا يجوز الا اذا كان الغلام موسوما بالعمل فيه وقد خالف العقل والنقل
العقل يدل على اصالة الجواز وعدم الفرق والنقل قوله صلى الله عليه وآله المؤمنون عند شروطهم انتهى قال الناصب خفضه الله
اقول مذهب الشافعي انه لو شرط عمل غلامه معه جاز ونفقته على المالك ولو شرطت على العامل صح ولو لم
يشترط التقدير بل ينزل على الوسط المعتاد واما ما ذهب اليه مالك ان صح فلان الغلام اذا لم يكن موسوما بعمل الحائط
يكون في حكم الشريك فيجب تقدير اجرته كسائر الشركاء بخلاف ما اذا كان موسوما بعمل الحائط فانه من تتمة ما يجب على
المالك وحصته معينة انتهى اقول الظاهر ان في المسألة اقوالا ثلثة احدها الجواز مطلقا وهو مذهب الامامية ووافق
عليه الشافعي على ما في التذكرة والثاني عدم الجواز مطلقا وهو احدى الروايتين عن احمد وقال به بعض الشافعية لانه
بمنزلة ما لو شرط ان يعمل معه المالك فانه لا يجوز فكذا عبده لان يد العبد كيد سيده وعمله كعمله ولهذا لو جعل
المرتهن عبد الراهن في قبض الرهن من سيده لم يجز لان يده كيد سيده وفيه ما ان الفرق ظاهر لان عمل العبد يجوز ان يكون
تابعا لعمل العامل ولا يجوز ان يكون عمل رب المال تابعا على انا نمنع الحكم في الاصل فانا قد بينا الجواز ان يشترط على المالك
العمل كذا في التذكرة والثالث ما نسبه المصنف الى مالك من القول بعدم الجواز مقيدا او يتوجه عليه ما يتوجه على
القائل بعدم الجواز مطلقا مع زيادة عدم الفرق واما ما ذكره الناصب في بيان الفرق فهو لا يصدر الا عمن لا يفرق بين القدم و
الفرق لان الشرط على انه يعتبر في الشريك عدم علمه بعمل الحائط وفيه ما فيه فتأمل قال المصنف رفع الله درجته الثامن
ذهبت الامامية الى انه يجوز المزارعة بالنصف والثلث وغيرهما وقال ابو حنيفة ومالك لا يجوز وقد خالفا العقل الدال
على اصالة الجواز والنقل وهو ان النبي صلى الله عليه وآله عامل اهل خيبر بشرط ما يخرج من ثمر او زرع وروى ابن عباس ان
النبي صلى الله عليه وآله دفع خيبر ارضها ونخلها الى اهلها مقاسمة بالنصف انتهى قال الناصب خفضه الله اقول المخابرة
وهي المعاملة على الارض ببعض ما يخرج منها والبذر من العامل والمزارعة هي المعاملة عليها ببعض ما يخرج منها والبذر من

كرم رز مراد

خلاف بكسر درخت بيد مراد

الا انه كلتاهما باطلتان والدليل على بطلانهما ان المساقاة تثبت على خلاف الاصل لجهالة العمل والاجرة فيجب الاكتفاء على محل
ورود النص فلا يجوز المزارعة والمخابرة لانه لو ثبت منهما شيء وذهب النووي ومن تابعه من اهل الشافعية الى جوازهما الحاقا
بالبينة بهما وقد وردت احاديث يدل على النهي عنهما واحاديث يدل على الجواز فرجح المتقدمون المنع والمتأخرون الجواز و
سوى اليوم على الجواز لوقوع الضرورة فلعل مالكا وابا حنيفة رجحوا الاحاديث الدالة على المنع انتهى اقول قول الناصب
خفضه الله كلتاهما باطلتان وقوله والدليل على بطلانهما وقوله لو ثبت منهما شيء يدل على عدم مشروعية شيء من المخابرة
والمزارعة وقوله يثبت على خلاف الاصل وقوله فيجب الاكتفاء على محل ورود النص يدل على اقتضاء النص لتجويزهما الجمهور وهذا
تناقض صريح لانه يقتضي بعد لو سلم صحة الاحاديث الدالة على نهي رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم عن ذلك لكون فعله عليه السلام بخيبر
هو الناسخ لما سوفنا ومما يدل على ذلك روايات رواها ابن حزم في كتاب المحلى منها ما رواه من طريق مسلم عن ابن عمر ان
ابن عمر رسول الله صلى الله عليه وآله اجلى عن خيبر اراد اخراج اليهود وكانت الارض حين ظهر عليها لله ولرسوله وللمسلمين
فسأل اليهود رسول الله صلى الله عليه وآله ان يقرهم بها على ان يكفوا عملها ولهم نصف الثمر فقال لهم رسول الله صلى الله عليه وآله نقركم
بها على ما شئنا فقروا بها حتى اجلاهم عمر قال ابن حزم ففي هذا ان آخر فعل رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم الى ان مات كان اعطاء
الارض بنصف ما يخرج منها من الزرع ومن الثمر من النخل وعلى هذا مضى ابو بكر وعمر وجميع الصحابة معهما فوجب استثناء اعطاء
الارض ببعض ما يخرج منها من جملة ما صح النهي عنه من ان يكرى الارض او يوخذ لها اجر او حظ وكان هذا العمل المتأخر
ناسخا للنهي المتقدم عن اعطاء الارض ببعض ما يخرج منها لان النهي عن ذلك قد صح ولولا انه قد صح لقلنا ليس منسوخا لكنه
استثناء من جملة النهي ولولا انه قد صح ان رسول الله صلى الله عليه وآله مات على هذا العمل لما قطعنا بالنسخ لكنه ثبت انه
تمام فصح انه نسخ صحيح متيقن لا شك فيه وبقي النهي عن الاجارة جملة بحسبه اذ البركات نهي بنسخه ولا تخصيصه فلا يقبل انما
نعم عن النبي صلى الله عليه وآله النهي عن ان يوخذ للارض اجر او حظ وصح ان يكرى بثلث او ربع وصح انه اعطاها بالنصف
فيجوز اعطاؤها بالنصف ومنعوا من اعطائها باقل او اكثر قلنا لا يجوز هذا التحديد اذ ابيح عليه السلام اعطاءها بالنصف لهم و
نصف للمسلمين وله عليه السلام فبضرورة الحس والمشاهدة يدري كل احد ان الثلث والربع وما دون ذلك من الاجزاء داخل
في النصف داخل في النصف فقد اعطاها عليه السلام بالربع وزيادة وبالثلث وزيادة فصح ان كل ذلك مباح بلا شك وهو
نص فيما ذكرنا وتفصيل الكلام وتحقيق المرام ما ذكره العلامة قدس سره في التذكرة حيث قال المزارعة بالمعنى الذي ذكرنا
هي المعاملة على الارض بحصة مما يخرج منها بغير لفظ الاجارة جائزة عند علمائنا اجمع وبه قال علي عليه السلام وسعد و
ابن مسعود وعمر بن عبد العزيز والقاسم وعروة وعمار بن ياسر وآل علي عليه السلام وآل ابي بكر وابن سيرين وسعيد بن
المسيب وطاووس وعبد الرحمن بن الاسود وموسى بن طلحة والزهري وعبد الرحمن بن ابي ليلى وابنه وابو يوسف ومحمد و
روي عن معاذ والحسن وعبد الرحمن بن زيد قال البخاري قال ابو جعفر الباقر عليه السلام ما بالمدينة من اهل بيت الا
ويزرعون على الثلث والربع وزارع علي عليه السلام وقال الطاري وعامل عمر الناس على انه من جاء عمر بالبذر من عنده فله الشطر
وان جاءوا بالبذر فلهم كذا وكذا ورواه العامة عن ابن عمر ان رسول الله صلى الله عليه وآله عامل اهل خيبر بالشطر ثم ابو بكر ثم عمر
ثم عثمان وعلي عليه السلام ثم اهلوهم الى اليوم يعطون الثلث والربع وهذا امر مشهور صحيح عمل به رسول الله صلى الله عليه
حتى مات ثم خلفاؤه حتى ماتوا ثم اهلوهم من بعدهم ولم يبق بالمدينة اهل بيت الا عمل به وعمل به ازواج رسول الله صلى الله عليه وآله
من بعده ومن طريق الخاصة ما رواه محمد بن الحلبي وعبد الله الحلبي جميعا عن الصادق عليه السلام في الصحيح ان
رسول الله صلى الله عليه وآله لما اعطى خيبر بالنصف ارضها ونخلها فلما ادركت الثمرة بعث عبد الله بن رواحة فقوم
عليهم قيمة فقال لهم اما ان تأخذوه وتعطوني نصف الثمر واما ان اعطيكم نصف الثمر وآخذه فقالوا بهذا قامت السموات
والارض وفي الصحيح عن يعقوب بن شعيب قال سألت الصادق عليه السلام عن المزارعة فقال النفقة منك والارض لصاحبها فما

فرع يجوز الارض المقدر ق

أخرج الله من شيء قسم على الشطر وكذلك فعل رسول الله صلى الله عليه وآله خيبر أتوه فأعطاهم إياها على أن يعمروها ولهم
نصف ما أخرجت فلما بلغ الثمر أمر عبد الله بن رواحة فخرص عليهم النخل فلما فرغ منه خيرهم فقال قد خرصنا هذا
النخل بكذا صاعا فإن شئتم فخذوه وردوا علينا نصف ذلك وإن شئتم أخذناه وأعطيناكم نصف ذلك فقالت اليهود
بهذا قامت السموات والأرض وفي الصحيح عن محمد الحلبي وعبيد الله الحلبي عن الصادق عليه السلام لا بأس بالمزارعة بالثلث و
الربع والخمس وعن إسمعيل بن الفضل عن الصادق عليه السلام قال لا بأس أن تستأجر الأرض بدراهم وتزارع الناس على
الثلث والربع وأقل وأكثر إذا كنت لا تأخذ الرجل إلا بما أخرجت أرضك والأخبار في ذلك كثيرة لا تحصى ولأنه
أصل ينمى بالعمل فيه العقد عليه ببعض ما يخرج منه كالمضاربة والمساقاة وإذا كانت الأرض بين النخيل قال الشافعي
العقد باطل فاسد وكرهه عكرمة ومجاهد والنخعي وأبو حنيفة وروي عن ابن عباس الأمران وجوزها الشافعي
الأرض بين النخل إذا كان بياض الأرض أقل وإن كان أكثر فعلى وجهين ومنع المزارعة في الأرض البيضاء لما رواه رافع بن
خديج قال كنا نخابر على عهد رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فذكر أن بعض عمومته أتاه فقال نهى رسول الله صلى الله
عليه وآله عن أمر كان لنا نافعا وطواعية رسول الله صلى الله عليه وآله أنفع قلنا ما ذاك قال قال رسول الله صلى الله
عليه وآله من كانت له أرض فليزرعها ولا يكريها بثلث ولا ربع ولا بطعام مسمى وعن ابن عمر قال كنا لا نرى بالمزارعة
بأسا حتى سمعت رافع بن خديج يقول نهى رسول الله صلى الله عليه وآله عنها وقال جابر نهى رسول الله صلى الله عليه وآله
عن المخابرة وعن جابر قال كنا نزرع بالثلث والربع والنصف فقال النبي صلى الله عليه وآله من كانت له أرض فليزرعها
أو ليمنحها فإن لم يفعل فليمسك أرضه وعن زيد بن ثابت قال نهى رسول الله صلى الله عليه وآله عن المخابرة قلت وما هي

منع عطاء الأرض مراه

قال أن تأخذ الأرض بنصف أو ثلث أو ربع ولا دلالة في حديث رافع لما رواه عروة بن الزبير عن زيد بن ثابت أنه قال يغفر الله
لرافع أنا والله أعلم بالحديث منه إنما أتاه رجلان من الأنصار وقد اقتتلا فقال رسول الله صلى الله عليه وآله إن كان هذا
شأنكم فلا تكروا المزارع فهذا خرج على وجه المشاورة والإرشاد دون الإيجاب لأن حديث رافع تضمن النهي عن كرى الأرض
بثلث أو ربع ونحن نسلم ذلك فإنه لا يجوز إجارة الأرض بثلث ما يخرج منها أو ربعه والنزاع إنما هو في المزارعة وهو
غير مندرج في الحديث والحديث الذي ذكر فيه لفظ المزارعة محمول على الإجارة فلأن القصة واحدة رويت بألفاظ
مختلفة فيجب تفسير إحدى اللفظين بما يوافق الآخر لئلا تتنافى الأخبار ولأن أحاديث رافع مضطربة جدا مختلفة اختلافا
شديدا يوجب ترك العمل بها لو انفردت فكيف يقدم على مثل أحاديثنا قال أحمد بن حنبل أحاديث رافع ألوان وقال
حديث رافع ضروب قال ابن المنذر جاءت الأخبار عن رافع بعلل تدل على أن النهي كان لذلك قال زيد بن ثابت أنا أعلم
بذلك منه وإنما سمع النبي صلى الله عليه وآله رجلين قد اقتتلا فقال إن كان هذا شأنكم فلا تكروا المزارع وروى البخاري
عن عمرو بن دينار قال قلت لطاوس لو تركت المخابرة فإنهم زعموا أن النبي صلى الله عليه وآله نهى عنها فقال إن أعلمهم
يعني ابن عباس أخبرني أن رسول الله صلى الله عليه وآله لم ينه عنه ولكن قال لأن يمنح أحدكم أرضه خير من أن يأخذ
عليها خراجا معلوما ولأن أحاديث رافع منها ما يخالف الإجماع وهو النهي عن كراء المزرعة على الإطلاق ومنها
اضطرابه في السند عنه فتارة يحدث عن بعض عمومته وتارة عن سماعه وتارة عن ظهير بن رافع ومع هذا الاختلاف
يجب اطراحها واستعمال الأخبار الواردة في شأن خيبر فإنها تجري مجرى المتواترة التي لا اختلاف فيها وقد عمل بها
الصحابة وغيرهم فلا معنى لتركها اعتمادا على الأخبار الواهية فلو سلم سلامته عن المطاعن وعدم قبوله للتأويل و
قد تعذر الجمع فلا بد وأن يكون أحد الخبرين ناسخا للآخر ويستحيل القول بنسخ حديث خيبر لكونه معمولا به من جهة
رسول الله صلى الله عليه وآله ثم من بعده إلى عصر التابعين فأي وقت ثبت نسخه وحديث جابر في النهي عن المخابرة
محمول على ما حمل عليه خبر رافع ثم إن تأويل الشافعية بعود النهي إلى الأرض البيضاء والنخيل بقضية خيبر إلى الأرض المتخللة

قل

بل لو كان بعيد العدم الدالة على خلاف ما ادعوه فانه لا دليل فلان ما ذكرناه ابى يعمل الصحابة والتابعين واهل البيت عليهم
السلام بدون منازع ولو ولان ما ذكرناه مجمع عليه لان الباقر عليه السلام روى ذلك عن اهل بيت كل بيت بالمدينة ومن الصحابة
ايامهم وفقهاء الصحابة واستمر ذلك الى الان وهذا مما لا يجوز خفاؤه ولم ينكره احد من الصحابة فكان اجماعا والذي خالفه
تدين بفساده والقياس يقتضيه فان العين تنمى بالعمل فجازت المعاملة عليها ببعض نمائها كالاثمان في المضاربة والنخل
في المساقات او نقول الارض فجازت المزارعة عليها كالارض بين النخل ولان الحاجة داعية الى المزارعة لان اصحاب الاراضي
لا يقدرون على زرعها والعمل عليها والاكرة يحتاجون الى الزرع اكثر منها الى الخبز ويكون الارض لا ينتفع منها الا بالعمل عليها بخلاف
البيع ان حديثهم يتضمن الخطالات فيه ان رسول الله صلى الله عليه وآله نهانا عن امر كان لنا نافعا وامر النبي صلى الله عليه وآله
ونهي النبي صلى الله عليه وآله لا ينهى عن المنافع انما ينهى عن المضار والمفاسد فدل ذلك على غلط الراوي انتهى وهكذا ينبغي فقه
المسالة وذلك فضل الله يؤتيه من يشاء والله ذو الفضل العظيم **قال** المصنف رفع الله درجته **التاسع** ذهبت
الامامية الى انه يجوز اجارة الارض بالطعام وقال مالك لا يجوز وقد خالف العقل الدال على اصالة الجواز وقوله تعالى اوفوا
بالعقود **قال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه لو استاجر بالحنطة والشعير ووصف وضبط كما في السلم صح ولا
يبطل وان صح ما رواه عن مالك فهو محمول على عدم الانضباط لعدم الوصف انتهى **اقول** ان اراد انه محمول على انه لم يكن الخلط
معلوم النوع انه ممنوع ورد على ما نقله قبل ذلك فتقرير مذهب امامه الشافعي وان اراد انه محمول على ان مالكا نفى بعض
الجواز لتصور تقدم الوصف والضبط لا مطلقا ففيه انه لا يجوز المتفقه اطلاق عدم الجواز فيما يكون غالب افراده مجازا عنده
فلا مجال لحمل كلامه على ذلك كما لا يخفى **قال** المصنف رفع الله درجته **العاشر** ذهبت الامامية الى انه يجوز ان يوجر الارض
بنوع الطعام كالحنطة وقال الفقهاء الاربعة اذا عين الطعام بطل وقد خالفوا العقل الدال على اصالة الجواز وقوله تعالى اوفوا
بالعقود انتهى **قال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه لو استاجر لزراعة جنس او نوع معين جاز ان يزرع ما هو مثله
ودونه في الضرر فلو استاجر لزراعة البر لم يزرع السمسم وبالعكس جاز وهذا تصريح بانه يجوز الاستيجار لزراعة
جنس معين كالحنطة فقد ظهر انه افترى على المذاهب انتهى **اقول** قد جرت عادة الشافعيين والحنفيين والمالكيين
والفقهاء الاربعة على نصرة فتوى امامهم انكروا وامر بذلك مع ان للشافعي واضرابه كثيرا من الاقوال الذي لا يعرفه الا
القليل من اصحابهم فكيف بالناصب الجاهل الذي كان نظره في هذه المسائل مقصورا على كتاب الانوار الذي هو من المختصر
المشتمل على ما وقع عليه الفتوى بين متاخري الشافعية وقد نبه على ذلك ابن حزم [illegible] في باب البيع من كتاب المحلى
[illegible] ان قول الشافعي بجواز بيع الحنطة الذي لم يعرف من اصحابه الا من تتبع الحديث **قال** المصنف رفع
الله درجته **الفصل العاشر في الهبات وتوابعها** وفيه مسائل **الاولى** ذهبت الامامية الى ان القبض بدون اذن
الواهب يكون فاسدا وقال ابو حنيفة ان قبضه في المجلس صح وقد خالف العقل الدال على التسوية انتهى **قال** الناصب خفضه الله
اقول مذهب الشافعي ان القبض المعتبر ان يكون باذن الواهب فلو قبض بلا اذنه لم يملكه ودخل في ضمانه ولو اذن له في القبض
ثم رجع قبله لم يصح القبض ووجه ما ذهب اليه ابو حنيفة ان القبض في المجلس بحضوره يقوم مقام الاذن لسكوته الدال
على الرضا انتهى **اقول** تحقيق كلام المصنف قدس سره وابطال ما تكلفه الناصب لاصلاح كلام ابي حنيفة يتوقف على
تقرير ما ذكره المصنف في التذكرة حيث قال الواهب بعد العقد بالخيار ان شاء اقبض وان شاء منع فان قبض المتهب بغير
اذن الواهب لم يصح القبض ولم تتم الهبة لان التسليم غير مستحق عليه فلا يصح الا باذنه كما لو اخذ المشتري المبيع من يد
البائع قبل تسليم الثمن بخلاف ما اذا قبضه المشتري بعد تسليم الثمن لانه يستحق القبض فلا يعتبر فيه اذن المستحق عليه
وهنا انه غير مستحق عليه فلا يصح بدون اذنه فان قبضه بدون اذنه دخل في ضمانه وان اذن له في القبض وقبضها
تمت الهبة وان رجع عن الاذن قبل ان يقبض المتهب بطل الاذن وان رجع بعد القبض لم يبطل القبض لتمام العقد

رجوعه وبه قال الشافعي وقال ابو حنيفة اذا قبضه في المجلس بغير اذن الواهب صح القبض واذا قام من المجلس لم يصح قبضه
الا باذن الواهب لان الايجاب تضمن الاذن في القبول والقبض جميعا فاذا قبض صح كما اذا قبل وانما اختص بالمجلس لان
الايجاب تضمنه وما تضمنه الايجاب اختص بالمجلس كالقبول وليس بجيد لان الواهب لم ياذن له بعد العقد في القبض
فيكون قبضه كما لو كان بعد المجلس ولا نسلم ان القبض والقبول تضمنهما الايجاب وانما القبول اثبته الشرع لا لوجوده
لو وجد في لفظه ولو وجد في لفظه لو بطل بالقيام من المجلس كما لو اذن له بعد العقد وعلى ان الايجاب جوابه في العقد
على القبض انتهى اذا تقرر هذا فنقول ان اراد بالقبض في حضوره كون الواهب ناظرا الى الشاهد القبض فهو خلاف نص ابي
وان اراد كونه في مجلس حضور الواهب وان كان الواهب عند قبضه في زاوية اخرى من المجلس غير ناظر الى القبض فلا نسلم
انه مذ ابي يقوم مقام الاذن فظهر ان عدول الناصب عما ذكره المص في التذكرة موافقا لما في الهداية والوقاية من ابي
ابي حنيفة فرار من المطر الى الميزاب **قال** المصنف رفع الله درجته **الثاني** ذهبت الامامية الى صحة هبة المشاع
وقال ابو حنيفة لا يجوز فيما ينقسم وقد خالف العقل الدال على الجواز والتسوية و قول النبي صلى الله عليه وآله وسلم
زن وارجح والرجحان هبة مشاع انتهى **قال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان كل ما يجوز بيعه يجوز
هبته ولا شك انه يجوز بيع المشاع فتكون هبة المشاع جائزة ووجه ما ذهب اليه ابو حنيفة ان قبض المشاع لا يمكن
الا بقبض الجميع ولا يتيسر حصة الغير فلا تصح هبته واما قوله ان الرجحان هبة مشاع فيقول ابو حنيفة ان ذلك
للاحتياط وليس هو هبة انتهى **اقول** ما ذكره من ان قبض الجميع لا يمكن في حصة الغير ممنوع لانه لا يمتنع في بيع المشاع
اتفاقا فكذا في الهبة وبالجملة الهبة تمليك ناجز كالبيع وانما يفترقان في العوض وعدمه فيجري فيها ما يجري في البيع
على ان الناصب لم يتعرض لما اشار اليه المص بقوله والتسوية من ان ما حكم به ابو حنيفة فرق بين المتساويين
لان العقل لا يجد الفرق بين ما ينقسم وما لا ينقسم في الجواز وعدمه وكذا في امتناع قبض المجموع في احدهما دون الآخر
وبهذا يعلم ان ما استند اليه الناصب من عدم امكان قبض المشاع فيما ينقسم جار في ما لا ينقسم مع تخلف الحكم عنده
فيكون باطلا من هذا الوجه ايضا فافهم واما ما ذكره من ان حكم النبي صلى الله عليه وآله بالرجحان المستلزم لهبة المشاع
قد وقع للاحتياط فمردود بان الاحتياط موجود في جانب المساواة ايضا اذ كما ان الرجحان احتياط لحال المشتري
كذلك عدمه احتياط لحال البائع فتعين ان يكون ذلك هبة من جانب البائع الظاهر من حاله غالبا الغنا بالنسبة
الى المشتري الذي ظاهر حاله الافتقار فتامل **قال** المصنف رفع الله درجته **الثالث** ذهبت الامامية الى لزوم
الوقف بالعقد والاقباض وقال ابو حنيفة لا يلزم الا بحكم الحاكم وقد خالف قوله صلى الله عليه وآله حبس الاصل وسبل
الثمرة واجماع الصحابة وعملهم عليه انتهى **قال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان الوقف لازم من الحال و
اضافه الى ما بعد الموت وسلمه الى المتولي وقضى به قاض او لم يقبض فيمتنع الرجوع والتصرفات القادحة في غرض الواقف
مذهب ابي حنيفة توقف لزومه على حكم الحاكم فالوقف عنده صحيح ولكن غير لازم الا بحكم الحاكم ولا مخالفة للحديث لان الحديث
يدل على جواز الوقف ولا يدل على اللزوم انتهى **اقول** جعل لزوم الوقف موقوفا على حكم الحاكم تحكم لا دليل عليه والحديث ورد
عند السؤال عن كيفية وقف المزرعة ونحوها فالظاهر عدم اهمال بيان ما يحتاج ايقاعه ولزومه اليه مع ان الاصل
في العقود اللزوم كما لا يخفى **قال** المصنف رفع الله درجته **الرابع** ذهبت الامامية الى انه يصح الوقف على بني تميم وبني
هاشم وقال الشافعي لا يجوز لعدم حصرهم وخالف الاجماع الدال على جواز الوقف على الفقراء والمساكين انتهى **قال**
الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان الموقوف عليه ان كان شخصا معينا او جماعة معينين والشرط ان
يمكن تمليكه ولو وقف على قبيلة لا ينحصر كالعلوية جاز الاقتصار على ثلاثة منهم وعلى قبيلة ينحصر لزم تعميمهم وبعد هذا
النقل نعلم انه لم ينقل المذهب على ما هو عليه انتهى **اقول** قال النووي في الروضة بعد ذكر طريقة العراقيين من الشافعية

قال شارح الوقاية ان الهبة دليل الاذن
منه

فيها ذلك ويجوز ان يخرج على هذا الاصل الخلاف في صحة الوقف على قبيلة كالعلوية وغيرهم ممن لا ينحصر وصححه فهذا كما ترى صريح في
ما ذكره الناصب بقوله ولو وقف على قبيلة لا تنحصر جاز الاقتصار على ثلثة منهم فقد ذكره النووي بعد ذلك بعد نورتات شعوا
فيه الخلاف ايضا حيث قال فصل في مسايل منثورة يتعلق بالباب احدها لو وقف على الطالبيين وجوزناه كما هو الاصح في الوقف
بمراد الناصب اغمض العين عن العبارة الاولى ونقل العبارة الثانية حاذفا منه قول النووي وجوزناه لئلا يتم مستند الخصم
الخلاف في بعد الخرافات الناصب انه لم ينقل مذهب اصحابه على ما هو عليه لعجزه عن اصلاح مذهبهم بوجه لا يقع الاقناع بفساده عن ايانه
فيه بالبرهان والله المستعان وقد صرح المصنف في التذكرة ايضا بان الخلاف لاحد قولي الشافعي حيث قال اذا وقف على قبيلة عظيمة
كثيرة الانتشار كقريش وبني تميم وبني وائل ونحوهم صح عند علمائنا وهو احد قولي الشافعي لاصالة الصحة ولانها جهة قربة وجهة
معينة فلا يبطل بعدم انحصاره كالوقف على الفقراء ولان من صح الوقف عليه اذا كان عدده محصورا صح وان لم يكن محصورا كالفقراء والمساكين
ولانه يجوز الوقف على الفقراء والمساكين فيها مع عدم انحصارهم فجاز هنا والقول الثاني للشافعي انه لا يصح الوقف على من لا يمكن
استيعابهم وحصرهم كما لو قال وقفت على قوم والفرق المتعينين فصورة النزاع بخلاف القوم فانهم مع عدم انحصارهم غير متعينين لانه
يطلق على جماعة غير معينة فبطل ولو وقف على المسلمين كافة او على اهل اقليم كالعراق او على اهل مدينة كبغداد صح ايضا خلافا للشافعي
ولو وقف على كافة بني آدم او على كافة البشر صح على ما اخترناه انتهى قال المصنف رفع الله درجته الخامس ذهبت الامامية الى
انه اذا بنى مسجدا او مقبرة واذن للناس في الصلوة والدفن واخرجها لله وتلفظ بوقفه لم يزل ملكه عنه وقال ابو حنيفة اذا
صلوا ودفنوا زال ملكه وقد خالف العقل الدال على اصالة بقاء الملك وقول النبي صلى الله عليه وآله لا يحل مال امرء مسلم الا عن
طيب نفسه انتهى قال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه لا بد في الوقف من الصيغة فلو بنى بناء على هيئة مسجد و
اذن فيه وصلى لم يصر مسجدا الا ان يكون نيته في ذلك وقفا ولو اذن في الدفن في ملكه ودفن لم يصر مقبرة وجرى ابو حنيفة على
طريقته في عدم توقف العقود على الصيغة فجعل الفعل قائما مقام الصيغة الدالة على رضاه اقول هذا الجواب من
ظلام وتوجيه للكلام بما يرضى به الخصم هو احرى بالطعن والملام وبالجملة لم يجعل ابو حنيفة القول بعدم توقف العقود على الصيغة
طريقته في العقد المنقطع بانه لا يشترط في النكاح العقد بالايجاب والقبول وكذا في غيره ولو سلم فذلك طريق غير مستقيم لا يوافقه
نقل صحيح ولا العقل السليم قال المصنف رفع الله درجته الفصل الحادي عشر في المواريث وتوابعها وفيه مسايل
الاولى ذهبت الامامية الى توريث خمسة عشر اولاد البنات واولاد الاخوات واولاد الاخوة من الام وبنات الاخوة من الاب
والعمة واولادها والخالة واولادها والخال واولاده والعم اخو الاب للام واولاده وبنات العم واولادهن والجد ابو الام والاب
والجدة ام الام وام الاب الام على الترتيب المذكور في فصل ... ولا يرث مع واحد منهم مولى نعمة ويحجب بعضهم بعضا على ترتيب
ذكروه في كتبهم وعليه جماعة من الصحابة والتابعين وقال ابو حنيفة ان ذوي الارحام يرثون الا انه يقدم مولى من ... الحكم
... عليهم ... وترك بنتا ... فالمال للبنت نصفه بالفرض والآخر بالرد كما نقول نحن الا انهم يقدمون المولى على ذوي
الايتام ويقولون اذا لم يكن هناك مولى ولا من يرث بالفرض ولا بالرد كان لذوي الارحام ... فانه يورث المولى معهم
... وقال الشافعي انهم لا يرثون ولا يحجبون وان كان الميت ... المال له وان كان مولى كان له وان لم يكن مولى
... فميراثه لبيت المال وقد خالف الله في ذلك قوله تعالى يوصيكم الله في اولادكم وولد البنت ولد بالاجماع على ان ...
نسلم ولد لادم عليه السلام وقال رسول الله صلى الله عليه وآله ابناي هذان سيدا شباب اهل الجنة وقال لابي ... على
ابني هذا لا تقطعوا عليه فقد كان الحسن عليه السلام ... فجره صلى الله عليه وآله فاراد ان يأخذه فقال ذلك وقال عليه السلام
ان ابني هذا سيد يصلح الله به بين فئتين من المسلمين يعني الحسن عليه السلام وقال الله تعالى واولوا الارحام بعضهم اولى
ببعض وقال تعالى للرجال نصيب مما ترك الوالدان والاقربون وللنساء نصيب مما ترك الوالدان والاقربون ولم
يفرق بين الرجال والنساء وقال عليه السلام الخال وارث من لا وارث له وروى ابو هريرة ان النبي صلى الله عليه وآله ورث

... زوجته بوجوب ارث غير نسب اولاد حية ه

الغال والاخبار في ذلك كثيرة انتهى قال الشارح خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان اسباب التوريث القرابة والنكاح والولاء
والاسلام فيورث القريب من القريب والزوج من الزوجة وبالعكس والمعتق من العتيق ولا ينعكس والمولى بالاسلام حيث مات ولم يخلف
وارثا بالاسباب الثلثة [illegible] وفضل شيء من ذوي الفروض وانتظم بيت المال لامام عادل يصرف الحقوق الى المستحقين والا لم
ينتظم فالصحيح المرجح المفتى به ان يرد الفاضل منهم عليهم ويورث ذوو الارحام ان فقدوا والخلاف بين مذهب الامامية ومذهبه في
ان التوريث بالولاء مقدم على التوريث بالرحم وعند الامامية بالعكس ودليل الشافعي ان النبي صلى الله عليه وآله جعل الولاء لمن
اعتق وليس في ايدي الولاء الا التوريث فالمولى هو الوارث بالولاء وذوي الارحام فانهم ليسوا ورثة بدليل ما روي في الصحاح
عن بريدة انه قال مات رجل من خزاعة فاتي النبي صلى الله عليه وآله بميراثه فقال التمسوا له وارثا او ذا رحم فلم يجد له [illegible]
[illegible] الكبير من خزاعة وهذا يدل [illegible] على ان ذا الرحم ليس بوارث وايضا الخلاف بين المذهبين في ان بيت المال اذا
كان منتظما فهو مقدم على توريث ذوي الارحام والرد على ذوي الفروض وذهب الشافعي الى هذا ودليله ما روي في الصحاح عن
رسول الله صلى الله عليه وآله انه قال انا مولى من لا مولى له ارث ماله واعقل له الحديث وهذا يدل على تقدم جهة الاسلام
واما ما استدل به على مذهبه من قوله تعالى يوصيكم الله في اولادكم وولد البنت ولد فالجواب انه ولد في العرف والاتفاق
اليه لا ولد في الميراث ولو كان ولد البنت ولد الصلب لكان يحجبه ولد الصلب على تقدير توريثه بزعمه والحجب بينهما ثابت
بالاجماع فعلم انه ليس ولدا في الميراث ولا شك ان عيسى عليه السلام ولد آدم عليه السلام لانه تولد ممن تولد منه ولكن لا
يدخل في ولد الميراث كما ذكرنا وكذا الحسن والحسين عليهما السلام هما ولدا رسول الله صلى الله عليه وآله لانهما تولدا من فاطمة عليها
السلام وفاطمة تولدت من رسول الله صلى الله عليه وآله ولكن لا يدخلان في الارث لما ذكرنا من ثبوت الحجب بالاجماع ثم ان
الشافعي قال بتوريث ذوي الارحام عند عدم انتظام بيت المال ويرد على الامامية ان توريث ذوي الارحام لو كان لورثتهم
فلم يقدمون الرد على ذوي الفروض على توريث ذوي الارحام فعلم ان توريث ذوي الارحام عند فقدان الوارث بالكلية
وجهة الاسلام من اسباب التوريث كما ذكرنا من قول النبي صلى الله عليه وآله فهي مقدمة على جهة الرحم انتهى اقول ينبغي ان يعلم ان
القرآن الكريم اشتمل على آيات من احكام الفرائض كقوله تعالى يوصيكم الله في اولادكم الآية التي بعدها وآية الكلالة ولم يشتمل
الكل على جميع الفرائض لكن وردت السنة المطهرة باصول اخر ووقع اختلاف بين الصحابة في حكم ما لم يجدوه منصوصا وكثر
اختلافهم في ذلك بحيث ان مسائل الفرائض غير مبنية على اصول معقولة ولاهل البيت عليهم السلام في الفرائض اصول خاصة دون
[illegible] ما سيأتي من مسئلة العول والتعصيب فبسببهما باينوا الفرق المشهورة الآن وان كان لهم فيهما موافق من غيرهم
كما ستعرفه ان شاء الله تعالى واهل البيت ادرى بما في البيت النبي صلى الله عليه وآله وسلم اذا تمهد هذا فلنشرع في بيان معنى
الارحام [illegible] من التردد والخلاف فنقول الرحم لغة القرابة المطلقة وكذا عرفا وذكر الراغب الاصفهاني في مفرداته انه
استعارة من رحم الانثى لكونهم خارجين من رحم واحد [illegible] الرحم وذلك لانهما ممن يتراحم به ويتعاطف تقول وصلتك
رحم [illegible] لما ذكرنا من العرف واللغة ذهب علماء الامامية الى تسمية القرابة المطلقة رحما سواء الذكر والانثى والوارث وغيره
والمحرم وغير المحرم [illegible] الجميع على السواء ولم يعهد في الشرع معنى آخر وضع هذا اللفظ له فيجب رده الى المتعارف
كما هو المعهود من عادة الشرع [illegible] الجمهور وقصر ذلك على المحارم الذين يحرم التناكح بينهم وان كانوا من قبيل تقييد المطلق بما
ذكروا والآخر [illegible] التناكح بينهم فهو رحم [illegible] قطيعة الرحم وكذا تحريم الجمع بين
العمة والخالة وابنة الاخ والاخت [illegible] ما تقدم [illegible] لا يعد في العرف من [illegible]
كان جميع الناس [illegible] آدم عليه السلام اذا عرفت هذا فنقول بعد تسليم صحة الحديث الذي استدل به
يحتمل ان يكون [illegible] وارثا [illegible] اشارة الى رعاية المرتبة في الارث كما دل عليه قوله
واولوا الارحام بعضهم اولى ببعض [illegible] الطبقات ومراتب مرتبة [illegible] ان الثانية لا يرث مع وجود واحد من الطبقة الاولى

يحجب الميراث ومن البين ان ذوى الارحام اعم ممن يرث في المرتبة الاولى وغيره وايضا يحتمل ان يكون قول الراوي ورثنا
اولو الارحام تشكيكا منه في لفظ ما التمسوه لا تورد بدلا منهم بين الامرين وحينئذ يحصل الجمع بين الدليلين فيبطل استدلال
الشافعي كما لا يخفى واما ما استدل به على ان ولد البنت ولد في الاشتقاق لا في الميراث بانه لو كان ولدا لشارك ولد الصلب فكان
يحجبه ولد الصلب الخ فمردود بان اشتراكه ولد البنت لولد الصلب فيما ذكره لا يدل على نفي الولدية والا نفي الميراث مطلقا لو
يكون عدم المشاركة في المرتبة معارضا من خارج بالنصوص وانه قد تشارك الاولاد الا يرى ان ولد الولد ولد اتفاقا ولا يشارك اولاد
الصلب ولو لم يكن ولد البنت ولدا حقيقيا كما اوهمه الناصب للزم تكذيب الله تعالى في سورة الكوثر حيث قال ان شانئك هو
الابتر فانه تعالى على ما روى الجمهور ايضا انما قال ذلك ردا على من شمت النبي صلى الله عليه وآله وسلم عند وفاة ابنه عبد الله
بانه ابتر لا عقب له من الاولاد وبقاء من كان ولد ابنته الحسنين والاشتقاق دون من كان ولدا حقيقة لا يدفع الشماتة كما لا يخفى وبالجملة
هذه الاية واية المباهلة اعني قوله تعالى قل تعالوا ندع ابناءنا وابناءكم ونساءنا ونساءكم وانفسنا وانفسكم والاحاديث
التي ذكرها المصنف تحقق ان ولد الابنة ابن على الحقيقة وقد تشبث ابو حنيفة على نفي ذلك بشعر واحد من اجلاف العرب وهو
قوله شعر بنونا بنو ابنائنا وبناتنا بنوهن ابناء الرجال الاباعد ان الشعر المذكور يحتمل ان يكون محمولا على التوسع والمبالغة والاية محمولة
على حقيقته ويحتمل ايضا ان يكون للشاعر خصومة مع اصهاره واولادهم فانشد ذلك تشفيا وتخشيما لهم كما قال الاخر شعر فانت
ابن اخت القوم مصغى اناؤه اذا لم يزاحم خاله باب جلد ونظير هذا قول العجم خواهر زاده بزرگ باید جو خرید و بستد باید کشت وما
ذكره من الايراد على الامامية فمردود بان امر الميراث في الارث طبقات ومراتب مترتبة يحجب بعضها بعضا فليكن تقدم ذوى
الفروض على ذوى الارحام من هذا القبيل والله الهادي الى سواء السبيل قال المصنف رفع الله درجته الثاني ذهبت الامامية
الى ان الام يرد عليها وكذا البنت وقال الشافعي للبنت النصف والباقي لبيت المال وقد خالف قوله تعالى واولوا الارحام بعضهم
اولى ببعض في كتاب الله وقول النبي صلى الله عليه وآله تحوز المرأة ثلث مواريث عتيقها ولقيطها وولدها الذي لاعنت عليه و
الملاعنة لامه فقال عليه السلام ولد الملاعنة لامه ابوه وامه فجعلها كالابوين انتهى قال الناصب خفضه الله اقول مذهب
الشافعي ان الام لها فرضان الثلث اذا لم يخلف الميت ولدا او ولد ابن ولا اثنين من الاخوة والاخوات من الاب والام او
منهما او بعض من جهة وبعض من جهة اخرى والاخوين فصاعدا من اولاد الام بالسوية والثاني السدس اذا كان للميت
ولد او ولد ابن او اثنان من الاخوة والاخوات فكيف يقول ان الشافعي لم يورث الام انتهى اقول مراد المصنف قدس سره ان
الامامية ذهبوا الى انه اذا انفردت الام تاخذ المال بتمامه الثلث بالتسمية والباقي بالرد عليها وكذا في البنت عند
انفرادها فلها النصف تسمية والباقي ردا وان الشافعي لم يذهب الى ذلك بل جعل الباقي من الثلث في الصورتين لبيت المال
مجمعا عليه كما ذكره المصنف فقول الناصب فكيف يقول ان الشافعي لم يورث الام مغلطة ظاهر الفساد كما لا يخفى ثم قول
كلام المصنف يدل على التضايقة الشافعي مع الامامية في ميراث البنت فقط لا فيه وفي ميراث الام معا وحينئذ اثبات ان
يورث الام دون اثبات انه يورث البنت لا يجدي في دفع ايراد المصنف بل هو غلط اخر فتدبر قال المصنف رفع الله درجته
الثالث ذهبت الامامية الى ان المسلم يرث الكافر خلافا للاربعة وقد خالفوا في ذلك عموم قوله تعالى يوصيكم الله في
اولادكم وقوله عليه السلام الاسلام يعلو ولا يعلى عليه وقوله عليه السلام يزيد ولا ينقص انتهى قال الناصب خفضه الله مذهب
الشافعي انه لا يرث المسلم من الكافر وبالعكس ويرث الكافر من الكافر لكن لا يرث الذمي من الحربي وبالعكس ودليله
عدم توارث اهل الملتين ما ثبت في الصحاح عن رسول الله صلى الله عليه وآله انه قال لا يرث المسلم الكافر ولا الكافر المسلم وروي
في الصحاح انه قال عليه السلام لا يتوارث اهل ملتين شتى وايضا الاجماع على ان عليا وجعفر عليهما السلام لم يرثا ابا طالب
وورثه عقيل فباع الدور وقال رسول الله صلى الله عليه وآله وهل ترك لنا عقيل من دور فما ذكر من قوله تعالى يوصيكم
الله في اولادكم فهذا الخطاب للمؤمنين فولد الكافر ليس بمخاطب يدخل في قوله يوصيكم الله انتهى اقول الاحاديث صحيحة

بيانه مرارا مع ان قوله لا يرث المسلم الكافر في الحديث الاول من اضافات الناصب فانما المروي عنه صلى الله عليه وآله لا يرث
الكافر المسلم من غير بيان ارث المسلم من الكافر وعدمه ويجيب عن الحديث الثاني بانه محمول على نفي التوارث من الجانبين لان
التفاعل يقتضي ذلك وهو انما ينتفي بتحقق احد الطرفين وروى الاصحاب عن النبي صلى الله عليه وآله انه قال نرثهم ولا يرثونا ان الاسلام
لم يزده الا عزا فحصر والاجماع الذي ذكره انما هو اجماع النواصب والا فاهل البيت الذين هم اعرف بما فيه مخالفون لذلك وقد صرحوا بان عقيل
انما ورث اباه دون علي لعدم [illegible] بتعصب مال الغير سيما اذا بعد اخوانه والحق ان قال علي عليه السلام وبعض كلام ائمة اهل البيت كاف وكذا في
مسالة امامة معوية ويزيد وولده عن علي عليه السلام الى معوية ويزيد على ما ذكره ايضا ما اشعر به نقل الناصب من بعد يرثه رسول
الله صلى الله عليه وآله وسلم ايضا الظهور انه لم يكن له حق الارث في بيت رسول الله صلى الله عليه وآله سيما اتصال حجبه بسلالة
عليه وآله ولما ذكره من ان قوله تعالى يوصيكم الله في اولادكم خطاب للمؤمنين وولد الكافر ليس منا حتى يدخل في الخطاب
مردود بما مر من ان الكافر مخاطب بالفروع فيكون داخلا في الخطاب المذكور واما الولد فالغرض انه مسلم فهو داخل اتفاقا ومعدود
منا قطعا فكيف يقول انه ولد الكافر ليس منا فلا يدخل في الخطاب وبالجملة هذا الكلام اولى بالاصدار عن الصبيان والاشرار كيف يكون
عن امثال [illegible] على الاسلام [illegible] معنى [illegible] عن العزيز [illegible] الجواب نعم الاسلام يعلو ولا يعلى عليه كما قال الصادق
عليه السلام قال المصنف رفع الله درجته رابع ذهبت الامامية الى ابطال ميراث التعصيب بل يرد على ذوي الفروض بالنسب او القرابة او
السبب من الزوجية والولاء وقال الجمهور يرث بالتعصيب وقد خالفوا قوله تعالى للرجال نصيب مما ترك الوالدان والاقربون وللنساء
نصيب مما ترك الوالدان والاقربون فذكر ان للنساء نصيبا مما ترك الوالدان كما للرجال وقال جابر عن زيد بن ثابت من قضاء الجاهلية
ان يورث الرجال دون النساء وقال الله تعالى واولوا الارحام بعضهم اولى ببعض فنبه على الاقرب فالاقرب اجماعا والبنت اقرب من
ابن العم والعم وايضا يلزمهم ان يكون ولد الصلب اضعف سببا من ابن ابن العم كما لو خلف ابنا وثمانية وعشرين بنتا للابن سهمين من ثلثين
وكل بنت سهم ولو ترك عوض الولد ابن ابن ابن عم لكان لابن ابن ابن العم عشرة من ثلثين والباقي للبنات انتهى قال الناصب خفضه الله
اقول مذهب الشافعي ان ما فضل من ذوي الفروض للعصبات ولو لم يكن التعصيب من اسباب الوراثة لم يظهر فائدة في تعيين الفروض لان
الفاضل عن الفرض لا [illegible] فان قلت بالرد فلو لا يعرف الا ما يستغرقه ذوو الفروض والاجماع وقع على توريث ابناء الاعمام وهم ليسوا من
ذوي الفروض واما ما ذكر من الدليل على بطلان التعصيب من قوله تعالى للرجال نصيب مما ترك الوالدان والاقربون فلانه ثبت ان
العصبة هم الاقربون وقضاء الجاهلية يقتضي عدم توريث النساء والشريعة جعل للنساء نصيبا من الفرض فليس من قضاء الجاهلية
وما ذكر من ان البنت اقرب من ابن العم فالبنت لها فرض معلوم تاخذه بنص الكتاب والباقي للعصبة لانهم عصبة الميت وجهتهم فلم
قرابة ثم ان البنت لو حاز الميراث مع وجود ابناء الاعمام لزم ابطال حقوق عصبة الميت وقبيلته فان البنت تذهب بالمال الى بيت الاجانب
فيلزم الاجحاف بقبيلة الميت وابطال الحقوق [illegible] وذويه واما ما ذكر من لزوم كون ولد الصلب اضعف سببا من ابن ابن ابن العم فغير لازم لان
السبب اقوى ولكن كثرة البنات قللت نصيبه وذلك لقوة السبب الا ترى انه لو ترك ابنا من الصلب وابن عم فضلا عن ابن ابن ابن عم وولد
الصلب يحوز كل المال ولا يذهب ابن العم بفلس ومن هنا يظهر قوة السبب ومسائل الفرائض لا يعرف بمقاييس العقل انتهى اقول فيه نظر من
وجوه اما اولا فلان ما ذكره من انه لو لم يكن التعصيب من اسباب الوراثة لم يظهر فائدة في تعيين الفروض ممنوع لظهور الفائدة
عند اجتماع ذوي الفروض [illegible] لازم [illegible] في جميع الصور فعدم ظهورها عند انفراد البنت مثلا لا يقدح في افادتها مطلقا واما ثانيا فلان ما
ذكره بقوله فان قلت بالرد فلو لا يعرف الا ما يستغرقه ذوو الفروض فيه في الحقيقة اعتراض على الله تعالى ورسوله صلى الله عليه وآله وسلم
فان هذا الرد واقع في غير صورة التعصيب ايضا اتفاقا واما ثالثا فلان مجموع ما ذكره المصنف قدس سره من قوله وقد خالفوا قوله تعالى
للرجال نصيب الاية مع ما ورد في شان نزولها من حديث جابر دليل واحد لا دليلان كما توهم الناصب فحكم على كل منهما بالجرح بما
شاء فحاصل الاستدلال ان الظاهر من الاية المذكورة هو العموم للرجال والنساء مع التساوي في الدرجة لان الرد على اهل الجاهلية
كما دل عليه خبر جابر انما يتم بذلك والقول بالتعصيب لا يورث الاخت مع الاخ ولا العمة مع العم مع كونهما في درجة واحدة فالعمومة والبنات

في التعصيب وابطاله

اجمعت الفاظه الفرقة الناجية

نعم

لان ما ذكره من ان البنت لها فرض معلوم في الاية مع ما لزم القوم من مخالفة الاولوية المستفادة من اية اولي الارحام المنبئة بالنسبة
الى ابن العم من العصبة كما لا يخفى واشار بقوله ولا ان البنت احق بالميراث مع وجود ابنها الى انه لزم ابطال حقوق عصبة الميت
وقبيلته الى مدخول عنه فقيل بنت العرب تحرز النفس ومن اين ثبت ان العصبة حقا مع وجود البنت الصلبية حتى يقال لزم ابطال حقوق
عصبة الميت وهل هذا الا اول المسألة ومصادرة على المطلوب وانما قال ذلك لان ما استدل به على عدم لزوم كون ولد
الصلب اضعف من ابن ابن ابن العم بقوله لان السبب اقوى ولكن كثرة البنات قللت نصيبه الى آخره فيه توجيهات الكلام لبيان تقليل
نصيب الابن الصلبي وعدم قبول الكلام في ان البنات على قاعدة التعصيب يقلل نصيب الابن الصلبي اكثر من تقليل نصيب ابن ابن العم
فيلزم ان يكون الابن الصلبي اضعف سببا من ابن ابن ابن العم ولزوم ذلك ظاهر لا ستر به وكان الناصب لم يعقل معنى كلام المصنف
فاتى بما لا طائل تحته كما ترى وتحقيق هذا المقام يتوقف على معرفة انواع الفرائض ولا ينبغي الاعتناء في العقل فيه من مسائل الفرائض وبيان
ما يتعلق بها من التعصيب والضعيف بل كان شان امامه الشافعي ايضا في الفرائض اتم من هذا ولا يلزم علينا ان نذكر هنا ما افصله بعض
مشايخنا الاعلام في تحقيق المرام مشتملا على ذكر مراتب النقض والابرام حيث قال هذه المسألة ومسألة العول امهات [illegible] بين
المسائل والمعركة العظمى بين الامامية ومن خالفهم وعليهما يبتنى معظم الفرائض واختلفت الفتيا في المذهبين باختلافهما كثيرا وقد
اختلف المسلمون هنا فذهبت الامامية الى ان الاقرب من الوارث يمنع الابعد سواء كان الاقرب ذا فرض ام لا ولكن يرد الباقي على
ذوي الفروض وقد حكي في الصحابة ممن يقول به ابن عباس ومذهبه فيه مشهور وحكى الساجي ومحمد بن جرير الطبري عن عبد الله
بن الزبير انه قضى بذلك ايضا وروى الاعمش عن ابراهيم النخعي مثل ذلك وخالف فيه الجمهور واثبتوا التعصيب وقد اكثر الفريقان من
الاحتجاج لمذهبهم والنصرة له والقدح في الجانب الاخر وتكلفوا من الادلة ما لا يؤدي الى المطلوب وفي الحقيقة مرجع الجمهور الى خبر
واحد وهو الخبر المروي عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم انه قال ما ابقت الفرائض فلاولى عصبة ذكر ومرجع الامامية الى خبر
واحد وهو الخبر المروي عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم ثم عن اهل بيته عليهم السلام الباقر والصادق ومن بعدهما انكار ذلك وتكذيب الخبر
برد الباقي على ذوي الفروض ثم ان كل واحد من الفريقين اضاف الى ما ذكره ادلة لا تخلو من شيء وخلاصة حجج الفريقين فنقول ان
اصحابنا الامامية احتجوا على بطلان التعصيب بوجوه الاول قوله تعالى للرجال نصيب مما ترك الوالدان والاقربون وللنساء
نصيب مما ترك الوالدان والاقربون مما قل منه او كثر نصيبا مفروضا وجه الاستدلال انه تعالى اوجب توريث جميع النساء
والاقربين وابطل القول بالتعصيب في المقدم حق فالتالي مثله بيان الملازمة ان القائل بالتعصيب لا يورث الاخت مع الاخ ولا العمة
مع العم وبيان حقية المقدم ان تخصيص الاية بالتشبيب للنساء كالحكم به للرجال ولو جاز حرمان النساء لجاز حرمان الرجال لان
المقتضي لتوريثهم واحد وهو ظاهر الاية ان قيل الاية ليست على عمومها لانها تقتضي توريث كل واحد من الرجال والنساء مع وجود
من هو اقرب منه وهو باطل وان لم يكن على العموم جاز العمل بها في بعض الصور كما هو مدعانا في توريث بعض النساء وحرمان بعضهن
قلنا بل الاية عامة وليس مقتضاها توريث الابعد والقريب بل التوريث من الوالدين والاقربين ولفظ الاقرب يمنع القريب مع
وجود الاقرب في الحد اقرب الى الابوين من الاولاد وان كان الاصل فيها العموم لزم تخلف الحكم بتوريث بعض النساء [illegible]
وبعد عمومها في توريث النساء فانها نزلت ردا على اهل الجاهلية حيث كانوا لا يورثون النساء شيئا كما رواه جابر عن زيد بن ثابت [illegible]
[illegible] الثاني قوله تعالى واولوا الارحام بعضهم اولى ببعض في كتاب الله من المؤمنين والمهاجرين والاستدلال
بها من وجهين احدهما انه تعالى علق الحكم بالاولوية بعض الارحام ببعض واراد به الاقرب فالاقرب [illegible] لانهم يورثون الاخت العصبة
مع البعد ويقولون في الوارث باية اولي الارحام ان الاقرب منهم يمنع الابعد ولا شبهة في ان البنت اقرب الى الميت من الاخ ومن اولاده
والاخ اقرب من العم واولاده لان البنت تتقرب الى الميت بنفسها والاخ يتقرب اليه بواسطة الاب والعم يتقرب اليه بواسطتين
في واسطة وهو بواسطتين واولاده بوسائط وثانيهما انه تعالى حكم بان اولي الارحام بعضهم اولى ببعض [illegible] ولا يتوقف ميراث بعضهم
الاكثر للعموم الذي يدخل فيه الميراث واما الثاني فلما انه نقل مرادة الاية توريث [illegible]

الابعد بل يمنع

كما ثابت بين فسدوا السلام والناسخ المنسي بحيث يكون مدافعا له فلولا أن المراد به توريث ذوي الأرحام لما كانت رافعة لما
نسخته ومن هنا يظهر فساد قول من ادعى أن المراد بالأولوية في أحوال الميت من الصلاة ونحوها أو أن المراد بالأرحام المذكورون
في سورة النساء بعينه لقوله في كتاب الله تعالى مع أنه لو سلم عدم نسخها للآيتين فلا ريب دخوله في عمومها والأصل عدم التخصيص وأما
قوله تعالى في كتاب الله فالمراد به في حكم كتاب الله ولا يختص بما في سورة النساء لعدم المقتضي الثالث الأخبار التي رووها عن
النبي صلى الله عليه وآله كقوله من ترك مالا فلأهله وقوله صلى الله عليه وآله في شخص خلف بنتا وأختا أن المال كله للبنت ودلالة
الثالث على نفي التعصيب ظاهر ووجه الاستدلال بالأولين أن الأنثى من أهله قطعا فاقتضى الخبر توريثهن أجمع وهو خلاف مذهب
القائلين بالتعصيب الرابع أن القول بالتعصيب يقتضي كون توريث الوارث مشروطا بوجود وارث آخر والمقتضي باطل والملازمة
ظاهرة فيما إذا خلف الميت بنتين وابنة ابن مع ابن عم فللعم عندهم ما فضل عن البنتين ولا شيء لبنت الابن ومع تقدير أن يكون معها أخ
يكون الفاضل بينهما أثلاثا وأما بيان بطلان التالي وهو المقتضي فلأنه مخالف للكتاب والسنة أما الكتاب فظاهر وأما السنة
فلأن المعلوم المستقر أن توريث الوارث مشروط بوجود وارث آخر بل المعلوم من دين النبي صلى الله عليه وآله أنه مع وجود الوارث
الآخر إما أن ينقص أو يمنع أحدهما الآخر إن قيل إنما كان كذلك لأن العم أولى عصبة مع وجود ابن البنت فهو أولى منه فلذلك
ورثه وشاركته أخته لأجل الإجماع على المشاركة قلنا أما حديث أولى عصبة فسنبين ضعفه وعلى تقدير تسليمه فكان ينبغي أن يحوز
الأخ جميع المال لأنه أولى عصبة من أخته إذ هو أولى من العم الذي هو أولى من البنت والأولى من الأولى أولى وإذا كان العم يحوز جميع
ومنع البنت فبالأحرى أن يكون الأخ كذلك والتخلص من هذا بالتزام توريث الابن بغير التعصيب حتى شاركته أخته أو قيل توريث
البنت مع أخيها لما من قوله تعالى يوصيكم الله في أولادكم للذكر مثل حظ الأنثيين والابن جاء من جهة العصبة فلما جمعنا بينهما قلنا الآية
والآية عامة والعمل بها يقتضي تقديم وارث ابن الابن لأنه أولى عصبة ولا شك أكثر البنت لاختصاصه بالذكر وهذه المعارضة واردة
في كل موضع حكموا فيه بمشاركة الأنثى للذكر فيه الخامس من العمومات كما أشرنا إليه والروايات المستفيضة ببطلان التعصيب عن
أهل البيت عليهم السلام وهي كثيرة جدا فلنذكر هنا بعضها فمنها ما رواه عبد الله بن بكير عن حسين البزاز قال أمرت من يسأل أبا
عبد الله عليه السلام المال لمن هو للأقرب أم للعصبة فقال المال للأقرب والعصبة في فيه التراب ومنها عن حماد بن عثمان
قال سألت أبا الحسن عليه السلام عن رجل ترك أمه وأخاه فقال يا شيخ تريد على الكتاب فقلت نعم قال كان علي عليه السلام يعطي المال
الأقرب فالأقرب فقلت فالأخ لا يرث شيئا قال قد أخبرتك أن عليا عليه السلام كان يعطي المال الأقرب فالأقرب ومنها عن محمد بن مسلم
قال أقرأني أبو جعفر الباقر عليه السلام كتاب الفرائض التي هي إملاء رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وخط علي عليه السلام بيده فوجدت فيها
رجل هلك وترك ابنته وأمه للبنت النصف ثلاثة أسهم وللأم السدس سهم يقسم المال على أربعة أسهم فما أصاب ثلاثة أسهم فللابنة
وما أصاب سهما فللأم قال وقرأت فيها رجل ترك ابنته وأباه للبنت النصف وللأب السدس يقسم المال على أربعة أسهم فما أصاب ثلاثة أسهم
فللبنت وما أصاب سهما فللأب ومنها عن عبد الله بن محرز عن أبي عبد الله عليه السلام في رجل ترك ابنته وأخته لأبيه وأمه فقال
المال كله لابنته وليس للأخت من الأب والأم شيء وغير ذلك من الأخبار والأمر فيه أكثر منها فإنه المعروف من فقه أهل البيت
عليهم السلام لا يروون خلافه وأما الجمهور فاحتجوا على إثبات التعصيب بوجوه الأول أنه تعالى لو أراد توريث البنات ونحوهن
أكثر مما فرض لهن لفعل ذلك والتالي باطل فإنه تعالى نص على توريثهن مفصلا ولم يذكر زيادة على النصيب وبيان الملازمة أنه تعالى
لما ورث الابن الجميع لو لم يكن له فريضة وكذا الأخ للأب والعم وأشباههم ولولا اقتضى ذوي الفروض وغيرهم لم يكن في التنصيص على النصف
فائدة الثاني قوله تعالى إن امرؤ هلك ليس له ولد وله أخت فلها نصف ما ترك وهو يرثها إن لم يكن لها ولد فإنه وجه
الاستدلال أنه تعالى حكم بتوريث الأخت نصف ميراث أخيها مع عدم الولد وحكم بتوريث الأخ ميراثها أجمع بدليل قوله تعالى وهو
يرثها فلو ورثت الأخت الجميع كما هو مذهبكم لم يبق للفرق بين الأخت والأخ ثمرة أصلا الثالث قوله تعالى وإني خفت الموالي
من ورائي وكانت امرأتي عاقرا فهب لي من لدنك وليا يرثني ووجه الاستدلال أن زكريا عليه السلام ما خاف أن يرثه

حظ

بوارث

عصبته بأن الله تعالى أن يهب ولداً ذكراً بدليل قوله تعالى وليّاً فلو كانت الأنثى تمنع العصبة لما كان في تخصيص الذكر مزيد فائدة
وهو عجيب كما أشرنا إليه سابقاً ما رواه وهب عن طاوس عن أبيه عن ابن عباس عن النبي صلى الله عليه وآله أنه قال ألحقوا الفرائض
بأهلها فما أبقت فلأولى عصبة ذكر وفي أخرى فلأولى رجل ذكر عصبة وما رواه عبد الله بن محمد بن عقيل عن جابر أن سعد
بن الربيع قتل يوم أحد فجاءت امرأته بابنتيه إلى النبي صلى الله عليه وآله وقالت يا رسول الله هاتان ابنتا سعد قتل يوم أحد وأخذ عمهما المال كله
ولا تنكحان إلا ولهما مال فقال النبي صلى الله عليه وآله سيقضي الله في ذلك فأنزل الله تعالى يوصيكم الله في أولادكم
الآية فدعا صلى الله عليه وآله العم وقال أعط البنتين الثلثين وأعط أمهما الثمن فما بقي فلك وهذه نص في الباب والجواب عن
الأول أن التخصيص إنما يرجع إلى أن كل من فرض له من الورثة يورث لا زائد عنه وكل من لم يفرض له يعطى الجميع وهذه الحال أيضاً ولا فرق في
المتيقن منه ولو كان الغرض بيان أن الله سبحانه لم يعز النقص فما المانع من الزيادة بل الأمر في النقصان أولى
لأن النقصان ينافي الغرض بخلاف الزيادة عليه بدليل آخر فإن فيه إعمال الدليلين وحصول المطلوب من كل منهما وأيضاً
فلأن هذه الآية معارضة بآية أولي الأرحام فلا بد من التوفيق بينهما وهو لا يحصل إلا بالرد على الأقرب ومن كان ذا فرض يدل الآية
آية أولي الأرحام عليه وإنما قلنا ذلك لأن الله تعالى لم يمنع في الآية من الرد ولا في محل النزاع وقد دلت آية أولي الأرحام على
الأرحام على التوريث بقرب الرحم والعمل بمضمون الآيتين أولى من اطراح أحدهما لدلالة المفهوم التي هي من أضعف الدلالات وأيضاً
فلا بد من رد الفاضل على تخصيص بدليل والأدلة الدالة على بطلان الخبرين المقتضيين للرد على العصبة إن شاء الله تعالى
وإذا بطل تعين الرد على أولي الأرحام ولأن الرد حق بالإجماع وبهذه الوجوه يظهر الجواب عن الوجه الثاني لأنه إذا رجع إلى الأخت ما
هنا أكثر من النصف فلا يرد عليه وأما الأخ فمحكوم بتوريثه الجميع وقد ظهر ضعف هذا التمسك على أنه يمكن الاستدلال بهذه الآية
على بطلان التعصيب من حيث أن الله تعالى شرط في توريث الأخ من الأخت عدم ولدها إذا كانت هي الأخت ولم يكن ولدها
معدوماً وإذا وجد البنات لم تستحق الأخت لاجتماع المنافيين فيجب أن يرث الأخ مع البنت شيئاً وهو خلاف نصهم
وعن الوجه الثالث المنع من كون زكريا عليه السلام طلب الذكر بل الأنثى والأعم بقرينة أنه تكفل مريم ورأى من بركاتها
ما رأى من طهارتها وقال رب هب لي من لدنك ذرية طيبة فظاهر الحال وسياق الآية يقتضي أنه طلب مثل مريم ونظائرها
أفضل منها ولو تنزلنا لقلنا إنه طلب الأعم ولو سلمنا أنه طلب الذكر لا يلزم منه أنه خاف العصبة لأنه لو كان له بنون أو بنات
عم أو بنو عم العصبة بل لكونهم من أولي الأرحام لأن ميراث العصبة المفروض هنا ليس إلا توريث العصبة مع ذوي الفروض ولعله
مع أن طلب الذكر جاز أن يكون لمحبة طبعه كما لا يخفى من عادة الخلق سيما الكرام ولا يلزم من ثبوت ذلك في شرعه ثبوته في شرعنا
لأن شريعة نبينا صلى الله عليه وآله ناسخة الشرائع وما يقرب منه كما سبق على وجه أنه لولا الاستصحاب علاوة الآية حجة
لنا لأن قوله وكانت امرأتي عاقراً إلى آخره يقتضي أنه إذا ولدت يخف الموالي من وراثة من حيث كونه ذكراً أو أنثى إلا أنها لو ولدت
أنثى لم تبق عاقراً وإذا لم تبق عاقراً لم يخف الموالي لظهور أن الأنثى تمنع الموالي وهو المطلوب وعن الوجه الرابع بوجهين أحدهما
المنع من إنكار الخبر الأول وهو متفق رده عند أهل الحديث رواه أبو طالب الأنباري قال حدثنا محمد بن أحمد البربري قال حدثنا
بشر بن هارون قال حدثنا الحميدي قال حدثنا سفيان عن أبي إسحاق عن قارية بن مضرب قال جلست إلى ابن عباس وهو بمكة
فقلت يا ابن عباس حديث يرويه أهل العراق عنك وطاوس مولاك يرويه أن ما أبقت الفرائض فلأولى عصبة ذكر قال أمن أهل العراق
أنت قلت نعم قال أبلغ من وراءك أني أقول إن قول الله عز وجل آباؤكم وأبناؤكم لا تدرون أيهم أقرب لكم نفعاً فريضة من الله
وقوله وأولوا الأرحام بعضهم أولى ببعض في كتاب الله وهل هذه إلا فريضتان وهل أبقتا شيئاً ما قلت هذا ولا طاوس
يرويه علي قال قارية بن مضرب فلقيت طاوس فقال لا والله ما رويت هذا على ابن عباس وإنما الشيطان ألقاه على ألسنتهم
قال سفيان أراه من قبل ابنه عبد الله بن طاوس فإنه كان على خاتم سليمان بن عبد الملك وكان
يحمل على هؤلاء القوم حملاً شديداً يعني بني هاشم فكيف يتمسك بهذا الحديث بعد ما ذكرنا ومع أنه يقتضي خلاف ما هم

في صورة كثيرة منها ما لو خلف الميت بنتا واختا واخا فمقتضاه ان الاخ يعطى ويحرم الاخت وهم يقسمون الزائد بين الاخ والاخت
بينهما للذكر مثل حظ الانثيين ومنها ما لو خلف بنتا واختا وعما وهو يقتضي ايضا ان يرث العم دون الاخت ويعكسون الحكم ومنها ما لو خلف
بنتا وبنت ابن واخوة للاب ومقتضاه توريث الزائد للاخوة للاب مع حرمان بنت الابن وهم لا يقولون به بل يعطون لبنت
الابن السدس ويعطون الباقي للاخوة الى غير ذلك من الامثلة والاعتراض الثاني بانا نلتزم فلا يقدح عدم ذهابنا اليها والاستدلال من توريث
بنت الابن السدس بانه تكملة الثلثين الذين فرضهما الله تعالى للبنتين وقد صدق اسمهما على بنت الصلب وبنت الابن
ذلك لو تم لزم نسبة توريثهما ولا يقولون به بل يصدق انه خلف بنتين وان بنت الصلب يصدق انه خلف بنتين ان يجعل اولاد الاولاد
للحقيقة والاولاد في البنتين ليثبت ارثه في الثلثين واما الخبر الثالث فراويه مطعون فيه عند اهل الحديث بما
هو مذكور في مسندهم واحمد الحنبل بما ذكره بعضهم ومعارض بما نقلته الامامية كما ذكر ان النبي صلى الله عليه وآله وسلم
... مشترك وقد الزمهم اصحابنا بالزامات شنيعة مترتبة على هذا القول ذكروها
في المطولات ولا يفوتك ... عن بعض اصحاب النبي صلى الله عليه وآله وسلم المشهورين بجلالة القدر ونباهة
الذكر ... الذين ... الارشاد بجميل ... فنظر الجهال ... في اوهامهم انتساب ...
الى سنة الرسول المفضال ... تأمل ... تعبد ... النبي صلى الله عليه وآله
وسلم ولم يعتنوا بالجاهلية ... من آله واصحابه العظام ... اهل سنة معوية الطليق وجماعة ... الزنديق ...
... من ... الصحابة ... التابعين بلا برهان من الله ورسوله ...
وهذا ميراثهم بالتعصيب من العصابة الذين ... الرسل ... الآباء والاسلاف واصروا في الشقاق
والخلاف **قال** المصنف رفع الله درجته **الخامس** ذهبت الامامية الى بطلان العول وخالف فيه الفقهاء الاربعة
وقد خالفوا في ذلك العقل والنقل قال ابن عباس سبحان الذي احصى رمل عالج عددا جعل في المال نصفا ونصفا وثلثا
ذهب النصفان بالمال فاين الثلث فقيل له من اول من اعال الفرائض فقال عمر بن الخطاب قيل له هلا اشرت عليه فقال هبته
انتهى **قال** الناصب خفضه الله اول العول في الميراث ثابت بالاجماع وذلك للضرورة الداعية اليه لاجتماع الفروض فمن ترك
العول ترك امر الله تعالى لان المفروض اذا زادت على المال كيف يحكم فيها فان لم يكن العول لزم ان يعطى بعضهم ويترك البعض ترك ما
امر الله تعالى له من المفروض والترجيح بلا مرجح فلزم القول بالعول ولا يعقل الا عند الضرورة الحاصلة ... واما ما ذكر
ان اول من اعال في الفرائض عمر بن الخطاب فلا يبعد هذا وهو خليفة مجتهد ووافقه الصحابة فصار مجمعا عليه ولم يكن لابن عباس
ان يشير الى عمر لانه كان تلميذ عمر ولو كان هذا فلا يقدح في الاجماع بعد دخوله فيه اولا انتهى **اقول** فيه نظر اما اولا فلعدم
انتظام كلامه عند دعوى الاجماع حيث ذكر اولا ان العول ثابت بالاجماع ثم فرع عليه قوله فمن ترك العول ترك امر الله تعالى فانه
لا يمهد ان يقال من ترك الاجماع انه ترك امر الله تعالى والحق ان يقال انه خالف الاجماع وبالجملة لا يلزم خلاف الاجماع ولا الترجيح
بغير مرجح اما الاول فلان اصل وقوع الاجماع في ذلك ممنوع لما ذكره المص من اظهار ابن عباس المخالفة بعد عمر وما ذكره الناصب
من انه لا يقدح في الاجماع بعد دخوله فيه اولا مردود بان دخوله فيه اولا ولو سلم فقد ظهر انه كان على وجه السكوت و
السكوت لا يدل على الموافقة فلا ينعقد به الاجماع ومن المضحكات دعواه ان ابن عباس كان تلميذ عمر الجاهل الذي قد صرح
بان كل الناس افقه منه حتى المخدرات في الحجال واما لزوم الترجيح من غير مرجح فانه غير واقع ايضا لان ما توهم لزومه ذلك
فيه من صور القول بعدم العول هو اعتبار النقص على البنتين اذا اجتمعتا مع ابوين وزوج او زوجة لا على الزوجين مع ...
حصول النصيب الادنى للبنتين ايضا وتوضيحه ان كل واحد من الزوجين له سهمان اعلى وادنى وليس للبنت والبنتين والاخت
والاخوات الا سهم واحد فاذا دخل النقص عليهما استوى ذو السهمين في ذلك فالمرجح هو تحقق هذا التعادل الى الوقف من الشارع
المشار اليه ... وتحقيق الكلام وتوضيح المرام في الاحتجاج والالزام ما ذكره بعض مشايخنا الاعلام كثر الله امثالهم حيث قال قد

العول وابطاله

اختلف المسلمون في هذه المسئلة فذهب الجمهور منهم الى القول بالعول بان تجمع السهام كلها وتقسم الفريضة عليها ليدخل النقص على كل واحد
بقدر فرضه كارباب الديون اذا ضاق المال عن حقهم قالوا واول مسئلة وقع فيها العول في الاسلام في زمن عمر حين ماتت امرأة في
عهده عن زوج واختين فجمع الصحابة وقال لهم فرض الله تعالى للزوج النصف وللاختين الثلثين فان بدأت بالزوج لم يبق للاختين
حقهما وان بدأت بالاختين لم يبق للزوج حقه فاشيروا علي فاتفق رأي اكثرهم على العول ثم اظهر ابن عباس رضي الله عنه الخلاف
وبالغ فيه واتفقت الامامية على عدمه وان الزوجين يأخذان نصيبهما كملا وكذا الابوان ويدخل النقص على البنات ومن يتقرب
بالابوين او بالاب من الاخوات وبه كان يقول من الصحابة امير المؤمنين علي عليه السلام وان كان الجمهور ينقلون عنه خلافه وهو ثابت
بالاتفاق ومن التابعين محمد بن الحنفية والباقر والصادق عليهم السلام ومن الفقهاء داود بن علي الاصفهاني ولكل من الفريقين
على مدعاه ادلة نحن نذكر عمدة اصحابنا اما القائلون ببطلانه فاستدلوا بالمعقول والمنقول اما الاول فمن وجوه الاول انه يستحيل
ان يجعل الله تعالى المال نصفين وثلثا او ثلثين ونصفا ونحو ذلك مما لا يفي به والا كان جاهلا او عابثا تعالى الله عن ذلك وقد روي
في هذا الكلام ما يدل على استحالته الثاني ان العول يؤدي الى التناقض والاغراء بالقبيح اما الاول فلانا اذا فرضنا
ابوين وبنتين وزوجا وجعلنا فريضتهم من اثني عشر وعلناها الى خمسة عشر واعطينا الابوين منها اربعة اسهم من خمسة عشر
فليست سدسين بل خمسا وثلث خمس واذا دفعنا الى الزوج ثلثة فليست ربعا بل خمسا وكذلك الثمانية ليست ثلثين بل ثلثا
وخمسا وذلك تناقض اذ يصدق بالضرورة ان كل واحد من السهام المذكورة ليست هو المفروض شرعا واما الثاني فلانه
تعالى اذ سمى الخمس باسم الربع والخمس وثلثه باسم الثلثين والخمس وثلثه باسم الثلث ولا نعني بالاغراء الا ذلك الثالث انه
يؤدي الى كون الذكور اكثر نصيبا من الاناث بطل العول والمقدم حق باعتراف الخصم فكذا التالي والملازمة تظهر فيما اذا خلف زوجا
وابوين وابنا او زوجا واختين لام واخا لاب ففي الموضعين يعطى الابن والاخ الباقي وبتقدير ان يكون بدل الابن بنتا وبدل
الاخ اختا فهي تأخذ اكثر من الذكر قطعا وبيان حقية المقدم ان الله تعالى فضل البنين على البنات في الميراث وقال الرجال قوامون
على النساء وقال وللرجال عليهن درجة والحكيم لا يرد فيما لو خلفت امرأة زوجا وابوين ان يعطى الاب الثلث والام السدس مع انه
الحاجب لها عن الثلث وقد فرض الله تعالى مع عدم الحاجب الثلث حذرا من ان تفضل الانثى على الذكر فلا يلتزم فيما نحن فيه [illegible]
القرآن فلا يلتزمه فيما او فقد واما المنقول فهو كثير من طريق الجمهور ما رواه ابو القاسم الكوفي صاحب ابي يوسف قال حدثنا
ليث بن ابي سليمان عن ابي عمر العبدي عن علي عليه السلام انه قال الفرائض ستة اسهم الثلثان اربعة اسهم
والنصف ثلثة والثلث سهمان والربع سهم ونصف والثمن ثلثة ارباع سهم ولا يرث مع الولد الا الابوان والزوج والزوجة ولا يحجب الام عن
الثلث الا الولد والاخوة ولا يزاد الزوج على النصف ولا ينقص من الربع ولا تزاد الزوجة على الربع ولا تنقص من الثمن وان كن اربعا او
دون ذلك فهن فيه سواء ولا يزاد الاخوة من الام على الثلث ولا ينقصون من السدس وهم فيه سواء الذكر و
الانثى ولا يحجبهم عن الثلث الا الولد والوالد والدية تقسم على من احرز الميراث والدلالة من هذا الحديث في قوله لا ينقص من الربع ولا
ينقص من الثمن ولا ينقص من السدس على قول من يجعل النقص عليهم جميعا عن هذه السهام في مسئلة الابوين والنصف والربع
والثمن ستة وعلى قول العول لا يبقى التسعة والربع ومع الخمس اربعة وعشرين او سبعة وثلثين وحكمك لا يخرج
[illegible] التفصيل على بطلان العول وما روي عن عبد الله بن عباس رضي الله عنه رواه ابو طالب الانباري قال حدثني
ابو بكر قال حدثني علي بن محمد بن الحصين قال حدثنا يعقوب بن ابراهيم بن سعد قال حدثني ابي عن محمد بن اسحق قال حدثني
الزهري عن عبيد الله بن عتبة قال جلست الى ابن عباس فجرى ذكر الفرائض في المواريث فقال ابن عباس سبحان الله العظيم
اترون الذي احصى رمل عالج عددا جعل في مال نصفا ونصفا وثلثا او نصفا ونصفا وربعا وهذان النصفان قد ذهبا
بالمال فاين موضع الثلث فقال له زفر بن اوس البصري يا ابا العباس فمن اول من اعال الفرائض فقال عمر بن الخطاب لما التفت
عنده الفرائض ودفع بعضها بعضا فقال والله ما ادري ايكم قدم الله وايكم اخر وما اجد شيئا هو اوسع

لأنّ أقسم عليكم هذا المال بالحصص وأدخل على كل ذي حق حقّ ما دخل عليه من عول الفريضة وايم الله لو قدّم من قدّم الله وأخّر
من أخّر الله ما عالت فريضة فقال له زفر بن أوس فأيها قدّم وأيها أخّر فقال كل فريضة لم يهبطها الله تعالى عن فريضة إلا إلى فريضة
فهذا ما قدّم الله وأما ما أخّر فكل فريضة إذا زالت عن فرضها لم يكن لها إلا ما بقي فتلك التي أخّر وأما التي قدّم فالزوج له النصف
فإذا دخل عليه ما يزيله عنه رجع إلى الربع لا يزيله عنه شيء والزوجة لها الربع فإذا زالت عنه صارت إلى الثمن لا يزيلها عنه شيء
فهذه الفرائض التي قدّم الله عز وجل وأما التي أخّر ففريضة البنات والأخوات لهن النصف والثلثان فإذا أزالتهن الفرائض عن ذلك
لم يكن لهن إلا ما بقي فتلك التي أخّر فإذا اجتمع ما قدّم الله وما أخّر بدئ بما قدّم الله فأعطي حقه كاملا فإن بقي شيء كان لمن أخّر
وإن لم يبق شيء فلا شيء له فقال له زفر بن أوس فما منعك أن تشير بهذا الرأي على عمر فقال هيبته والله وكان امرءا مهيبا قال الزهري
والله لولا أن تقدّم ابن عباس إمام عدل كان أمره على الورع أمضى أمرا فمضى ما اختلف على ابن عباس اثنان وقوله
[illegible] من قدّم الله عز وجل والأخر الفرض لا يقع إذ لابد أن ينقص لهم شيء وروي
أيضا عن ابن عباس رضي الله عنه أنه كان يقول من شاء باهلته عند الحجر الأسود أن الله تعالى لم يذكر في كتابه نصفين وثلثا
وما ورد من طرق أهل البيت عليهم السلام في إنكار العول كثير يكاد يبلغ التواتر فمنها ما رواه أبو بصير عن أبي
[جعفر] عليه السلام قال كان أمير المؤمنين عليه السلام يقول إن الذي أحصى رمل عالج ليعلم أن السهام لا تعول على الستة لو كانوا يبصرون
وجهها لم تجز ستة وروي عن ابن عباس رضي الله عنه نحو ما تقدم وروى محمد بن مسلم في الصحيح والفضيل بن يسار وبريد العجلي
وزرارة بن أعين عن أبي جعفر عليه السلام قال السهام لا تعول ولا تكون أكثر من ستة فقال هذا ما ليس فيه اختلاف بين أصحابنا
عن أبي جعفر وأبي عبد الله عليهما السلام ولأن الجمهور احتجوا على إثباته بالمعقول لأنه يلزم الأول أحد وجوه الأول أن النقص لابد
من دخوله على الورثة على تقدير زيادة السهام أما عند القائل فعلى الجميع وأما عند غيره فعلى البعض لكن النقص على البعض ترجيح
لبعض بترجيح من غير مرجح فكان إدخاله على الجميع أعدل الثاني أن التقسيط مع القصور واجب في الوصية للجماعة كما لو أوصى لزيد
بالألف ولعمرو بخمسمائة ولم يخلف سوى خمسمائة فإنها تقسط على أنصبائهم فيكون الميراث كذلك والجامع بينهما استحقاق الجميع
التركة وهذا الفرض من الوصية وإن أنكره منكر العول لكنه يعترف به فيما لو أوصى بنصف تركته لواحد وبنصف للآخر وثلث
لثالث على طريق العول فإنه حينئذ يلزم بالتقسيط الثالث أن الديان يقتسمون المال على تقدير قصوره عن دينهم بالحصص
فكذلك الوارث والجامع الاستحقاق للمال والفرق بأن لكل واحد من الديان قدرا معينا بخلاف الورثة ولا يفيد لأن الورثة
وإن لم يكن لكل واحد منهم قدر معين من المال إلا أن لكل واحد جزء يجري مجرى المعين وأما الثاني فيما رواه عبيدة السلماني
قال كان علي عليه السلام على المنبر فقام إليه رجل فقال يا أمير المؤمنين رجل مات وترك ابنتيه وأبويه وزوجته فقال عليه
السلام صار ثمن المرأة تسعا وهذا صريح في إثبات العول وهو يخالف ما نقلتموه عن علي عليه السلام من إنكاره والجواب عن الأول
مع عدم ترجيح جانب النقص للمزية اختصاصه بالبعض فإن المرجح الإجماع على نقصه مع الدليل ووقوع الخلاف على نقص من
عداه فيكون المجمع عليه أولى ولأن النقص على خلاف الأصل نفي الجميع بترك العمل به في المجمع عليه فيبقى الباقي على الأصل
عملا بالاستصحاب فظهر الترجيح وعن الثاني بمنع الحكم في الأصل وبوجود الفارق فيما ذكروه من الفرض الذي [illegible] عليه في
الوصية [illegible] للموصي بإرادة العول فيجب اتباعه لقوله تعالى فمن بدله بعد ما سمعه فإنما إثمه على الذين يبدلونه بخلاف
أمر الله تعالى فإنه لا يعول لو قدم ما أمر به في الفرائض لم يرد النقص وإنما الكلام مع عدم الأمر فكيف يقاس غير المأمور على المأمور
به وعن الثالث بالفرق بين الدين والميراث فإن [illegible] ألف وثلاثة آلاف وعشرة في مال واحد ولا بعد في العقل
بخلاف اجتماع ثلثين ونصف في مال واحد فإن اجتماعهما مستحيل على غيره ووجه الإمكان في الأول كان متعلقا في الذمة
وهو يقبل الجميع فإذا [illegible] تعلقها بعين المال كان تعلق استحقاق لا تعلق انحصار فلا يكون محالا ولا يعد أحد
من الديان مستحقا شيئا بجميع حصته بل البعض بخلاف الوارث ولو فرض [illegible] المديون على الدين بعد تقسيط ماله

على الديان بجميع ما يجب عليه الخروج من عهدته ومع موته يبقى الباقي في ذمته ونمنع انتسابه اليه من الحق ولو سلمت نمنع خلاف
لا ان نمنع الرواية بالجملة لطعن في سندها اولا وبعارضتها بما رواه عبيدة هذا الراوي قال ابو طالب الانباري حدثنا الحسين
بن محمد بن ايوب الجرجاني قال حدثنا عثمن بن شيبة قال حدثنا يحيى بن ابي بكير عن شعبة عن سماك عن عبيدة السلماني وهو الحديث
المذكور قال سماك فقلت لعبيدة فكيف ذلك قال ان عمر بن الخطاب وقعت في امارته هذه الفريضة فلم يدر ما يصنع وقال للبنتين
الثلثان وللابوين السدسان وللزوجة الثمن وقال هذا الثمن باقيا بعد الابوين والبنتين فقال له اصحاب محمد صلى الله عليه وآله اعط
هؤلاء فريضتهم للابوين السدسان وللزوجة الثمن وللبنتين ما يبقى فقال فاين فريضتهما الثلثان فقال له علي عليه السلام لهما ما يبقى فابى ذلك عمر و
ابن مسعود فقال علي عليه السلام على ما راى عمر قال عبيدة واخبرني جماعة من اصحاب علي عليه السلام بعد ذلك في مثلها انه اعطى الزوج الربع
مع البنتين وللابوين السدسين والباقي رد على البنتين قال وذلك هو الحق وان اباه قومنا اذا كان عبيدة راوي الحديثين عن علي عليه
السلام هكذا فاي حجة فيه مع قوله على ما راى عمر وان كان بحسب الظاهر اقراره له على ما راه لكن ظاهره عدم الرضا به وانه انما اليه
لما لا يخفى من وقف على سيرته في زمن خلافته وكلامه يظهر عليه ان انقياده الى الحكم من كان قبله على وجه الاستصلاح
لا على وجه الرضا وقيل ان الحديث لا يدل على الحكم بالعول بل على التعجب ومعناه صار ثمنها الذي فرضه الله تعالى تسعا عند القائل
بالعول ولهذا اجاب عن بعض الفروض وسكت عن الباقي او خرج مخرج الاستفهام الانكاري بحذف اداة الاستفهام ومثله في الشواهد القرآنية
والشعرية كثير واعلم ان تعرضنا لاصحاب قد ذكروا على هذا المذهب الزامات كثيرة وتشنيعات اعرضنا عن تفصيلها مخافة
التطويل وقد ذكر الشيخ رحمه الله في التهذيب منها في المسائل من جملة التي نحن [illegible] ابو محمد بن حزم من متاخري الجمهور
في هذه المسئلة وكان الاحتجاج بكلامه اوكد واولى رايت ان اذكر كلامه في هذا الكتاب [illegible] الانساب قال في كتاب [illegible] لا
عول في شيء من مواريث الفرائض وهو ان يجتمع في الميراث ذو فرائض سمى الله لهم في الميراث مثل الزوج او زوجة واخت شقيقة و
اخت لام واختين شقيقتين او لاب واختين لام او زوج وابوين وابنتين فان هذه فرائض ظاهرها انه يجب النصف والثلث و
نصف ونصف وثلثان ونصف ونصف وسدس ونحو هذا اذا اختلفت الفرائض فقال بعضهم يعطى كل واحد من فريضته بحصته من جميع
المال عليهم ويتوا ذلك على انهم يجمعوا سهامهم كاملة ثم نقسم المال بينهم على ما اجتمع مثل زوج وام واختين شقيقتين واختين لام
فرضهن ثلثان وثلث ونصف وسدس ولا يجتمع هذا في تقسيم العالم الا ان جعل للزوج النصف وهو ثلثة من ستة وللام السدس وهو سهم
من ستة فهذه اربعة سهام وللشقيقتين الثلثان وهو اربعة من ستة فهذه ثمانية وللاختين للام الثلث وهو اثنان من ستة
فهذه عشرة فيقسم المال بينهم على عشرة اسهم فللزوج الذي له النصف ثلثة من عشرة وهو اقل من الثلث وللام التي لها السدس واحد
من عشرة وهو العشر وللشقيقتين اللتين لهما الثلثان اربعة من عشرة وذلك خمسان وللاختين للام اللتين لهما الثلث اثنان من عشرة
فهو الخمس هكذا قسم في هذه المسائل وصورها اول من قال به زيد بن ثابت ووافقه عليه عمر بن الخطاب وصح عنه هذا وروي عن علي
وابن مسعود غير مسند وذكر عن العباس ولم يصح وصح عن شريح ونفر من التابعين يسير وبه يقول ابو حنيفة ومالك والشافعي واحمد
واصحابهم ولا يجوز ان [illegible] دعوى الاجماع [illegible] ولكن عليهم [illegible] قال
[illegible] وان خلافه [illegible] خصومه [illegible] فهذه دعوى كاذبة [illegible] من مثلهم
[illegible] ان ينسب الى احد [illegible] الا مستحل الكذب [illegible] عليه ساقط العدالة [illegible]
[illegible] روى عن [illegible] ولا [illegible] الكذب [illegible]
[illegible] من طريق سعيد بن منصور حدثنا عبد الرحمن بن ابي الزناد عن ابيه عن خارجة بن زيد بن ثابت عن ابيه انه اول من اعال
الفرائض واكثر ما بلغ في العول مثل ثلثي راس الفريضة وهذا يكفي في ابطال هذا القول [illegible] من رسول الله
صلى الله عليه وآله وسلم وانما هو [illegible] من راي من السلف رضي الله عنهم [illegible] عبد الله بن عباس [illegible]
من طريق وكيع حدثنا ابن جريج عن عطا عن ابن عباس [illegible] الفرائض لا تعول ومن طريق سعيد حدثنا سفيان بن عيينة حدثنا [illegible]

عن الزهري عن عبيد الله بن عبد الله بن عتبة بن مسعود عن ابن عباس قال أترون الذي أحصى رمل عالج عدداً جعل في مال نصفاً ونصفاً
وثلثاً إنما هو نصفان وثلاثة أثلاث وأربعة أرباع ومن طريق إسمعيل بن إسحق القاضي حدثنا علي بن عبد الله وهو ابن المديني حدثنا
يعقوب بن إبرهيم بن سعد بن إبرهيم بن عبد الرحمن بن عوف حدثنا أبي عن محمد بن إسحق حدثني ابن شهاب الزهري عن عبيد الله
بن عتبة بن مسعود قال دخلت أنا وزفر بن أوس على ابن عباس فتحدثنا عنده حتى عرض ذكر فرائض المواريث فقال ابن عباس سبحان
الله العظيم أترون الذي أحصى رمل عالج عدداً جعل في مال نصفاً ونصفاً وثلثاً والنصفان قد ذهبا بالمال أين موضع الثلث
فقال له زفر يا أبا العباس من أول من أعال الفرائض فقال عمر بن الخطاب لما التفت عنده الفرائض ودافع بعضها بعضاً وكان امرأً ورعاً
قال والله ما أدري أيكم قدم الله عز وجل ولا أيكم أخر فما أجد شيئاً هو أوسع من أن أقسم بينكم هذا المال بالحصص فأدخل على ذي حق
ما دخل عليه من العول قال ابن عباس وايم الله لو قدم من قدم الله عز وجل ما عالت فريضة فقال له زفر وأيها يا ابن عباس قدم الله
عز وجل قال كل فريضة لم يهبطها الله عز وجل عن فريضة إلا إلى فريضة فهذا ما قدم وأما ما أخر فكل فريضة إذا زالت عن فرضها لم يكن
لها إلا ما بقي فتلك التي أخر فأما التي قدم فالزوج له النصف فإن دخل عليه ما يزيله رجع إلى الربع لا يزيله عنه شيء والزوجة
لها الربع فإن زالت عنه صارت إلى الثمن لا يزيلها عنه شيء والأم لها الثلث فإن زالت عنه بشيء من الفرائض ودخل عليها
صارت إلى السدس لا يزيلها عنه شيء فهذه الفرائض التي قدم الله عز وجل والتي أخر فريضة الأخوات والبنات النصف والثلثان
فإذا أزالتهن الفرائض عن ذلك لم يكن لهن إلا ما يبقى فإذا اجتمع ما قدم الله عز وجل وما أخر بدئ بمن قدم
فأعطي حقه كاملاً فإن بقي شيء كان لمن أخر وإن لم يبق شيء فلا شيء له فقال له زفر فما منعك يا ابن عباس أن تشير عليه بهذا الرأي
قال ابن عباس هيبته قال ابن شهاب والله لولا أنه تقدمه إمام عدل كان أمره على الورع فأمضى أمراً فمضى ما اختلف على ابن عباس
من أهل العلم اثنان فيما قال وبقول ابن عباس وأبو سليمان وجميع أصحابهم وغيرهم فنظرنا فيما احتج به من ذهب إلى العول
فوجدناهم يذكرون عن عمر [illegible] لم يعرف من قدم الله تعالى ولا من أخر وأراد الآخرون منهم أن قالوا ليس بعضهم أولى بالحطيطة من بعض
قالوا والحجب يعم بالحطيطة وادعوا على من أبطل العول التناقض في مسألة واحدة فقط ما لهم حجة أصلاً غير ما ذكرنا فأما حجة
[illegible] قول عمر [illegible] ما أدري أيكم قدم الله عز وجل ولا أيكم أخر [illegible]
على [illegible] وليس من الله تعالى أن يكلفنا [illegible] وقد كان خفي على عمر فلم يخف على ابن عباس وليس من غاب عنه الحكم [illegible]
حجة على من علمه [illegible] لكثرة الصدقات [illegible] رسول الله صلى الله عليه وآله وأما الكلالة وأشياء كثيرة [illegible]
ذلك فيعلم من علم [illegible] وأما تشبيههم ذلك بالغرماء والموصى لهم فباطل وتشبيه فاسد لأن المال لو اتسع [illegible]
الغرماء والموصى لهم [illegible] على الغرماء والموصى لهم [illegible] وليس كذلك [illegible]
كل [illegible] الله تعالى [illegible] والجنة والنار [illegible] أكثر من نصفين وثلاثة أثلاث وأربعة أرباع أو ستة أسداس
أو ثمانية أثمان [illegible] أن يكلفنا الله عز وجل [illegible] في الوسع [illegible] أن يكلفنا [illegible] من ذلك [illegible]
[illegible] بالحطيطة [illegible] فكلام [illegible] زيد فيه [illegible] نقص منه [illegible]
[illegible] جعل الله تعالى [illegible]
[illegible] المسألة التي ذكروا [illegible] إن شاء الله تعالى [illegible]
[illegible] وجدنا ابن عباس [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible] فريضة [illegible]
[illegible]

[illegible]

حطيطه [illegible]

جعل العول عمر بن الخطاب

بحجة صحيحة قول ابن عباس احدها الذي ذكر من تقدم من لم يحطه الله تعالى قط من فرض مسمى على من حطه عن الفرض المسمى الى

ان يكون له الا ما بقي والثانية انه بضرورة العقل عرفنا ان تقديم من اوجب الله تعالى ميراثه على كل حال ومن لا يمنعه من الميراث

مانع اصلا اذا كان هو والميت حرين على دين واحد على من قد يرث وقد لا يرث اذ من لم يمنعه الله تعالى قط من الميراث لا يجل منعه

ما لم يجعل الله تعالى له ووصل كل من قد يرث مرة ولا يرث اخرى وقد تحا الى لا يرث اصلا ونجد من يرث ولا بد ونجد الزوجين والابوين يرثون

ابدا على كل حال ونجد الاخوات قد يرثن وقد لا يرثن ونجد البنات لا يرثن الا بعد من يرث بعضهن والثالثة ان نظرنا فيما ذكر من حجة

المال الجميع فرائضهم فوجدنا ان الله عز وجل لم يوجب ان الفريضة حظهم بما سمى لهم فيها في القرآن وان وجدنا المال لا يسع فرائضهم

فيهم واحد او اثنان او اكثر ووجدنا من ذكرنا ان القرآن جميع اهل الاسلام لقوله تعالى معلوم [illegible] مقطوعا بمعلوم المقدر على التحليل

الفريضة فاذكر الله تعالى الاثنا اصحاب ان الله تعالى لم يرد قط فيما نص عليه في القرآن فاعطه الا ما نص عليه ولذلك لم يشرع حطه

او حطه شيئا الا ان يقدم من لا يرث او النصوص في القرآن وثلث طايفة لها ما سمى الله تعالى له في القرآن وثلث طايفة تقبل الا

بعض المسمى في القرآن وجب ولا بد يقينا ان يمضي بعض المنصوص في القرآن وانما لا يلتفت الى قول من قال بخلاف النص اذ الوارثات نخرج

دعوا بنص آخر وهذا غاية البيان ولا سبيل الى شذوذ شيء من هذه القضية الا ان الابوين والزوجين في مسائل العول كلها يحجبون

المبطلون للعول انما لا يحجب لهم ما سمى لهم الله تعالى وقال القائلون بالعول ليس لهم الا بعضه فوجب الحكم بنص القرآن الا بقول من خالفه

واما البنات والاخوات فقد اجمع القائلون بالعول والمبطلون له من اهل الاسلام على انهن حاطين بين ثلث ولا يمكن ان يجعل لهن الثلث في

في كل الا البنات ومنفق على انه يصيب في جميع مسائل العول الحجر مما جاء في نص القرآن لكن انما بعض ذلك واما الاثنى فكان لهم

حق الا الثلث وكان ما احتلف فيه لا يقوم به حجة اذ الوارثات به نص نصيبه لا حق ليس بالنص فلا يعطى الا ما صح الاجماع

به فان لم يجمع لهن على شيء فقد صح بالاجماع وبالضرورة عن النص فلا يجوز ان يعطين شيئا بغير نص ولا اجماع وهذا بيان لا

اشكال فيه وبالله تعالى التوفيق واما المسألة التي ادعوا علينا فيها ما انا لا نحض على بعض بادون بعض وهي زوج وام واخت

لام فقالوا في هذه المسألة كل هؤلاء ادلوا بنص مسمى لا يرث منهم احد بغير الفرض المسمى في شيء من الفرائض وليس هاهنا من يحجب مرة ويرث

مسمى فيعد مرة ومرة مما بقي فيسقطون ولا يرثون وقالوا والاخوات من الشقايق او للاب تحط او للام فقط من قد يرث وقد

لا يرث شيئا فقيل لهم اسقطوا بعضهم واثبات بعض قال ابو محمد اما مسألة الزوج والام والاختين للام والاخت الشقيقة فهما اصلا لان

الاختين للاب قد يرثان بغرض مسمى مرة وقد لا يرثان الا ما بقي ان بقي شيء فلا يعطيان ما اوليت به نص ولا اتفاق وليس لهم

هنا الا السدس لان الاخت للاب لا نوجب للزوج النصف بالنص وللام السدس بالنص فذلك الثلثان وللاختين للام الثلث

بالنص ايضا فهؤلاء كلهم مجمع على توريثهم في هذه الفريضة بلا خلاف من احد وتختلف في حطهم ثم وجبت توريثهم بالنص والاجماع ابطل

حكمهم حطهم بالدعوى المخالفة للنص وصح بالاجماع المتيقن ان الله تعالى لم يعط الاختين للاب في هذه الفريضة الثلثين والاخت

لها الغير ولم يجمع لهما بان شيء يعطيانه فاذا لا ميراث لهما بالنص وبالاجماع لا يجوز توريثهما اصلا واما مسألة الزوج والام والام

للام فنا لا يلزمنا ابا سليمان ومن وافقه من حط الام الى السدس بالاثنين من الاخوة وانما نحن من اخذ بقول ابن عباس في

ذلك لا يحط الام الى السدس من الا بالثلثة فصاعدا من الاخوة فقولنا فيها وبالله تعالى التوفيق ان الزوج والام قد يرثكل واحد

و[illegible] واما الاختان للام فقد يرثان وقد لا يرثان فلا يجوز منع من يجب على يقين من ان الله تعالى اوجب له الميراث في كل

قيل الا يجوز توريث من قد يرث وقد لا يرث الا بعد توريث من نحن على يقين من وجوب توريثه وبعد استيفائه ما نص له

تعالى فان فضل بعد شيء لهؤلاء الذي قد لا يرث وان لم يفضل منه شيء لم يكن لهم شيء اذ ليس في وسع المكلف الا هذا ونطالبه

لمن ادعى الدعوى بلا برهان فالزوج النصف بالقرآن والام الثلث بالقرآن فلم يبق الا السدس فليس للاخوة غيره اذ لم يجعل لهم

سواه وبالله تعالى التوفيق قال المصنف رحمه الله السادس ذهبت الامامية الى جواز الوصية للوارث ومنع الفقهاء منه

الاربعة وقد خالفوا كتاب الله تعالى حيث قال كتب عليكم اذا حضر احدكم الموت ان ترك خيرا الوصية للوالدين والاقربين

ومن وجدنا ممن ذكرنا انه تخلف المسلمون فيه

[illegible]

وهو نص في الباب لانه نوع من البر والاقارب وفيه حض على الاباعد كما قال علي عليه السلام ابدا بمن تعول وفيه صلة الرحم
بما في قلوبهم … بعد موته كما انه المقدم على الاخرين بعد توليته ولان الوارث قد يستحق التفضيل اما بسبب شدة فاقته
وفقره او بسبب كثرة عياله دون غيره او بسبب فضله وعلمه وقلة سعيه في الامور الدنيوية فناسب فعل التفضيل ولا يمكن الا
بالوصية ولانه كما يجوز التفضيل حال الحيوة كذا يجوز بعد الممات انتهى **قال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه تصح
الوصية للوارث باجازة الورثة بعد موت الموصي ولا عبرة بردهم واجازتهم ان نقص عن الثلث او زاد في حال الحيوة وان اجازوا
الوصية او ردوا الرد بعد موته فلهم ذلك ولو اجازوا بعد الموت لزمت والدليل على عدم جواز الوصية للوارث مطلقا ما
روي في الصحاح عن ابي امامة قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وآله يقول في خطبته عام حجة الوداع ان الله قد اعطى
كل ذي حق حقه فلا وصية لوارث الحديث وهذا نص رسول الله صلى الله عليه وآله وفي هذا الحديث دليل عدم الصحة مطلقا وان الله
تعالى اعطى كل ذي حق حقه ولما اعطى الورثة نصيبهم من الميراث فالوصية لغير هؤلاء لانهم اخذوا حقوقهم والثلث
وما استدل عليه من آية الوصية فتلك منسوخة باية المواريث بالاجماع فلا يستدل به لان الاجماع على عدم وجوب الوصية
مطلقا فيبطل جواز الوصية كما ذكر واما القياس فيقتضي انه لا يدفع الزكوة الى العيال والحال انه لا يجوز دفع الزكوة الى …
القبيل وكذا باقي الوجوه العقلية انتهى **اقول** ما روي في الصحاح سقيم لا يعتمد عليه كما عرفت انه مرارا وعلى تقدير تسليمه يكون حمله
على نفي وجوب الوصية الذي كان قبل نزول الفرايض او على نفي وصية مطلقة تعين نفاذها وان زادت عن الثلث كما يقتضيه اطلاق
الآية فتخصيص الوارث بحسب … لا ينفي الوصية له لان الاولى الاستفيد من الآية جواز الوصية له بجميع ما يملكه الموصي واما ما ذكره من
نسخ الآية باية المواريث فمردود بان النسخ انما يصح عند عدم امكان الجمع بينهما وهيهنا يمكن حمل الارث وايضا الميراث عطية من الله
والوصية عطية ممن حضره الموت فالوارث يجمع له بين الوصية والميراث بحكم الآيتين فلا منافاة وظهر بطلان دعوى نسخ الآية
بالاجماع وقد نقل الفاضل النقال الذي اعتمد عليه ذلك في حاشية الكشاف … وما لا يخفى فساده ايضا ولو سلم النسخ فهو رفع
الوجوب لا الجواز وذلك لان ماهية الوجوب مركبة من جواز الفعل ومنع تركه ورفع المركب لا يستلزم رفع جميع اجزائه كما لا يخفى
ولو تغمضنا عن ذلك وقررنا حصول المنافاة بين الآيتين فهذه الآية توجب الوصية للوالدين والاقربين ثم آية الميراث نسخ الحق
الوارث وبقي القريب الذي لا يكون وارثا داخلا في الآية وذلك كالذين من الوالدين من لا يرث بسبب اختلاف الدين والرق والقتل
ومن الاقارب من يسقط في حال ولا يسقط في حال ومنهم من يسقط في كل حال اذا كانوا ذوي رحم فآية الميراث مخصصة بهذه الآية
لا ناسخة لها وهذا ظاهر ودعوى الاجماع هيهنا كدعواهم الاجماع على خلافة ابي بكر وانما ارتكب المتاخرون من اهل السنة …
على … فتوى ائمتهم فجعلوا القرآن والسنة تابعا لمذهبهم كما هو دابهم حتى حكي عن بعضهم انه قيل له ان …
… المسئلة الخلافية … الشافعي … اذا كان هذا هو المذهب … **قال** المصنف رفع الله درجته
السابع ذهبت الامامية الى انه اذا اوصى لاقاربه يدفع الى من يعرف بالنسب انه قريبه وقال ابو حنيفة يعطي ذا رحم المحرم منه
ولا يدخل من ليس بمحرم كبني العم وقال مالك هذه وصية للوارث من الاقارب لا غيرهم وقد خالفا العرف في ذلك من غير دليل انتهى
قال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه لو اوصى لاقارب نفسه او زيد دخل ورثته ومن دخل فيه الذكر والانثى والفقير والغني
والقريب والبعيد والمحرم وغيره وقرابة الاب والام … ووصية ابي حنيفة الاقارب غير محرم لانه يفهم في العرف الاقرب الاقرب وما
نقل عن مالك فهو … في الفصل السابق ان الفقهاء الاربعة ذهبوا الى عدم جواز الوصية للوارث انتهى **اقول** ما ذكره من
تخصيص ابي حنيفة … لان تسمية المحرم في العرف قريبا امر لا يقتضي اهمال عموم لفظ الاقرباء والتخصيص بمن هو القريب الاقرب
ومن العجب … ذلك … ان الوالد والولد لا يعرفان بالقريب في العرف بل القريب من ينتمي اليه بواسطة وهذا كما في
… انه لو اوصى لاقاربه … لا يدخل الابوان والاولاد … بكون الشخص من الاقرباء ولا يكون …
… ما ذكره … ان ما نقله في الفصل السابق … عدم تجويز

الفقها

الفقهاء الأربعة الوصية للوارث وما نسبه إلى مالك في هذه المسألة افتراء عليه بل حكم بأن تلك وصية للوارث ولا بد
في تجويزه لتلك الوصية فلا تناقض على أن التناقض في أقوال مالك واضطرابه من المتفقهة ليس ببعيد قال المصنف
رفع الله درجته الثامن ذهبت الإمامية إلى أنه لا يصح الوصية للميت وقال مالك تصح ويكون لورثته وهو خلاف العقل
الدال على امتناع صحة ملكية الميت وأن تمليك واحد بعينه لا يكون تمليكا لغيره انتهى قال الناصب خفضه الله أقول
مذهب الشافعي أنه لا يصح الوصية للميت علم موته أو لم يعلم لأنه لا يتصور الملك للميت ووجه ما ذهب إليه مالك أنه في
الحقيقة يرجع إلى الوصية لوارثه انتهى أقول هذا الترجيح المخلوص لا يكون مستفادا من قصد الموصي من نقل الملك
عن الميت إليهم والثاني باطل بما ذكره المصنف والأول باطل بأن هذا القصد والنية لا يلزمهم من تمليك واحد بعينه في الأرجاع
إليه بغير قرينة غير جائز قال المصنف رفع الله درجته التاسع ذهبت الإمامية إلى أن ما ترك النبي صلى الله عليه وآله وسلم
ينتقل إلى ورثته وقد خالف فيه الفقهاء الأربعة وقالوا إنه ينتقل صدقة إلى غير ورثته وقد خالفوا كتاب الله تعالى في قوله تعالى يوصيكم
الله في أولادكم وهو عام وقوله تعالى للرجال نصيب مما ترك الوالدان والأقربون عام أيضا وما رواه أبو بكر من قوله
نحن معاشر الأنبياء لا نورث ما تركناه صدقة غير صحيح لقوله تعالى وورث سليمان داود وقوله تعالى حكاية عن زكريا عليه السلام
يرثني ويرث من آل يعقوب وقوله تعالى إني خفت الموالي من ورائي وقول فاطمة عليها السلام يا ابن أبي قحافة أترث
أباك ولا أرث أبي وتنازع علي والعباس في بغلة رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وسيفه وحكم أبو بكر بذلك
لعلي أيضا من جهة الميراث ولو كانت روايتهم صحيحة لما حكم بذلك بل كانت لجميع المسلمين المستحقين للصدقة ولما أخذ
أمير المؤمنين عليه السلام بالمرافعة إليه في ذلك مع العباس لعلمه بمنعه من حكمه بهذه الرواية انتهى قال الناصب خفضه الله
أقول قد تقرر في علم الأصول أن السنة المشهورة تثبت الزيادة على النص وحديث نحن معاشر الأنبياء لا نورث سنة مشهورة
رواها الخليفة في وقت قضائه ووافقه الصحابة في الرواية فصار مجمعا عليه فهي تثبت الزيادة على الكتاب في آيات
المواريث فلا مخالفة للنص وأما ما ذكر من رواية سليمان ويحيى فقد ذكرنا فيما سبق أن المراد ميراث النبوة والعلم
والحكمة والجودة والملك وأما ما ذكر من تنازع علي والعباس في بغلة رسول الله صلى الله عليه وآله فإن صح فقد أعطى
أبو بكر عليا لا من جهة الميراث لأنه لم يكن وارثا لتكاد يحجب العم ابن العم بل كان من جهة أنه كان مستحقا لمال المصالح
فأعطاه من هذه الجهة وقد كرر هذا الرجل هذه الكلمات الدالة على بغضه وشحنائه للصحابة نعوذ بالله من ذلك
انتهى أقول ما ذكره أولا من أن السنة المشهورة تثبت الزيادة على النص وحديث نحن معاشر الأنبياء سنة مشهورة
إلخ مردود بأن الكلام في حال أبي بكر بالسنة المذكورة في صدر خلافته وقبل أن يطلع غيره عليها وكيف يتأتى دعوى شهرة
في ذلك هناك مع أنه كان متهما في رواية الحديث وحده بعداوته لأهل البيت عليهم السلام وطمعه في كون فدك في حوزته كما
علمنا سابقا عن جلال الدين السيوطي الشافعي في تاريخ الخلفاء من أنه قال إن فدك كان بعد ذلك في حوزة أبي بكر ثم عمر
ثم أقطعها مروان الحكم وقد رد ... كما لا يخفى أنه لا ينبغي للحاكم أن يحكم بعلمه في موضع التهمة وإن سيجيء بل جعل أبو بكر
ثم ترك في حوزة لا نفسه بما دون سائر المسلمين كما ذكره السيوطي كان في التهمة ويدل على أنهم لو أرادوا عطاء أهل البيت لما
... أحد من المسلمين ... لم يخرج في الدنيا والدين لكن غلبتهم العصبية وملكتهم الحمية الجاهلية وسيعلم
الذين ظلموا أي منقلب ينقلبون وأيضا لا يجوز أن يكون مثل هذا الخبر موجودا ولم يسمعه غير أبي بكر حتى نساء النبي صلى
الله عليه وآله وسلم وفاطمة وعلي عليهما السلام مع أنهم كانوا أهل بيت ... لملازمة النبي صلى الله عليه وآله وسلم وبالجملة
لم يبين رسول الله صلى الله عليه وآله هذا الحكم لغير ورثته ويخفيه عمن يرثه مع أن الحكم كان متعلقا بهم
وبيانا لازما لحاجتهم إليه ولا دلالة في أنه أبا بكر لأنه أحق ... يؤيد ما ذكرنا من أن التهمة لأبي بكر كانت حاصلة
فيما ذكر في جامع الأصول من أنه أخرج البخاري ومسلم والترمذي وأبو داود والنسائي حديث مالك بن أوس بن الحدثان

صلة

وان سوى ذلك عمر فتشاجرا حين تعالى النهار والحديث في الحجرة ثم يسم رسول الله صلى الله عليه وآله وعن قول عمر للعباس وعلي فجئت
تطلب ميراثك من ابن اخيك وجاء هذا يطلب ميراث امرأته من ابيها فقلت له من طريق مسلم قال ابو بكر قال رسول الله صلى الله عليه وآله
لا نورث ما تركنا صدقة فرأيتماه كاذبا آثما غادرا خائنا والله يعلم وهذا صريح في انهما كانا لا يعتقدان صدق ابي بكر واستشهاد الخبر وعدم انهما قد رأيا
بعموم الكتاب الشامل لجواز مذهب ابي حنيفة دون غيره كما صرح به الفاضل التفتازاني في تحقيق نسخ آية الوصية من حاشية
الكشاف فكيف يدفع ايراد المصنف بان قطع الجمهور بالبناء على هذه المقدمة الفاسدة التي تفرد بها ابو حنيفة واما ما
ذكره من توريث المراد بميراث سليمان وغيره ميراث النبوة والعلم فقد بينا ابطاله في مبحث الامامة عند ذكره واما ما ذكره من
ان تنازع علي والعباس في بغلة رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وغيرها من تركته ان صح فقد اعطى ابو بكر عليا الا من جهة الارث
الى الشفعة ان من روى ذلك روى انه اظهر النزاع فذلك من حيث الميراث وان ابا بكر حكم بها لعلي عليه السلام مستندا
الى ان عليا عليه السلام عصبة النبي كما ذكره المصنف لتفضيله عليه السلام متقربا الى النبي صلى الله عليه وآله بسببين لانه ابن عمه
من جهة الاب والام وعباس رضي الله عنه متقرب من جهة الاب فقط لان امه غير ام عبد الله رضي الله عنه والمتقرب الى الميت
بسببين مقدم بل اولى من المتقرب بسبب واحد وايضا العم لا يرث مع ولد الصلب كفاطمة عليها السلام فيما لو فرض وقد
قال بذلك من الصحابة علي والحسن والحسين عليهم السلام واتباعهم ومن التابعين سفيان الثوري وابراهيم المدني والفضل بن
عياض ونوح بن دراج الذي كان قاضي المصرين الكوفة والبصرة في زمان هرون وقد ذكر بعض الحنفية انه كان تلميذ ابي
حنيفة وايضا لو كان المنظور في ذلك الاعطاء استحقاق علي عليه السلام لمال المصلحة لما احتاج ابو بكر عباسا من جميع ما نازع
فيه ولا اعطاه واحدا من جملة الاشياء المتنازع فيها ولما حكم لعلي عليه السلام بالكل والقول بعدم استحقاق عباس يخرج من
ذلك الارث بجهالة تقديره ولو انه القول به من ابي حنيفة والشافعي وغيرهما المعاصرين لبني العباس واما ما ذكره من
التكرار في كلام المصنف فيرد بذلك ولو سلم فهو من قبيل هو المسك ما كررته يتضوع والمقصود منه تقرير الحق في الخواطر
قال المصنف رفع الله درجته المبحث ذهبت الامامية الى ان الاسير اذا اخذ بعد تقضي الحرب تخير الامام فيه بين المن
والفداء والاسترقاق وقال ابو حنيفة بين القتل والاسترقاق لا غير وقد خالف في ذلك قول الله تعالى فاما منا بعد واما
فداء وقوله عليه السلام في اسارى بدر لو كان مطعم بن عدي حيا وكلمني في هؤلاء النتنى لاطلقتهم له وبعث النبي صلى الله عليه
وآله سرية قبل نجد فاسروا رجلا يقال له ثمامة بن اثال الحنفي سيد بني حنيفة فجاؤا به وشدوه على سارية من سواري
المسجد فمر به النبي عليه السلام فقال ما عندك يا ثمامة فقال خير ان تقتل تقتل ذا دم وان تمنن تمنن على شاكر وان
اردت المال فسل تعط ما شئت فتركه ولم يقل شيئا فمر به اليوم الثاني فقال مثل ذلك فمر به اليوم الثالث فقال مثل ذلك
ولم يقل النبي صلى الله عليه وآله شيئا ثم قال اطلقوا ثمامة فاطلقوه فمر واغتسل وجاء فاسلم وكتب له النبي صلى الله عليه وآله
وهذا نص في جواز المن ووقع ابو عزة الجمحي في الاسر يوم بدر فقال يا محمد اني ذو عيلة فامنن علي فمن عليه ان لا يعود الى القتال
ثم رجع الى مكة وقال اني سخرت بمحمد صلى الله عليه وآله وعاد الى القتال يوم احد فدعا عليه رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ان لا يفلت
فوقع في الاسر فقال اني ذو عيلة فامنن علي فقال عليه السلام امن عليك حتى ترجع الى مكة وتقول في نادي قريش سخرت بمحمد مرتين
لا يلسع المؤمن من جحر مرتين فقتله بيده وفادى يوم بدر جماعة من قريش على مال انتهى قال
الناصب خفضه الله اقول اتفق مذهب الشافعي ان الامام يتخير في الكاملين من الاسارى بين القتل والمن والفداء والاسترقاق
بالمصلحة فان لم يظهر حبسهم الى الظهور لفعل النبي صلى الله عليه وآله وسلم ولقوله تعالى فشدوا الوثاق فاما منا بعد
واما فداء والعمل بهما مذهب ابي حنيفة انه صح انه منسوخ من زمان النبي صلى الله عليه وآله انتهى اقول لا دليل
من حديث او اجماع يكون ناسخا لكن من قبل ابي حنيفة ان الآية كما ذكره صاحب الكشاف نزلت
في وقعة بدر فيكون شرعية المن والفداء مقصورة عليها ويكون تقدير قوله تعالى في تتمة الآية حتى تضع الحرب اوزارها

[illegible]

سريه پاره از لشكر عرب

لسع گزيدن عقرب

حتى نبيح حرب بدر اوزارها وفيه ان العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب كما تقرر في الاصول قال المصنف رفع الله درجته
الحادي عشر ذهبت الامامية الى ان سهم ذي القربى من الخمس لا يسقط بموت النبي صلى الله عليه وآله وسلم وقال ابو حنيفة
يسقط وقد خالف مقتضى قوله تعالى ولذي القربى اضاف بلام التمليك وعطف بواو التشريك انتهى قال الناصب خفضه الله
اقول مذهب الشافعي عدم سقوط سهم ذوي القربى بموت النبي صلى الله عليه وآله ولو صح ما روي عن ابي حنيفة فلعله يجعل النبي
صلى الله عليه وآله مخصوصا لهم لحال حيوته انتهى اقول الجواب عن هذا ايضا ما اجبنا به على سابقه فتذكر هذا وقد اشتمل
على ذلك في كتاب الهداية بانهم كانوا يستحقونه في زمن النبي صلى الله عليه وآله للنصرة لا للقرابة لما روي عن جبير بن مطعم
انه قال لما كان يوم خيبر وضع رسول الله صلى الله عليه وآله سهم ذوي القربى في بني هاشم وبني المطلب وترك بني نوفل وبني
عبد شمس فانطلقت انا وعثمان بن عفان حتى اتينا رسول الله صلى الله عليه وآله فقلنا يا رسول الله هؤلاء بنو هاشم لا ننكر
فضلهم للموضع الذي وضعك الله به فيهم فما بال اخواننا بني المطلب اعطيتهم وتركتنا وقرابتنا واحدة فقال عليه السلام انا و
بنو المطلب لا نفترق في الجاهلية ولا الاسلام وانما نحن وهم شيء واحد وشبك بين اصابعه واشار الى النصرة واذا كان
كذلك دل على ان المراد بالنص اعني قوله تعالى ولذي القربى قرب النصرة لا قرب القرابة والمراد بالنصرة نصرة الاجتماع في الشعب
لا نصرة القتال ليشير اليه قوله عليه السلام انا لم نفترق في جاهلية ولا اسلام واذ ثبت ان النبي صلى الله عليه وآله اعطاهم للنصرة
لا للقرابة وقد انتفت النصرة فقد انتفى الحظ لان الحكم ينتهي بانتهاء علته انتهى واقول فيه نظر من وجوه اما اولا
فلان الظاهر كما هو مذهب الامامية ان المراد بذي القربى في الاية هو الامام الهاشمي خاصة لوحدة لفظه فلا يصار الى الحمل
على الواحد حقيقة والاصل عدم المجاز والرواية ثم ما وقع في حديث جبير من قوله سهم ذوي القربى بلفظ الجمع يراد به غير ما في الاية
من القرآن بان اريد به بعض العطية دون السهم المصطلح في الخمس وقد نطق كتب السير والتاريخ بانه في يوم حنين قد اعطى
النبي صلى الله عليه وآله بعض الكفار اكثر من المسلمين لمصلحة فيجوز ان يكون قد اعطى بعض اقارب المسلمين من ذلك المال اكثر من
بعض على وجه العطية ايضا للنصرة ولا للقرابة لكن لا يقدح في مقصود الخصم كما لا يخفى واما ثانيا فلانه لو سلم ان المراد بالسهم
المذكور سهم الخمس فلا نسلم صحة الحديث لانه ليس من المتفق عليه فلا يصلح للاحتجاج مع ان الراوي له متهم بالحسد
والعداوة لذوي القربى حيث منع من ذلك السهم مع ما كان يعتقد انه معدود في اقارب النبي صلى الله عليه وآله ايضا واما
ثالثا فلانه لا مجال للحمل على النصرة لان كثيرا من بني المطلب بل من هاشم تخلفوا عن نصرة النبي صلى الله عليه وآله في شعب من
بدو الدعوة الى الاسلام الى ان اظهر الله تعالى امره واظفر النبي صلى الله عليه وآله وبعد غلبة الاسلام كما اسلم بنو المطلب
اسلم طوائف قريش ايضا فكيف يتجه اظهار مزية بني المطلب على غيرهم بالنصرة فالصواب ان يحمل الحديث على ارادة الاولوية في
الميراث بالنسبة الى بني نوفل وبني عبد شمس لما روي في كتب النسب من ان هاشما توجه في بعض السنين الى الحجاز
وتزوج بسلمى بنت عمرو بن ثعلبة بن عمرو في يثرب في محلة بني النجار وتولد عن هاشم منها عبد المطلب وكان مطلب اخو هاشم
اياما الى ان ذهب رجل من مكة الى يثرب ورأى فيها جماعة من الصبيان يلعبون فنظر بعضهم على بعض التفوق
والاختيار فقال صبي منهم انا شيبة بن هاشم بن عبد مناف فقال ذلك الرجل بارك الله فيك ثم سأل عن شيبة حاله
ثم رجع الى يثرب فخبر المطلب عن حال شيبة فاظهر المطلب هذا الخبر الى اقاربه وتاسف على نسيانه وغفلته عن ذلك فجمع
ركابه وصار معهم ونزل بمحلة بني النجار وبعد الخصومة الكثيرة اخذ شيبة معه الى مكة وادخله الكعبة ولما سأله قريش
انه عبد لمن قال هذا عبدي فلهذا سمي بعبد المطلب ووجه اولوية بني المطلب عن سائر اخوانه في ميراث عبد
المطلب ان ذلك الاستنقاذ كان بمنزلة اشتراء عبد واعتاقه فكانه انعقد بين المطلب وبين عبد المطلب ولاء العتق
فكان اولى بميراث عبد المطلب عن غيره من الاخوان وقوله في الحديث انما نحن وهم شيء واحد ظاهر في ذلك وقوله وشبك
بين اصابعه تاكيد لذلك صريح في ارادة الاولوية في القرب وقول بعضهم في البعض اشارة الى خروج من عدا بني المطلب

عن غير من السنة يرشد الى ذلك تشبيكه صلى الله عليه وآله أصابعه عند بيان دخول العمرة للمتمتع بها في الحج على ما روي
من أنه صلى الله عليه وآله قال دخلت العمرة في الحج هكذا وشبك بين أصابعه فمن ذلك القول والفعل منه صلى الله عليه وآله يعلم
دخولها في الحج حقيقة على دعوى الراوي المذكور ولما اتفق وقوع التمتع من الطلقاء لأجل الدلالة التي ذكرناها على إرادة النص ... الا
الثلث فسقط الاستدلال مع ما فرعه عليه من تخليف الفعل قال المصنف رفع الله درجته الثالث عشر ذهبت الإمامية
الى أنه لا يجوز إعطاء اليهود زكوة الفطرة والكفارة وقال أبو حنيفة يجوز وقد خالف قوله تعالى لا تجد قوما يؤمنون بالله
واليوم الآخر يوادون من حاد الله ورسوله انتهى قال الناصب خفضه الله أقول مذهب الشافعي أن مصرف الفطرة مصرف الزكوة
الثمانية وبسبب التعميم لا يجوز ولا يجوز إعطاؤها الكافر وبهذا ذهب اليه أبو حنيفة ان صح انما كصدقة التطوع يجوز
إعطاء صدقة التطوع للكافر انتهى أقول تشبيه الواجب بالتطوع وقياسه عليه قياس فاسد عندنا الحكم على فساد ...
قال المصنف رفع الله درجته الثالث عشر ذهبت الإمامية الى أنه اذا دفع الزكوة الى ظاهر الإسلام فبان كافرا ومن ظاهره
الحرية فبان عبدا ومن ظاهره أنه ليس من آل عبد المطلب فبان أنه منهم لم يجب عليه شيء وقال أبو حنيفة عليه الضمان
وقد تقدم أنه اذا دفع الى ظاهره من الفقر فبان غنيا لم يضمن ولا فرق بين الموضعين ولأنه مستور عن العهدة انتهى قال
الناصب خفضه الله أقول مذهب الشافعي أنه لو دفع الزكوة الى الإمام وفرق ثم بان أن المدفوع اليه كان كافرا او عبدا او غنيا
سقط الفرض عن المالك والمفرق بنفسه ثم تبين ... وقت الدفع أنه زكوة استرد ان كان باقيا وبدله ان
كان تالفا ... لم يسترد بخلاف الإمام فانه يسترد والكفارة كالزكوة وما استدل على أبي حنيفة أن الدافع مستور
عن العهدة فباطل لأنه يشتغل الذمة لأنه مأمور بوضع الزكوة في محله فقبل البينونة هو خارج عن العهدة وبعده فلا انتهى أقول
ان الناصب لم يتعرض لما استدل المصنف بعدم الفرق بين الموضعين وربما يفرق ... طريق الى معرفة الفقر وبعد ...
على حقيقته ... فكان ... متعذرا ... مع ... والفحص ... وابطل ... في التذكرة
... مصرح ... نكرر ... وأما ما ذكره الناصب من أن الدافع مأمور بوضع ...
في ... فقبل ... كان متعذرا ولا يكلف الله نفسا الا وسعها وان اراد محله بحسب الظاهر ...
اليه ... المفروض ... وبالجملة الدفع واجب فيكتفي في شرطه بالظاهر بتعليق الوجوب
على الشرط الممكن فلا يضمن لعدم العدوان في التسليم المشروع تأمل الفصل الثالث عشر في النكاح وفيه مسائل
الأول ذهبت الإمامية الى أنه اذا أوقع الزوجان الكلمتين لم يبطل النكاح وقال مالك يبطل وان حضر الشهود وهو مخالف
لقوله تعالى أوفوا بالعقود فانكحوا ما طاب لكم انتهى قال الناصب خفضه الله أقول من الشرائط في صحة النكاح عند ...
الإعلان ... عليه السلام أعلنوا هذا النكاح وذهب الشافعي الى أن الإعلان يحصل بالشهود انتهى أقول قد ...
في عدم اشتراط الإشهاد جماعة من الصحابة والتابعين حسبما فصل في كتاب التذكرة ... الأصل وامتناع اشتراط ما
ليس شرطا ... مع الذكر ... فان الله تعالى لم يذكر الشهادة في النكاح وذكر الشهادة في البيع والدين
مع ... الحكمة في الشهادة في النكاح ... من حفظ النسب ... والتوارث وغيره من توابع النكاح فلو كان الإشهاد
فيه شرطا ... القرآن لأنه منافي الحكمة ... روايات من طرق الخاصة والعامة مذكورة في
التذكرة ... وأما ما استدل به الناصب على مذهب مالك من قوله عليه السلام أعلنوا هذا النكاح ...
صحته الظاهر ... وانعقاده مخصوصة ... ولو ... ذلك ... مع ما نقل عن ...
من أن الإعلان يحصل بالشهود ... بلا دليل بعيد ... كما ذكره المصنف قدس سره قال المصنف رفع
الله درجته الثاني ذهبت الإمامية الى أنه لا ينعقد النكاح بلفظ البيع ولا التمليك ولا الهبة ولا الصدقة ولا العارية
ولا الإجارة فلو قال بعتكها او ملكتكها او وهبتكها لم يصح سواء ذكر المهر او لا وقال أبو حنيفة يجوز كل ذلك وقال مالك ان ذكر
ملكتكها

والصيغة تنعقد ... بغير ... الاعتبار ...

كلام

... فقال بعتكها وملكتكها على ما معك من القرآن وكذا صح والا فلا وقد خالف قوله تعالى وامرأة مؤمنة ان وهبت نفسها للنبي ان اراد النبي ان يستنكحها
خالصة لك من دون المؤمنين انتهى **قال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان النكاح لا ينعقد بغير التزويج والانكاح
كالاحلال والتحليل والاباحة والهبة وغيرها وان ذكر المهر ووجه ما ذهب اليه ابو حنيفة انعقاده بما يدل على التزويج وتحصيل الغرض
من الالفاظ واعتبر ما يصح ذكر المهر لانه العوض ويصح بلفظ البيع وما استدل به على ابطال مذهبهم من الآية فغير صحيح لان هبة النفس مخصوصة
بالنبي ومناسبتها للاكمال الانعقاد بلفظ الهبة مخصوص به انتهى **اقول** كما ذكره الناصب في وجه ما ذهب اليه ابو حنيفة مدعاه
مجرد دعوى لا يلتفت اليها من غير دليل وكذا الاستدلال باعتبار ذكر المهر مع لفظ البيع ونحوه وانما يصح ذلك على وجه
[illegible] لان العوض بما يوجد في الزنا ايضا فلا يكفي في ذلك مجرد ذكر المهر والعوض واما ما ذكره من ان ما استدل به المصنف على ابطال مذهبهم
من الآية فغير صحيح لان هبة النفس مخصوصة بالنبي صلى الله عليه وآله فلعله اشتبه عليه [illegible]
انعقاد النكاح بلفظ الهبة مخصوص بالنبي صلى الله عليه وآله كما هو مقتضى الآية المذكورة فيقول بانعقاده بصيغة الهبة في غير النبي صلى الله عليه وآله
يكون منافيا لذلك التخصيص كما لا يخفى وذكر الناصب في شرح [illegible] الآية حجة الخصم كما اصطلح عليه [illegible] الناصب خفضه الله **قال** المصنف
رفع الله درجته **الرابع** ذهبت الامامية الى ان العمة والخالة اذا رضيتا بعقد بنت الاخ وبنت الاخت جاز وخالف فيه الفقهاء الاربعة وقد خالفوا
في ذلك قول الله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم وقوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم من النساء انتهى **قال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي
ان كل امرأتين بينهما قرابة او رضاع لو قدرت احداهما ذكرا لحرمت الاخرى عليه حرم الجمع بينهما فيحرم الجمع بين الاختين وبين المرأة وعمتها او
الخالة وبنت اختها ولا اخيها [illegible] والجمع بين المرأة وعمتها وخالتها من النسب والرضاع والدليل عليه ما روي في الصحاح عن ابي هريرة
انه قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله لا يجمع بين المرأة وعمتها ولا بين المرأة وخالتها وهذه السنة المشهورة يزيد بها الكتاب على ما هو [illegible]
وهو انه لا تاثير في الجمع فان الحل لا يمتنع بكون المرأة [illegible] ان حرمتها [illegible] وهذا من اختراعات الامامية في الدين
اقول بعد تسليم جواز تخصيص الكتاب وتخصيصه بالخبر الواحد يكفي في قدح الخبر المذكور كون راويه ابو هريرة [illegible]
الزيادة على الكتاب وذكرها في الصحاح لا يوجب الشهرة واما المسلم شهرتها عندهم [illegible]
مرجوح كما لا يخفى واما ما ذكره من قوله لان رضى المرأة [illegible] مدخول ومعارض بكثير [illegible] الآية
السنة على اشتراط الاذن الولي في النكاح [illegible] اذ رضى المرأة [illegible]
[illegible] دلت على اشتراط الرضا على العمة والخالة وهو اهل البيت
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible] انتهى **قال** المصنف
رفع الله درجته **الخامس** ذهبت الامامية الى انه يحرم على الرجل البنت المخلوقة من الزنا على الاب [illegible] والعم والخال وكذا [illegible]
وقال الشافعي يجوز ذلك كله [illegible] ان ينكح الرجل بنته من الزنا [illegible]
[illegible]
ذلك وقد قال الله تعالى حرمت عليكم امهاتكم وبناتكم [illegible]

في الميراث وغيره من الحقوق الشرعية لا يخرجهم عن الصفات الحقيقية ولهذا اضاف الحق في قوله بنتها او اخته واخته من ابوه او

هذا التقييد موجب لما هو يكون في قولنا اخته من النسب لينفصل عن اخت الرضاع ولان التحريم يشمل الجميع وعليه هذه الا لفظ

حقيقة او بيان الجمع بمعان الجدة داخلة تحت الام مجازا وكذا بنت البنت والاختلاف في تحريمها بعد الاية انتهى **قال** الناصب

خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه لو زنى بامراة فولدت بنتا لم تحرم على الزاني وعلى ابيه وابنه وحرمت على ابيها وابنها

وان والدها مذهب بعضهم ومن هو مساو لغيرها عليه ولا تحرم عليه ام الزانية وابنته من غيرها والدليل عليه السنة المشهورة عن

رسول الله صلى الله عليه وآله قال الولد للفراش وللعاهر الحجر جعل الولد للفراش ولم يجعله للزاني وقد تقرر في الاصول ان الحقيقة

الشرعية اذا وردت على الحقيقة اللغوية تصير الحكم في الشرع للحقيقة الشرعية دون اللغوية والصلوة اذا اطلقت في الشرع يختص

بالعبادة التي هي ذات الاركان وولد الزنا اذا حكم الشرع بانه ليس بولد لان الولد للفراش لا يكون ولدا في الشرع ولا يترتب عليه

الحقيقة اللغوية لان الشرع ابطل ولد الزنا وانه ليس بولد واذا لم يكن ولدا يجري عليه احكام الاجنبي فيصح نكاح المولودة من الزنا لانها

اجنبية في حقيقة الشرع وهذا في غاية الظهور واما ما ذكر ان هذا مذهب المجوس فان المجوس يطلبون البنات المولودة على فراشهم

ويطلقون عليها البنت في الشرع ثم يتزوجونها والشريعة المطهرة حكمت بنفي ولدية المولودة من الزنا ثم جوزت نكاحها لانها اجنبية

ولو ان المجوس جعلها اجنبية ثم نكحها لكان صحيحة ومن العجائب ان الذاهب مذهب المجوس في شرائه فاعل الشرع يجس المسلمين وما احسن

ما قلت **شعر** يجس انضو ذوا مرائه ❊ يخلو الفعل بين المسلمينا ❊ فولو الحبل لن الحب من منه ❊ مجوسي يجس مؤمنينا ❊ ثم ما ذكر

ان هذه صفات حقيقية لا يتغير بتغير الشرائع والاديان فنقول نعم لا يتغير كون الولد من مائه لكن اعتبار احكام الشرع من التوريث

والتزويج والتوريث يعتبر بنظر الشرع ومما يتغير بتغير الشرائع والاديان وهذا الرجل بهذا الكلام يعترض على الشريعة

فان مقتضى كلامه ان الشرع كان ينبغي ان يعتبر في الولدية الحصول من الماء لان الولدية لا تتغير بالزنا وغيره نعوذ بالله من هذا

الاعتقاد وهذا سبيل الالحاد والزندقة والاعتراض على الشرائع انتهى **اقول** فيه نظر اما اولا فلان ما علم من الحديث المشهور انه لو كان

الاقتصار على ما في المشكوة رواية عن عائشة انها قالت كان عتبة بن ابي وقاص عهد الى اخيه سعد بن ابي وقاص ان ابن وليدة زمعة

مني فاقبضه اليك فلما كان عام الفتح اخذه سعد فقال انه ابن اخي وقال عبد بن زمعة انه اخي فتساوقا الى رسول الله صلى الله عليه

وآله وسلم فقال سعد يا رسول الله ان اخي كان عهد الي فيه وقال عبد بن زمعة اخي وابن وليدة ابي ولد على فراشه فقال رسول

الله صلى الله عليه وآله هو لك يا عبد بن زمعة الولد للفراش وللعاهر الحجر ثم قال لسودة بنت زمعة احتجبي منه لما راى من شبهه

بعتبة فما رآها حتى لقي الله انتهى وقال الطيبي في شرحه ان الوليدة الامة كانوا في الجاهلية يضربون الضرائب على الاماء فيكتسبن

بالفجور وكانت السادة يلحقون بها الولد فاذا جاءت بولد واستلحقه الزاني والسيد الحق به وان تنازعا عرض على القافة وكان

عتبة قد صنع هذا الصنيع فوصى اخاه... انتهى فنقول ان الحديث مسبوق على شبهات مورده ... ايضا انما ادعى

على ان الامة اذا زنت وولدت على فراش المالك من الزنا فالولد كالامة مرتبط بملازمة المالك اسمه ويختص به كما هو مقرر وان الامر

الحاصل ... وايم الخلاف الذي يدعى ابوته ولا يدل على نفي ابوة الزاني عنه ولا على اثبات ابوة المالك ... ان ... على

عليه السلام ... يا عبد بن زمعة ... قطعا والذي يدل على ... ما ذكرناه ... بنت زمعة ...

بنت زمعة احتجبي منه لما راى من شبهه بعتبة ولو كان هذا القضاء من النبي صلى الله عليه وآله قضاء بانه ابن زمعة لما امرها

بالاحتجاب عنه لان ... على ... كان اخا لسودة ... ما ذكرناه ما ذكره ... من ان البنت ... هو لكونه

من ... بسبب ... الشرع هو ... الاحكام الشرعية من الميراث ... انتهى هذا

ويجوز ان يكون حكم الشارع ... الولد عن الزاني مع احتمال كونه ... عقوبة له ... من الزنا ... الحال في

النسبة اليه كما يدل عليه قوله عليه السلام وللعاهر الحجر ... هذه العقوبة من الشارع ... الحكم لا ...

... مثل هذا الولد ... من الاحكام كالارث والنفقة ... بما استحقه ...

لا يلحقه بالزنا اذ الحكم الذي ضبط بما كما وقع نظيره في العاقلة ويؤيد عموم الاسم على الابن اتفاق الفريقين على تحريم الولد المتولد من الزنا على
من هو لو كان ذكرا او بنتا او الام الجدة لذكر تحت قول والبنت انهم اي الشافعية اتفقوا على انها ولدت من الحرام عليه لكنهما
فالفرق تحكم وأما ثانيا فلان ما ذكره من انه قد تقرر ان الحقيقة الشرعية اذا وردت مورد الالزام الاصل عدم النقل خصوصا على القواعد
ثبوت الحقائق الشرعية ولو نفسا لمنع ذلك فنقول ان الحقيقة الشرعية هي اللفظ المستعمل في وضع اول بالوضع الشرعي
الشرعي كما صرح به بعض الافاضل سواء كان الواضع هو الشارع او المتشرعة من الفقهاء والمتكلمين والاصوليين والذي وقع عن الشارع فيما
نحن فيه من الحديث المذكور وهو الولد للفراش انما يدل على ان شخصا ولد على فراش شخص ونفيه عمن لم يلد على فراشه
هذه العبارة كما ذكرنا لا تدل الا على ثبوت تعلقه وارتباطه بصاحب الفراش ونفي تعلقه وارتباطه عن غيره كما يقول اهل اللغة
ليت المال للاهم وكما لا دلالة في هذا القول الا على وضع في المال فكذا ههنا وكما ان الاثبات والتنزيل ليس يجوز ان يكون الا بحكم
كما ان الشاهد بان المال لزيد لا النظر الى الوضع يقتضي ذلك فكذا ههنا وما ذكرنا ظهر فساد قوله ان الزاني لا حكم الشرع
بالولد له لما عرفت من ان الشارع لو جعل ان الولد للزاني ليس بولد للزاني وقوله عليه السلام الولد للفراش لا يدل على ذلك واما ثالثا فلان
المجوس يحلون البنات المولودة على الفراش ويطلقون عليها البنت في شرعهم ويحرم بعضهم ان ولد الزنا على الفراش
الزوج في النهاية وغيرها ما ينسب الولد الى زوجها ومولاها والشافعي لا يقيس على الحكم بحل نكاح المولودة من الزنا على زوجة
الغير او امته الغير بل يحكم ايضا بحل نكاح البنت المخلوقة من الزنا على المرأة التي لا تكون في نكاح احد ولا ملكا لاحد فلا فرق بين الفريقين
في هذه الصورة في الحكم المذكور وايضا الشافعية متوجه بمجرد ان الزاني ينكح البنت التي يعلم انها متولدة منه وهذا المعنى مشترك
بين المجوس والزاني المسلم الناكح لبنته من الزنا على قول الشافعي ولا الى الاطلاق الشرعي ولا الى تولد البنت حال كون امها زوجة الغير او امة
الغير فرجع هذه الشناعة واما ما ذكره من انهم يطلقون عليها البنت في شرعهم فهو غير مسلم والمسلم يطلق الاطلاق وانا لا نعلم
بخصوصية الاطلاق الشرعي منهم واما رابعا فلان قول الشريعة المحمدية يحكم بنفي الولد المولود من الزنا ممنوع كما سبق وقوله
ان المجوس جعلوها اجنبية ثم نكحوها لكان محض الحرام فهو ممنوع بل الظاهر انهم لما جعلوها اجنبية ثم نكحوها بان جعلوا نكاح
البنوة المانع فيه عن الوطء وكذا الصورة الحيوانية فحيثما يحكم باجنبية البنت على الاب يحكم بحل نكاحها ومن تقرر في
السكاح بانها الاجنبية ايضا واما خامسا فلان ما ذكره من الشعر المشتمل على شعر رديء بعيد عن محل المجوس معارض بشعر يرد في تصحيح هو
شعر
بحسن ناصر في اسفل لتلك يقر على ابن الزنا الله بل ابدي من الحاد قولا ولا نحل البنت لا ابينا ان تنسل من الحلال
من الكلمة يكفر مؤمنا واما سادسا فلان قوله انه لا يتغير كون الولد من ما يلتزم باعتبار احكام الشرع واعتباره فيه لا يتوجه
ولدا له مدخول بانه كما لا يتغير كون الولد من ماء الرجل كذا لا يتغير كون الحاصل من ماء الرجل ولدا لانه انما ينسب اليه باعتبار معنى
حقيقي انشائي كونه في جميع المعقول الا بحق فما يختلف حكم الشرع باعتباره فيه ولهذا لم يوجد الحكم المنطبق على الحكمة مطلقا في شرع من
الشرائع السابقة حتى في شريعة آدم عليه السلام مع ان كان تقرر ما انه من فقه الشافعية الداعية الى تجويز ذلك فصح ما ذكرنا
كلام المصنف من انه يعتبر في الولدية الحصول من الماء لا ان الولدية لا يتغير بالزنا وغيره وظهر انه اعتراض على الشريعة بل ذات فرق
بين اهل الشريعة وتشريعهم الاحكام الشنيعة بتقريبه وذلك بين الزاني وبعل وحمذاه المجوس حرمة البنت قال
المصنف رفع الله درجته الثامن ذهب الامامية الى انه اذا صرح المعتدة بالنكاح يعقد عليها واذا خرجت من العدة جاز له نكاحها
بانه لا يجوز ويفسخ النكاح بينهما او قد خالف قوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم فانكحوا ما طاب لكم انتهى قال الناصب خفضه
الله قول مذهب الشافعي ان التصريح بالنكاح للمعتدة محرم لقوله تعالى ولا جناح عليكم فيما عرضتم به من خطبة النساء
فيدل على جواز التعريض دون التصريح وبعده ما ذهب اليه مالك ان صح ان التصريح محرم ولا ينعقد النكاح بعد التصريح
بحرمة بعد العدة انتهى اقول ليس المراد في المسئلة من التصريح بالنكاح ايقاع عقد النكاح صريحا في العدة كما توهم الناصب فانه باطل
بالاتفاق بل المراد التصريح بالخطبة المقابل للتعريض بالانشاء بان يكون صريحا في ارادة نكاحها كما يدل عليه ما ذكره من استدلال الشافعي بقوله

تعالى ولا جناح عليكم فيما عرضتم به من خطبة النساء وحينئذ لا يتوجه ما ذكروه ان السبب في وجه ما ذكروه ما لك ادخل ما ذكره
لو وقع عقد في العدة يصح ما ذكره من امكان فسخه وتجديد النكاح بعده وذلك ظاهر جدا قال المصنف دفع التقدير به
السابع ذهب الامامية الى ان الكافر اذا اسلم على اكثر من اربع كتابيات يختار منهن اربعا لو ترتب عقده عليهن اولا او لو كن وثنيات
واسلمن معه فكذلك وقال ابو حنيفة يبطل نكاح الجميع مع عدم ترتب العقد ومع الترتيب نكاح الاربع الاول اخلاسه ومثله قول النبي
صلى الله عليه وآله لغيلان بن سلمة الثقفي اسلم على عشرة اختر اربعا منهن وفارق سائرهن انتهى قال ... خفي ...
ان مذهب الشافعي انه لو اسلم وتحته اكثر من اربع واسلمن معه او تخلفن وهن كتابيات او مجوسيات او وثنيات
مدخولا بهن اختار اربعا واندفع نكاح البواقي وتحت المهر مما بعد الدخول ونصفه قبله ولو لم يكن المجوسيات والوثنيات
مدخولا بهن ... الفرقة والدليل عليه السنة ووجه ما ذهب اليه ابو حنيفة انه اذا لم يترتب العقد فسد النكاح في الكل من
الاصل ولا يكون له الاختيار بخلاف صورة الترتيب انتهى اقول ما ذكر في وجه ما ذهب اليه ابو حنيفة غير موجه اذ يجري في
المسئلة الاولى ان انكحة الكفار جائزة صحيحة خلافا لمالك فيخط والنسبة الى ابي حنيفة في توجيه كلامه من انه لو
لم يترتب العقد فسد النكاح في الكل من الاصل فاسد لانه مخالف لما اتفقوا عليه من ان انكحة الكفار جائزة صحيحة الا ما خصه
الشارع منها بالتحريم والفرق بين المرتب وغير المرتب يكون مخالفا للنص كما ذكره المص قدس سره وتفصيل الكلام في هذه
المسئلة ما ذكره المحقق في نهاية الوصول حيث قال ... قوله صلى الله عليه وآله لغيلان الديلمي وقد اسلم على عشر نسوة امسك اربعا
وفارق سائرهن محمول على ظاهر الامر لا يفتقر الى تاويل عندنا وبه قال الشافعي وقال ابو حنيفة انه تاويل والاصل فيه ان
الكافر اذا تزوج بأكثر من اربع نسوة ثم اسلم تخير في امساك اربع منهن وفراق البواقي سواء ترتب عقدهن او لا عندنا وعند الشافعي
وقال ابو حنيفة يصح نكاح الاوائل دون الزائد على الاربع واستدل اصحابنا بهذا الحديث وتاوله بتاويلات ثلثة الاول
يحتمل انه اراد بالامساك ابتداء النكاح ويكون معنى قوله امسك اربعا انكح منهن اربعا ومعنى قوله وفارق سائرهن لا تنكحهن
الثاني يحتمل ان النكاح كان في ابتداء الاسلام قبل حصر عدد النساء في اربع وكان ذلك النكاح واقعا على وجه الصحة
والبطلان من انكحة الكفار ليس الا ما كان مخالفا لما ورد به الشرع حال وقوعها الثالث يحتمل انه امر بالتزوج باختيار
اوائل النساء وهذه التاويلات وان كانت منقدحة عقلا الا ان القراين تدفعها فان التاويل وان احتمل لكن قد يجتمع قراين
تدل على فساده وآحاد تلك القراين ان لم يدفعه لكن مجموعها يعسر ان يكون منقدحا غالبا والظاهر هنا قد اعتضد
بقراين جعلته ابعد في النفس من التاويل المحتمل وان استند الى قياس اما التاويل الاول فبعيد لوجوه الاول ان السابق
الى الفهم من لفظ الامساك انما هو الاستدامة دون الابتداء والتجديد الثاني انه قابل لفظ الامساك بلفظ المفارقة وانما
يفهم من المفارقة المجانبة بعد الاتصال الثالث انه فوض الامساك والمفارقة الى اختياره ولو قوع الفراق بنفس الاسلام
وتوقف النكاح على رضا المرأة الرابع انه لو اراد ابتداء النكاح لذكر شرائطه لانه وقت الحاجة اليه لقرب عهده بالاسلام
الخامس امر الزوج بامساك الاربعة من العشرة ومفارقة البواقي وظاهر الامر اما الوجوب او الندب وحصر التزويج في العشر ليس
... الامر ... اليه والمفارقة ... من فعل الزوج حتى يكون الامر متعلقا بها السادس الظاهر من الزوج المامور
... امتثال امر النبي صلى الله عليه وآله والمخالفة بعيدة ولم ينقل احد تجديد النكاح في هذه الصورة فدل على ان المراد
بالامساك مفهومه الظاهر السابع ان الامر لو وقع على طرد العادة لتوقف على الرضا على حسب مراده بل ربما كان يمتنع
جميعهن فكيف اطلق الامر مع هذا الامكان الثامن قوله عليه السلام امسك امر ظاهر في الايجاب فكيف اوجب عليه السلام ما لم
يجب ولعله اراد انه لا يمكن اسلامه التاسع انه ربما اراد لا يمكن بعد ان قضى وطرا منهن ويكون الحكم فيهن بل كان ينبغي ان يقول
انكح اربعا من شئت من نساء العالمين من الاجنبيات فانهن عنده كسائر نساء العالم العاشر الزوج انما سئل عن الاستدامة
الاستدامة لا التجديد ومن الفراق بعد انقطاع النكاح والاصل في جوابه عليه السلام المطابقة واما التاويل الثاني فبعيد ايضا لانه

ولم يكن الحصر ثابتا في ابتداء الاسلام بل الخلاف ابتداء الاسلام عن الزيادة على الاربع عادة ولم ينقل عن احد من الصحابة ذلك في ابتداء
الاسلام ولو وقع لنقل واما التاويل الثالث فكذلك ايضا لقوله عليه السلام لواحد كان قد اسلم على خمس نسوة اختر منهن اربعا
وفارق واحدة قبل المامور تعمدت الى اقدمهن **تذنيب** وقد رد ايضا انه عليه السلام فيروز الديلمي وقد اسلم على اختين امسك ايتهما
شئت وفارق الاخرى بما تقدم من التاويلات والتاويل الاول بعيد لما تقدم من الوجوه وكذا الثالث وقوله تعالى وان تجمعوا
بين الاختين الا ما قد سلف قال المفسرون المراد به ما سلف في الجاهلية قبل بعثة النبي صلى الله عليه وآله وان التزمنا
بعد بقوله صلى الله عليه وآله امسك ايتهما شئت فانه نص على التخيير وهو ينافي مذهبهم انتهى **قال** المصنف رفع الله درجته
الثامن ذهبت الامامية الى ان انكحة الكفار جائزة وقال مالك انها باطلة وخالف قوله تعالى وامرأته حمالة الحطب واقر النبي
صلى الله عليه وآله ابا سفيان لما اسلم قبل زوجته هند ثم اسلمت بعد على النكاح انتهى **قال** الناصب خفضه الله اقول
مذهب الشافعي ان الانكحة الجارية في الكفر صحيحة يثبت بها المصاهرة ويقع فيها الطلاق ويحتاج الى التحليل ولو طلق ثلثا ثم
اسلم ووجه ما ذهب اليه مالك انه صح ان النكاح من احكام الشرع وقبل الشرع لا يثبت الاحكام فتكون الانكحة الجارية
في الكفر باطلة فحينئذ اذا اسلما بالاسلام ويقرر النكاح وحينئذ يثبت النكاح المجدد انتهى **اقول** المراد من التقرير في قول المصنف
واقر ابا سفيان الخ تركه مع ما كان عليه من النكاح الواقع قبل اسلامه واتباع على النبي صلى الله عليه وآله لا ما بحث
عنه في الاصول من التقرير المقابل للقول والفعل لان هذا انما يكون عند ما اذا فعل احد فعلا بحضرة النبي صلى الله عليه [وآله]
بنبوته فاقره عليه السلام ولم يمنعه منه ومن البين ان نكاح ابي سفيان وامثاله انما كان قبل زمان النبوة فلو كان نكاحا
باطلا للنبي صلى الله عليه وآله تقريره فلا ينبغي ان يقال ان تقريره كان هو يثبت النكاح المجدد وكيف يتحقق النكاح المجدد بدون صيغة
العقد شرعية والحاصل ان ذلك التقرير مجرد امر الله تعالى بان يتركوا مع ما ادخل في ايام كفرهم من اعتقاد صحة نكاحهم
فلا يجب التعرض لهم لان الشارع احدث نكاحا مجددا بينهم بتقرير ذلك لهم والله تعالى اعلم بحقايق احكامه **قال** المصنف
رفع الله درجته **التاسع** ذهبت الامامية الى اباحة نكاح المتعة وخالف فيه الفقهاء الاربعة وقد خالفوا القرآن و
الاجماع والسنة النبوية اما القرآن فقوله تعالى فما استمتعتم به منهن وهو حقيقة في المتعة وايضا قرأ ابن عباس الى اجل
مسمى واما الاجماع فلا خلاف بين المسلمين في اباحتها واشتهرت الاباحة مدة نبوة النبي صلى الله عليه وآله ومدة خلافة ابي بكر
وكثير من خلافة عمر ثم صعد على المنبر وقال ايها الناس متعتان كانتا على عهد رسول الله صلى الله عليه وآله وانا انهى عنهما واعاقب
عليهما واما السنة فانه عليه السلام روى عنه متواترا انه رخص ايضا في المتعة واستمتعوا في زمانه وايضا افتى بالحلية
امير المؤمنين عليه السلام وابن مسعود وجابر بن عبد الله وسلمة بن الاكوع وابن عباس والمغيرة بن شعبة ومعوية بن ابي سفيان
وابن جريج وسعيد بن جبير ومجاهد وعطا وغيرهم انتهى **قال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان نكاح المتعة
حرام ولكن لا حد فيه لانه ذهب الى ان كل جهة صححها عالم يسقط الحد بدليل ... واباح الوطي فلا حد وان اعتقد الواطي
تحريمه وذلك كالوطي في النكاح بلا ولي كمذهب ابي حنيفة وبلا شهود كمذهب مالك وفي المتعة كمذهب ابن عباس والدليل
على حرمة نكاح المتعة الكتاب والسنة والاجماع اما الكتاب فقوله تعالى والذين هم لفروجهم حافظون الا على ازواجهم
او ما ملكت ايمانهم فانهم غير ملومين فمن ابتغى وراء ذلك فاولئك هم العادون والمتعة ليست بزوجة بالاجماع لانها
لا تورث وقد قال الله تعالى ولكم نصف ما ترك ازواجكم ولهن الربع مما تركتم وليس للمتعة الربع والمتمتع منها النصف
[illegible] ليست زوجة وليست بملك اليمين فالمتمتع بها تكون عادية فيكون حراما واما السنة فلما روت الصحاح ان النبي صلى
الله عليه [وآله] قال لا نكاح الا بولي وعن عايشة ان رسول الله صلى الله عليه وآله قال ايما امرأة نكحت بغير اذن وليها فنكاحها باطل
الحديث وعن ابن عباس عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم انه قال البغايا التي ينكحن انفسهن بغير بينة وهذه الاحاديث تدل
على ان النكاح بلا ولي وبلا شهود حرام ونكاح المتعة كذلك فيكون حراما واما الاجماع فلان الصحابة اجمعوا على ان نكاح

المتعة احلت مرتين وحرمت مرتين وتقرر الامر على الحرمة ونقل عن ابن عباس انه رجع في آخر عمره من القول بالمتعة فحصل
الاجماع على حرمة نكاح المتعة واما ما استدل به من حليته بالآية فانها منسوخة على قول اكثر العلماء بتخصيص العقد الحلال
في النكاح الشرعي واما المراد من الاستمتاع التمتع من النكاح الشرعي والمراد بالاجر الصداق وقراءة ابن عباس الى اجل
مسمى ان صح نقل الشواذ وليس بالحجة واما ما استدل به من الاجماع فقد ذكرنا ان الاجماع منعقد بخلافه واما ما ذكر انه
من محرمات عمر فهذا افتراء لم يكن لعمر ان يحرم ما احل الله ورسوله ولو كان فعل هذا مع كونه حلالا لانكر عليه الصحابة سيما
امير المؤمنين علي عليه السلام كما انكر عليه في باب المجتهدات ولما ذكره على المنبر ولم ينكر عليه احد علم ان الامر تقرر على الحرمة وانما
قوله متعتان كانتا على عهد رسول الله صلى الله عليه وآله فالمراد انهما كانتا في بعض الاوقات واما قوله انا انهى عنهما اريد
فالمراد انه اظهر لهم ان الامر تقرر على النهي لا ان يحمل من ان انتهى **اقول** يتوجه عليه وجوه من الكلام وضروب من الملام
اما اولا فلان دعواه الاجماع على ان المتعة ليست بزوجة باطلة كاذبة من جملة مخترعاته وحيث كان الناس خالين عن
دعوى الاجماع الاستدلال عليه بانتفاء لازم الزوجة اعني الارث فيه ان جوابه بعد تسليم عدم الارث انه منقوض بالذمية والامة والقاتلة
والناشزة فانهن ايضا لا يرثن مع زوجيتهن بالاجماع كخروج المنكوحة متعة معارض بوقوع الاجماع المركب على عدم ارث المتعة
ايضا اما عندكم فلعدم الزوجية واما عندنا فلعدم الدوام والتخصيص جائز بدليل غير الاجماع وهو موجود لتواتر الروايات
عند الشيعة بعدم الارث وكذا الحال في ما نقل عن عمر ان بعض الاحكام كالارث والقسمة ليس من جملة لوازم الزوجية
من حيث انها زوجية بل هو من توابع بعض اصنافها زائدة عليها كعدم منعة الزوج وعدم اختلاف الدين وعدم مخالفة امر الزوج في نكاح
الكتابية والناشزة وعدم الدوام في التمتع فان النفقة تسقط مع النشوز والميراث تسقط مع القتل والكفر والرق
تقصير ... من غير طلاق والاحصان لا يثبت قبل الدخول بالزوجة والقسم لا يجب دائما بل يسقط في السفر وقد انتفى حده الا
مع صدق الزوجية فكما خصصت تلك العمومات لوجود الدلالة فلنكن هاهنا ولا استبعاد في هذا الاختلاف لان الاحكام
الشرعية تختلف باختلاف المصالح وانما يمتنع ذلك في الاحكام العقلية ويؤيد ذلك ما نقل عن الكشاف في تفسير هذه الآيات
قلت هل فيه دليل على تحريم المتعة قلت لا لان المنكوحة نكاح المتعة من جملة الازواج اذا صح النكاح انتهى وايضا من
البين ان المنكوحة نكاح المتعة كانت زوجة حال الحكم بالاباحة وقبل النسخ الذي يدعيه اهل السنة فكيف ينفي عنها
الزوجية بقوله تعالى الا على ازواجهم واي دلالة على ذلك واما ما ذكره من ان المبتغي لنكاح المتعة حيث لا يكون زوجة ولا
امة يكون عاديا بمقتضى الآية فمدخول بانه لو كان بمقتضى الآية ما زعمه لكان العادي هو الله عز وجل الذي احل المتعة مرتين
كما عرفه الناصب واصحابه تعالى عن ذلك علوا كبيرا الا ان يقال ان الآية قد نزلت عند تحريم المتعة والاحكام تابعة للمصالح
فلا ان يكون المتعة طاعة قبل النسخ عدوانا بعده ولا اعتراض على الله تعالى انا نقول ان الآية مدنية واردة قبل حجة الوداع
والكلام ... فيما ... يكونه ناسخا ... ان اثبات النسخ دونه خرط القتاد كما سيجيء مع ان النسخ انما يكون عند ثبوت
وقد ثبت ان المتعة زوجة فلا يتجه ... الآية ناسخة لحكمها ثم **واما ثانيا** فلان ما استدل به من السنة مجاب بانه غير
اولى بالاتباع من الخبر الواحد مع انها معارضات بما احتج به داود على مذهبه من قوله عليه السلام البنت احق بنفسها من
وليها وبالاحاديث اهل البيت عليهم السلام مع انهم اعرف بالامور الشرعية لان الوحي كان ينزل عليهم وفي بيوتهم ...
ملك اليمين ... النكاح مع عدم الافتقار الى الشاهد ويحتمل ان الرواية الاولى يحتمل ان يكون المنفي فيها الفضل
والكمال كما ان المنفي في قوله عليه السلام لا صلاة لجار المسجد الا في المسجد ذلك والرواية الثانية ضعيفة كما ذكره في
التذكرة من ان ... نقلوها عن الزهري وقد انكرها ابن جريج سالت الزهري عنه فلم يعرفه ويؤيده ما ذهب اليه ما
ذهب اليه ابو حنيفة موافقا للشعبي والزهري من انه يجوز للمرأة ان تزوج نفسها بغير اذن وليها وتوكل في النكاح وتزوج ابنتها
الصغيرة وما استدل به بعد ذلك من قوله تعالى ولا تعضلوهن ان ينكحن ازواجهن ... فان النكاح ... الزوجين وهو

بين اهل اللسان فيقع منها كبيع امتها و انها تمليك مع امتهانها من صرف فرقتهما و سائر ما يتصل بهما و يفيد استباحة الشيء الى تعيين فيه كما
الذي هو عقد على بعض منافعهما او لك وأما ثالثا فلان ما ذكر من انه نكاح بلا ولي ولا شهود فيكون حراما ممنوع لانه يتبع تسليم حجة
استاذه الذي هو ما فيه الاختصاص له بالمتعة فان في اشتراط ذلك في النكاح الدائم قد وقع الخلاف من ابي حنيفة ومالك كما
فصل في مقامه فما هو جوابنا وأما رابعا فلان ما ادعاه من اجماع الصحابة على الحرمة ان لم يرد بما ثبت من علي عليه السلام و ابن
عباس وغيرهم من الصحابة اولا واخرا واما ما نقل من رجوع ابن عباس عن ذلك في اخر عمره فهو من المفتريات التي اخترعها من لم يلتفت الى
مذهبها ولم يكن ذلك مذهبا مقررا له وقد خالف فيه غيره الى اخر عمره مما حكم الشافعي بسقوط الحد عن المتمتع بنكاح المتعة كما نقلوه عنه
لانه شبهة قبل ذلك وأما خامسا فلان ما ذكره من ان الآية منسوخة على قول اكثر العلماء بالتخصيص مردود من وجوه الاول ان دعوى
النسخ لا يجوز الا ببرهان لان كلام الله تعالى [illegible] ورد لنسخه [illegible] بالعمل به الا بتركه والنسخ يوجب الترك فلا يجوز لاحد ان يزول في
شيء امر الله تعالى هذا لا يلزم من طاعته الا بنص اخر عن الله تعالى او عن رسوله بان الله قد نسخ واذا القول بذلك لا يجوز ان الاصل في حكم
الكتاب بقاؤه حتى يظهر ناسخه وقد اضطربت رواياتهم في احكامه و نسخه فقد روى البخاري و مسلم في صحيحهما عن ابن مسعود رضي الله
عنه قال كنا نغزو مع النبي صلى الله عليه و آله وسلم ليس معنا النساء فقلنا الا نستخصي فنهانا عن ذلك ثم رخص لنا بعد ذلك ان ننكح المرأة
بالثوب الى اجل ثم قرأ عبد الله يا ايها الذين آمنوا لا تحرموا طيبات ما احل الله لكم فان قراءة ابن مسعود الآية بعد اخباره عن حل المتعة
صريح في انكار النسخ وتعريضه بذلك على من حكم بعد النبي صلى الله عليه و آله بتحريم المتعة قال متعتان كانتا على عهد رسول
الله فانا احرمهما واعاقب عليهما وهذا غير خاف على الفطن المتصف بالانصاف وروي في جامع الاصول عن سعيد بن معبد قال عروة
بن الزبير ان ابن عبد الله قام بمكة فقال ان ناسا اعمى الله قلوبهم كما اعمى ابصارهم يفتون بالمتعة يعرض برجل فناداه فقال انك لجلف
جاف فلعمري لقد كانت المتعة تفعل على عهد امام المتقين يريد رسول الله صلى الله عليه و آله وسلم فقال له ابن الزبير فجرب بنفسك
فوالله لئن فعلتها لارجمنك باحجارك انتهى ولا يخفى ان ذلك الرجل الذي عرض به ابن الزبير كان ابن عباس رضي الله عنه فالله قد عمى في اخر
عمره وكان هذا التعريض من ابن الزبير حال تغلبه على بلاد الحجاز وما والاها بعد وفاة يزيد بن معوية فلم يكن في عصره من [illegible] ابن
عباس رجع عن ذلك فما هو من قبيل الرجم في الظلام وروي عن ابن عمر قال كنا نستمتع بالقبضة من التمر والدقيق الايام على
عهد رسول الله صلى الله عليه و آله وابي بكر حتى نهى عنه عمر في شأن عمرو بن حريث اخرجه مسلم وهو صريح في ان الناسخ لو فرض لم
يكن صاحب الشرع عليه السلام وروى الثعلبي في تفسيره وكذا محمد بن جرير الطبري في تفسيره وابن الاثير الجزري في نهايته عن علي بن ابي طالب
عليه السلام قال لولا ان عمر نهى عن المتعة ما زنى الا شقي وروى البخاري و مسلم في كتابيهما والثعلبي في تفسيره عن عمران بن حصين قال
نزلت آية المتعة في كتاب الله عز وجل ولم ينزل آية بعدها تنسخها فامرنا بها رسول الله صلى الله عليه و آله وسلم ولم ينهنا عنها ثم قال
رجل برأيه ما شاء قال البخاري في صحيحه يقال انه الرجل المذكور هو عمر وقال مسلم في الجلد الثالث من ثلث مجلدات [illegible] يعني عمر
[illegible] فقال الله عمر وروى الترمذي عن ابن عباس قال انما كانت المتعة في اول الاسلام كان الرجل يقدم البلد ليس له بها معرفة فيتزوج
المرأة بقدر ما يرى انه يقيم فتحفظ له متاعه وتصلح له شيئه حتى نزلت الا على ازواجهم او ما ملكت ايمانهم والمخفي ان نسبة ابن
عباس في هذه الرواية المفتراة الى القول بنزول الآية المذكورة نسخ المتعة لما ركبته الراوي بمجرد توهم ان كون الآية مما يمكن النسخ
ثم نسبة القول به الى ابن عباس ليصير حجة على الخصم الذي يرتضي كلامه وقد عرف ما فيه وروي في الصحيحين عن علي عليه السلام
ان رسول الله صلى الله عليه و آله نهى عن نكاح المتعة وعن لحوم الحمر الاهلية زمن خيبر ورووا عن سلمة بن الاكوع قال رخص لنا رسول
الله صلى الله عليه و آله في متعة النساء عام اوطاس ثلاثة ايام ثم نهى عنها ورووا عن سبرة الجهني انه غزا مع النبي صلى الله عليه و آله فتح مكة
قال فاقمنا بها خمسة عشر فاذن لنا رسول الله صلى الله عليه و آله في متعة النساء ثم لم يخرج حتى نهانا عنها رواه مسلم وروى ابو
داود واحمد عنه ان رسول الله صلى الله عليه و آله وسلم نهى في حجة الوداع عنها فانظر الى هذا الاختلاف العظيم في اثبات تحريمها
المستقر [illegible] في رواية نسخها وابن [illegible] نهى عنها في خيبر والآخر [illegible] وبعضهم [illegible] بعد ثلاثة ايام مع الحكم بانه كانت سائغة

في اول الاسلام الى آخر ذلك الحديث المقتضي لطول مدة شرعيتها ثم اذن فيها في فتح مكة وهو من آخر جميع فيلزم على هذا ان يكون نسخت
مرارا وانتسخت كذلك لا مرتين فحسب كما ذكره الحافظ ونقل النيسابوري في تفسيره عن اكثر الروايات انه صلى الله عليه وآله ابلح المتعة في حجة
الوداع وفي يوم الفتح وقول من قال انه حصل التحليل مرارا والنسخ مرارا ضعيف لم يقل به احد من المعتبرين الا الذين ارادوا ازالة التناقض
عن الروايات اقول بل القول بالنسخ مرتين ايضا انما ارتكبه لاجل الروايات الصحيحة كما لا يخفى ولعل النيسابوري اراد بالمعتبرين اولي الالباب منهم
ولو كان يصلح بالحقيقة التشبث ذلك على الصحابة بعدها في زمن خلافة ابي بكر وصدر من خلافة عمر حتى شاع النهي عنها وانتشاره عمر مانعا في
بين متعة الحج ومتعة النساء في حرمتها والخلاف فيه ان متعة الحج غير منسوخة والمنسوخة متعة النساء يكون متعة النساء في حكمها وما
ما لو حيدة فعين كتب الجمهور من ان رجلا كان يفعلها فقيل له عمن اخذت حلها فقال عن عمر فقالوا انه كيف ذلك وعمر هو الذي نهى
عنها ولم يكن علم فعلها فقال لقوله متعتان كانتا على عهد رسول الله صلى الله عليه وآله انا احرمهما واعاقب عليهما متعة الحج ومتعة النساء
فانا قبلت روايته في شرعيتها ولم اقبل نهيه عن قبل نفسه والسر في اضطرابهم هذا هو انه لما لم يمكن لهم ادعاء النسخ لسكوت عن الله تعالى
ورسوله صلى الله عليه وآله وانما وقع النهي فيها عن عمر بقوله انا انهى عنهما الخ كما هو الحديث المشهور المذكور سابقا احتالوا في توجيه
ذلك بارتكاب دعوى وقوع النسخ عن الشارع بانه ليس مرادهم ان يقولوا انه ما يريد بقوله انا انهى عنهما انه نهى عن ذلك من عند نفسه بل
مراده انا انهى عنهما بنهي الشارع عنهما وزعموا انهم تخلصوا بتكلف هذا التوجيه البارد الذي هو خلاف صريح اللفظ عن الشناعة
الواردة على عمر عن سائر اهل الاسلام وانما اشتد الطعن عليهم الذين لم يكونوا ساكتين احد من اهل زمانهم كخليفتهم ما كانوا فيه
الذي نقل عنه الياقوي الشافعي من ترجمة يحيى بن اكثم القاضي التميمي انه شتم عمر في نهيه عن ذلك وقال من هو الذي من انت بالجعل بنهي
تمتعنا على عهد رسول الله صلى الله عليه وآله وابو بكر الى آخر القصة لكن قد تواتر في هذا الاصلاح الفاسد جماعة منهم من غير علم الذي
نحن فيه ما وضعه الآخر فحصل الاضطراب في زمان النسخ ومكانه ومراته كما ترى اضطرابا شنيعا لا يقدر على اصلاحه
في الحج عن ذلك من عند نفسه خلافا على الله تعالى ورسوله صلى الله عليه وآله والحاصل ان القراءة المنقولة صريحة في اباحة المتعة
والاجماع واقع على انها كانت جائزة والروايات كذلك والكتاب والسنة والامة متفقون على جوازها وقد اختلفت الامة في
بقائها والدليل والاستصحاب في الاصل عدم دليل واضح على النسخ وكونه على خلاف الاصل مع الخلاف في جواز نسخ الكتاب بالسنة
المتواترة وعدم الاجماع مع عدم العلم بالتواتر هاهنا وعدم جوازه بالخبر الواحد بالعقل والنقل من الاجماع وغيره ودليل العدم ووجود
عدم ورود خبر صحيح والخلاف من كبار الصحابة مثل ابن عباس وابن مسعود وابي ونقل بقائها الى زمان عمر واسناده التحريم الى
نفسه كما مر والروايات من طرق اهل البيت عليهم السلام متواترة ورجوع ابن عباس عنه وتوبته كما روي في الكشاف بعيد
لعدم وقوع صريح كما مر ولانه ما كان حراما بل كان عنده مباحا حيث كان مستندا الى دليل فكيف يصح الرجوع عند الموت
بعد عدم ظهور دليل خلافه في حياته ولو كان لنقل صحة ظهور دليل له عند الموت ولكونه مخفيا عليه في علم غيره حتى منعه
عند الحين الموت ومع ذلك لا معنى للتوبة حيث كان فعله بدليل موجب وهذا ما نقل غير القاضي وصاحب الكشاف الرجوع
وما تقدم من تصريح البيان والتعليق صريح في بقاء الجواز فقولهما بالنسخ باطل لما عرفت من عدم ما يصلح له من عقل ونقل كتابا او سنة
واجماعا لوجود الخلاف من الخاصة والعامة مثل السدي وسعيد بن جبير وجماعة من التابعين وابن عباس الى آخر عمره كما مر
وكلامهما مضطرب لانه تارة ان الاباحة والتحريم وتارة انه كان وقع الحكم بحل المتعة مرتين وتحريمها وانه ابيحت ثم ابيح
وقالت انه حرم ابدا فالتقييم انها كانت ثلثة ايام مع انه قال كان الرجل منهم يتمتع
اسبوعا وهذا الاضطراب واضطراب الرد في انما الى قول عمر والملخص ان الجواز كان ثابتا بالكتاب والسنة
والاجماع والامة فلا يزول الا بيقين مثله عقلا ونقلا من العامة والخاصة وليس فليس والسلام على من اتبع الهدى والثاني
ان النسخ والتخصيص معنيان مختلفان مفهوما وحكما كما لا يخفى على من شم رائحة من الاصول فيكون قوله منسوخ بتخصيص العقد
فاسد مع ان هذا التخصيص انما يتحقق لو لم يكن المتعة نكاحا شرعيا بل هو في السنة كما لا يخفى والثالث ان ما ذكره من احتمال ان

نهيها

حتى قال انه [illegible]

بل من الاستمتاع في الآية التمتع من النكاح الشرعي مدخول بها ما ذكره المصنف من ان ذلك حقيقة في نكاح المتعة فان الشارع استعمله

والاصل انه للحقيقة الرابع انه لو اراد بالنكاح الشرعي النكاح الدائم فهو لا يجمع الا ما ذكره او الامر بالتخصيص الذي عرفت فساده

ولو اراد به ما يشمل الدائم والمنقطع فالتحصيل منه مطلوبه وهو ظاهر وسادسها فلان الوصل الى ما نقل عن ابن عباس من تشويه

تعليقه الامر في ذلك ان لا يصلح حجة ودليلا لانه يقصد منه الحال التأبيد ومن اهل التأبيد وسابعها فلان ما ذكره من

الاجماع الذي نقله قد انعقد الاجماع على خلافه مدفوع بما بيناه من ان اجماع الشيعة على خلافه كالاجماع على [illegible]

وثامنها فلان ما ذكره من ان تكون المتعة من محرمات عمر [illegible] انما هو [illegible] حيث قال [illegible]

[illegible] وتاسعها فلان ما ذكره من انه لو كان نهي عمر هذا مع كونه [illegible] لانكر عليه الصحابة امر مردود بان الانكار

[illegible] وسكت آخرون لهيبته وغلظته وفظاظته سيما وقد كان [illegible] الناس في الشهور [illegible]

عن ذلك [illegible] سكتوا عنه [illegible] في الموضع الآخر الذي لم يكن [illegible] وعاشرها فلان ما ذكره

[illegible] انها كانت على عهد رسول الله صلى الله عليه وآله [illegible]

رسول الله صلى الله عليه وآله لكان نسبة التحريم الى النبي صلى الله عليه وآله [illegible]

[illegible] الكلام [illegible] من فهم المقاصد [illegible] منع متعة النساء

ومتعة الحج عبارة واحدة وزمان واحد والقوم [illegible] عن الاول [illegible] كما ذكره العضد [illegible]

الاجماع من شرح مختصر ابن الحاجب حيث قال وفي الصحيحين ان عمر كان ينهى عن المتعة اي متعة الحج الى العمرة وقال البغوي [illegible]

[illegible] مجمعا عليه انتهى فتأمل قال المصنف رفع الله درجته الحادي عشر ذهبت الامامية الى ان نكاح المحلل [illegible] لا يحلل الزوجة

المطلقة ثلاثا وقال الشافعي انه يحلل وقد خالف قوله تعالى فان طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره والنكاح هو

العقد [illegible] الشارع لاستحالة ان يأمر بالباطل انتهى قال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان المطلقة ثلاثا لا تحل للمطلق

الا بعد اصابة الزوج الثاني [illegible] النكاح الصحيح [illegible] الدخول الشرعي وهذا [illegible] على الشافعي [illegible]

اقول ما نسبه [illegible] الشافعي [illegible] قول الاصحاب [illegible]

[illegible] الناصب [illegible] والانكار [illegible] في الكتب [illegible]

الشافعية [illegible] على تقدير التسليم [illegible] ما انكر الناصب [illegible] الشافعي [illegible]

[illegible] نسبة المسائل الكثيرة الشنيعة اليه [illegible] كما لا يخفى قال المصنف رفع الله درجته الثاني عشر

ذهبت الامامية الى ان المهر ما تراضيا عليه الزوجان قل او كثر وقال مالك انه يتقدر [illegible] القطع [illegible]

[illegible] بعشرة دراهم [illegible] وقد خالفا قول الله تعالى [illegible] من قبل ان

[illegible] وعند ابي حنيفة [illegible]

النبي صلى الله عليه وآله [illegible] رسول الله [illegible]

[illegible] عليه السلام [illegible]

[illegible] قال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان اقل الصداق [illegible]

[illegible] من عشرة دراهم [illegible] ابي حنيفة [illegible] النبي صلى الله عليه وآله [illegible]

[illegible] ما ذهب اليهما [illegible]

الصداق ووجه ما ذهب اليه ابو حنيفة ان العشرة [illegible] الصداق [illegible] اقول [illegible]

[illegible] مالك وابي حنيفة [illegible]

[illegible] من البينات لا يدل عليه [illegible] من كون القطع [illegible]

وقال عليه السلام من استحل بدرهم فقد استحل

يدل على انه اقوم ما اوجب الشارع القطع فيه من المال وكذا الوجه على دليل ابي حنيفة تفصيلا انا لا نم ان ايجاب الشارع المهر الكامل
في المهر والمستندات الشرعية يوجب الابتغاء بمطلق المال في قوله ان تبتغوا باموالكم فالتقييد بالعشرة زيادة على النص ولا يشترط الدليل
الذي دونه من قوله صلى الله عليه وآله وسلم لا مهر دون عشرة حتى يتجه لهم على اصولهم الزيادة على النص بالحديث المذكور مع ان
الحديث محمول لا دلالة فيه على كون العشرة دراهم ولم لا يجوز ان يكون المراد عشرة دنانير او اثواب او نحو ذلك هذا وقالت الحنفية
ان الفرض في الاية المذكورة وفي قوله تعالى قد علمنا ما فرضنا عليهم في ازواجهم وما ملكت ايمانهم بمعنى التقدير فيستفاد منها
ثبوت التقدير بالشرع فجعل المهر غير مقدر شرعا والمفوض تقديره الى رأي العاقدين يكون مخالفا لها وفيه اولا ان الفرض كما جاء
بمعنى التقدير جاء بمعنى الايجاب والتبيين والاعلام وغيرها واقتران الفرض في الاية الثانية بكلمة على يدل على ارادة الالزام والايجاب فلا
يستدعي تعيينا وثانيا ان الفرض بمعنى التقدير ايضا لا يستلزم التعيين لجواز ان يكون هذا التقدير كتقديره [illegible]
وانما هو الذي يظهر مقداره بعد تقديره من جهة العباد كالشيء الذي قصد المقومون قيمته او اتفق فيه المتبايعان على ثمن
مخصوص فظهر ان ذلك كان مقدرا في علمه تعالى فكذا اذا تعين بتراضي العاقدين مقدار من المهر تقليدا كان وكثيرا ما اظهرات الله تعالى
قد قدر في الازل للمرأة مقدارا من المهر والقول بان الاصل في معنى الفرض هو التقدير مجرد دعوى بلا برهان بل اهل اللغة ذكروا
استعماله في معان كثيرة منها ما ذكرنا من غير فرق وهذا امارة الاشتراك فيكون صرفه الى التقدير تحكما وما قيل ان اللفظ
اذا تردد بين الاشتراك والخصوص فالحمل على الخصوص اولى فيجعل الفرض بناء على هذا الاصل على انه خاص موضوع لمعنى واحد هو
التقدير ويستعمل في غيره من المعاني مجازا مدفوع بان هذا اذا ثبت تردده بين الاشتراك والخصوص وهذا انما يترجح جانب
الاشتراك بناء على ان البيان المذكور مقلوب عليه اذ الاصل المذكور لا يقتضي ان يكون الفرض بمعنى التقدير حقيقة وبالمعاني
الاخر مجازا لم لا يجوز ان يكون الامر بالعكس فتدبر **قال** المصنف رفع الله درجته **الثاني عشر** ذهبت الامامية الى ان المفوضة
اذا طلقها قبل الفرض والدخول يجب لها المتعة وقال مالك لا يجب وقد خالف قوله تعالى لا جناح عليكم ان طلقتم النساء
ما لم تمسوهن او تفرضوا لهن فريضة ومتعوهن على الموسع قدره وعلى المقتر قدره متاعا بالمعروف حقا على
المحسنين امر بالتمتع وهو للوجوب وفصل بين الموسر والمعسر فلو لم يكن واجبا لما فصل بينهما كصدقة التطوع لا فصل بينهما
فيها وقوله حقا على المحسنين والحق الثابت وعلى للوجوب وقال تعالى وللمطلقات متاع بالمعروف حقا على المتقين انتهى
قال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان المطلقة قبل الدخول ان وجب لها مهر بتسمية صحيحة او فاسدة او بفرض فلا متعة
فانه يتبع المهر او ما ثبت وان لم يجب الا بالتفويض فلها المتعة ووجه ما ذهب اليه مالك انه يحمل الامر على الندب لا على الوجوب لدلالة
قوله تعالى حقا على المحسنين ويفهم منه ان المتعة للمفوضة قبل الفرض والدخول من الاحسان وهو يدل على الاستحباب
والندب دون الوجوب انتهى **اقول** يتوجه عليه ان دلالة حقا على الوجوب بما هو بحسب منطوقه ودلالة لفظ المحسنين
على الاستحباب انما هو بمفهوم اللقب الذي هو اضعف المفاهيم مع ان المفهوم عند من قال بحجيته انما اعتبر بشروط مذكورة في كتب
الاصول منها ان لا يكون قد خرج مخرج الاغلب المعتاد وظاهر ان الغالب اعطاء المتعة ممن وجد فيه الاحسان واما غيره فربما
ابى لتعلل العدم بنقصان المروة والاحسان فسقط الاستدلال بالمفهوم رأسا وبالجملة قوله تعالى على المحسنين لا ينافي الوجوب
المفهوم من قوله ومتعوهن [illegible] من الاحسان كالايتاء **قال** المصنف رفع الله درجته **الثالث عشر** ذهبت الامامية
الى انه اذا تزوج امرأة ودخل بها ثم طلقها ثم تزوجها في العدة واذا تزوجها بمهر فان دخل استقر المهر وان طلقت قبل الدخول فلها
النصف وقال ابو حنيفة يجب الجميع وقد خالف قوله تعالى فنصف ما فرضتم انتهى **قال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي
انه اذا طلقها فله الرجعة في العدة [illegible] عقد النكاح على الرجعية بدل الرجعة [illegible] وان طلقها بائنا فليس له الرجعة ولا تجديد نكاح
حتى تنكح زوجا غيره والحكم في المهر ان يستقر [illegible] الطلاق بالدخول في جميع الصور ووجه ما نسب الى ابي حنيفة ان حكم الدخول قد حصل
في نفس هذه المرأة فيجب الجميع وذلك لان الرجل مالك الرجعة لم يحصل المفارقة الكلية وعقد النكاح في حكم الرجعة وقد حصل الدخول

في النكاح الاول فيجب جميع المهر ولا يحتاج الى دخول جديد وتشطير المهر انما هو بحصول الدخول انتهى اقول لا يخفى ان ما ذكره من ان المراد
بعد في الطلاق الاول احتمال لمن المعروف في النكاح الاول او بزيادة على النكاح الثاني بكون بجعل الزوج معه ملكا لا بحال حرا نكحها ابدا الا بعد
ذلك وطلقها قبل الدخول فالقول بالتشطير في الزوج الثاني دون الاول تحكم غير معقول ويلزم ابا حنيفة انه اذا تزوجت المرأة عدة
من الازواج ثم نكحها الزوج الاول بعدهم وبعد مضي السنين فطلقها قبل الدخول ان يكون الواجب عليه جميع المهر وهذه الشناعة بلا
كلام قال المصنف رفع الله درجته الرابع عشر ذهبت الامامية الى ان الوليمة مستحبة ليست واجبة واجابة الداعي اليها
مستحب غير واجب وكذا الاكل واوجب الشافعي الجميع وقد خالف براءة الذمة وقوله عليه السلام ليس في المال حق سوى الزكاة
قال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان الوليمة للنكاح سنة مؤكدة تجب الاجابة اليها على كل من دعي لانها فرض عين وقيل
فرض كفاية ولا يجب الاكل اما دليل كونه سنة مؤكدة فلقوله صلى الله عليه وآله لعبد الرحمن بن عوف اولم ولو بشاة ولدوام
عمل النبي صلى الله عليه وآله في ولايم ازواجه واما ان الاجابة اليها فرض فلما روي عن عبد الله بن عمر في الصحاح ان رسول الله صلى
الله عليه وآله قال اذا دعي احدكم الى الوليمة فليأتها وفي رواية فليجب عرسا كان او نحوه واما عدم وجوب الاكل فلما روي عن جابر ان
رسول الله صلى الله عليه وآله قال اذا دعي احدكم الى الطعام فليجب فان شاء طعم وان شاء ترك فظهر ان الدليل الذي نقل المذهب
عليه والفرض اثبت انتهى اقول قد ذكر النووي الشافعي في كتاب الروضة ان في وليمة العرس قولان او وجهان احدهما انها واجبة
لقوله عليه السلام في الحديث الصحيح اولم ولو بشاة انتهى والعجب من الناصب نسبته الى الشافعي القول بالاستحباب بعد ما يستند الى الامر
الدال على الوجوب ولعله يحمل الامر فيه على الاستحباب ... عليه ان يحمل هذا الامر في هذا الحديث على الاستحباب ويحمل الامر في
حديث الاجابة على الوجوب تحكم بارد لا يليق بالشافعي ولا باصحابه ... ان الفهم ... حنيفة ... مذهب الشافعي ... عليه ثم
الظاهر ان القول بالوجوب المذكور في الروضة ... في القديم او في الجديد ... وجوب الوليمة مذكور في
بعض كتب الحنابلة كما عرفت ... آخر ان ذلك القول للشافعي ... القديم والجديد هذا ما ... السودة ...
وكتاب التذكرة للعلامة ما ... ذلك حيث قال لا تجب الاجابة الى الدعوة في وليمة العرس عند علمائنا اجمع بل يستحب وهو اشهر قولي
الشافعي على تقدير عدم وجوب اتخاذ الوليمة واما على تقدير وجوب اتخاذ الوليمة فان الاجابة عنده واجبة قطعا وبه قال
مالك واحمد على الاستحباب دون الوجوب لانه مال فلم تكن الاجابة اليها واجبة كسائر الدعوات ولاصالة البراءة و
القول الثاني للشافعي انها على تقدير عدم وجوب اتخاذ الوليمة غير واجبة وعلى تقدير وجوبه واجبة قولا واحدا قال ابن عبد
لا خلاف في وجوب الاجابة الى الوليمة لمن دعي اليها اذا لم يكن فيها لهو وبه قال العنبري وابو حنيفة لما روي عن النبي صلى الله عليه
وآله انه قال من دعي الى الوليمة ولم يجب فقد عصى الله ورسوله ومن دخل على غير دعوة دخل سارقا وخرج مغيرا ...
ورسوله ومن جاءها من غير دعوة دخل سارقا وخرج مغيرا وقال عليه السلام من ترك الوليمة ... وقال عليه السلام من دعي
فلم يجب فقد عصى الله ورسوله ... على شدة الاستحباب لان الضيافة الاكل ... تملك ... الغير ...
... على التقدير بعد اجابته انتهى قال المصنف رفع الله درجته الفصل الثالث عشر في الطلاق وفيه مسائل
الاولى ذهبت الامامية الى ان الطلاق المحرم وهو ان يطلق المدخول بها الحائل حال حيضها او في طهر قد
جامعها فيه انه لا يقع وخالف فيه الفقهاء الاربعة وقد خالفوا قوله تعالى فطلقوهن لعدتهن اي ...
... في غير الطهر فيكون منهيا عنه والنهي يدل على الفساد وطلق ابن عمر امرأته ثلاثا وهي حائض فسأل النبي صلى الله عليه وآله
... فقال لعبد الله ... فردها علي ولم يرها شيئا ... وهي حائض ... هكذا ...
... ان يستقبل بها الطهر ويطلقها ... في كل قرء تطليقة انتهى قال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان الطلاق ...
السني والبدعي ان يطلقها ... في طهر جامعها فيه ... الطلاق في هذه الصور حرام ولكن ...
... الطلاق ... يستحب الرجعة ان امكنت واما ما استدل به على عدم الوقوع ... لان النهي ... لا يدل ...

كما ذكر في الاصول ان النهي يمكن ان يكون حراما وصحيحا كالصلوة في الدار المغصوبة لان كل واحد منهما من جهة ثم ما استدل
به من حديث ابن عمر فهو بصريحه يدل على الوقوع لانه امره بالرجعة ولو كان الطلاق غير واقع لم يحتج الى الرجعة ثم ذكر في اخر
الحديث انه صلى الله عليه وآله قال انما السنة ان يستقبل بها الطهر فدل انه ان خالف فبدعة لا انه لا يقع ثم انه لم يذكر حديث
ابن عمر على ما هو عليه ورواية الصحاح هكذا روي عبد الله بن عمر انه طلق امرأة له وهي حائض فذكر عمر لرسول الله صلى الله عليه وآله
وسلم فتغيظ فيه رسول الله صلى الله عليه وآله ثم قال ليراجعها ثم يمسكها حتى تطهر ثم تحيض فتطهر فان بدا له ان يطلقها
فليطلقها طاهرا قبل ان يمسها فتلك العدة التي امر الله ان يطلق لها النساء هذا الحديث بصورته فظهر انه ادخل في قوله
طلق امرأته ثلثا الحيض ليدل به على مذهبه الباطل الفاسد فظهر انه صريح في وقوع الطلاق البدعي وان كان حراما انتهى اقول
المذكور في كتب الاصول ان جمهور فقهاء الشافعية ومالك وابو حنيفة والحنابلة واهل الظاهر وجماعة من المتكلمين ذهبوا الى
ان النهي يدل على الفساد مطلقا وقد استدل ابن الحاجب في مختصره على ذلك بوجوه اولها ان علماء الامصار في الاعصار
لم يزالوا يستدلون على الفساد بالنهي في ابواب الربوا والانكحة والبيوع وغيرها انتهى وقال القاضي البيضاوي في المنهاج النهي في المعاملات
ان كان لعين العقد او لامر داخل فيه او لامر خارج عنه لازم كبيع الحصاة والملاقيح والربوا كان دالا على الفساد وان
رجع الى امر مقارن كالبيع وقت النداء فلا انتهى فقول الناصب ان النهي عن الشيء لا يدل على فساده لا يفيد غير قبح ايراد الكلام على خلاف ما
لا يخفى وما ذكره الناصب ثانيا من مسئلة الصلوة في الدار المغصوبة مما لا ارتباط له بما نحن فيه لان من خواص المسئلة اجتماع
جهتي الامر والنهي كما صرحوا فيها اذا كانت الجهة واحدة هي النهي فقياس احدهما بالاخر قياس مع الفارق واما ما ذكره
من ان حديث ابن عمر يدل على الوقوع لانه امره بالرجعة فمردود بان المراجعة المامور بها في الحديث هو الرجوع بالمعنى
اللغوي كما يدل عليه قول ابن عمر في تتمة الحديث فردها علي ولم يرها شيئا دون المعنى الاصطلاحي الذي يدل على وقوع الطلاق
اصلا وايضا لو كان اعتراض النبي صلى الله عليه وآله على عبد الله بن عمر وتغيظه عليه لمجرد انه فعل امرا [illegible] طلق في
حال حيض زوجته لاكتفى في الرد عليه بنحو قوله الطلاق في الحيض حرام ولما احتاج في الرد الى تعليم كيفية ايقاع الطلقات الثلث
ايضا بالاضافة قوله ان يستقبل بها الطهر ويطلقها في كل طهر تطليقة الحديث تامل واما ما ذكره من ان قوله عليه السلام انما
السنة ان يستقبل بها الطهر يدل على ان طلاق فبدعة لا انه لا يقع فمردود بان النهي يدل على فساد الطلاق وفساد ذلك
ومع هذا كيف يعارض نص صريح دلالة قوله عليه السلام ولم يرها شيئا على عدم الوقوع بحكم [illegible] واما ما ذكره من انه ادخل قوله
طلق امرأته ثلثا فمردود بان ما اسلم من تتمة الحديث وهو قوله لم يرها شيئا صريح فيما اصلحه [illegible] اذ الظاهر ان
الضمير المؤنث راجع الى الطلقات الثلث ولو كان راجعا الى الطلقة الواحدة الواقعة المستدعية للرجوع كما فهمه الناصب
لكان [illegible] الشنيعة الدالة على عدم وقوع الطلقة الواحدة وايضا يدل على وجود ذكر الطلقات الثلث في اصل الحديث
ما رواه البخاري في هذا الباب عن ابي معمر عن ابن عمر انه قال حسبت علي بتطليقة انتهى فان الظاهر منه ان المراد حسبت الطلقات
الثلث بواحدة ويوافقه ما افاده الشارح القسطلاني ناقلا عن ابن القيم من انه قال ابو بردة [illegible] بان عمر احتسب بتلك التطليقة الخ
سعيد بن جبير عنه عند [illegible] التصريح بالرفع [illegible] رواية سعيد بن جبير على ان اباه هو الذي حسبها عليه بعد موت
النبي صلى الله عليه وآله في الوقت الذي الزم الناس فيه بالطلاق الثلث بعد ان كانوا في زمن النبي صلى الله عليه وآله لا يحتسب
عليهم ثلثا اذا كان بلفظ واحد انتهى [illegible] البخاري [illegible] وتعوده بالكذب والمين اخرج لفظ الثلث من البين قال المصنف رفع
الله درجته الثاني ذهبت الامامية الى ان الثلث اذا [illegible] واحد مثل ان يقول انت طالق ثلثا فانه يقع واحدة وقال الشافعي
واحمد يقع الثلث وليس بمحرم وقال ابو حنيفة ومالك يكون محرما ويقع الثلث وقد خالفوا قوله تعالى الطلاق مرتان وسال رجل النبي
صلى الله عليه وآله انه طلقها ثلثا فقال اعصيت ربك [illegible] وهو يدل على تحريمه ويكون منهيا عنه وروى ابن عباس قال كان الطلاق
على عهد رسول الله صلى الله عليه وآله وابي بكر وسنتين من خلافة عمر الثلث واحدة فقال عمر ان الناس قد استعجلوا في امر كانت لهم فيه اناة

يغيث أعليهم فامضوا عليهم فالزمهم الثلث وقال ابن عباس طلق ركانة بن عبد يزيد امرأته ثلثاً في مجلس واحد فحزن عليها حزناً
شديداً فسأله رسول الله صلى الله عليه وآله كيف طلقتها فقال طلقتها ثلاثاً في مجلس واحد فقال نعم قال عليه السلام انما تلك واحدة
فارجعها ان شئت قال فراجعها انتهى قال الناصب خفضه الله ثم قول مذهب الشافعي انه لو قال لامرأته طلقتك ثلثاً يقع ثلث
والسنة تفريقها على الاطهار ان طلق بكلمة تطليقات كرر اما دليل انه اذا طلق الثلث يقع ثلثاً لا واحدة فلان مقتضى اللفظ وقوع
الثلث كما ان يعلم ان القائل اذا قال ضربته ثلث مرات لم يرد به الا ايقاع الضرب ثلث مرات ولم يرد به ايقاعه مرة واحدة فكيف
يكون الثلث واحدة وهو خلاف مقتضى اللفظ واما الاستدلال بقوله تعالى الطلاق مرتان فهو غير صحيح لان المفسرين ذكروا في
تفسيره معنيين الاول ان الطلاق المسنون ان يكون مكرراً لا ان يطلق الثلث دفعة فان هذا ليس من السنة كما ذكرنا والثاني ان
الطلاق الذي يملك الزوج بعده الرجعة هو مرتان لا اكثر والمعنى الثاني اقوى لانه بعد قال فان طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح
زوجاً غيره واراد بهذا التطليق الطلاق الثلث فعلم ان المراد بالمرتين المرتان اللتان يملك فيهما الزوج الرجعة لا انهم يكونا بعد
الثلث ولا يفيد الفصل ان الطلاق غير المرتين لم يقع وقد تداول الخلف والسلف على ايقاع الطلقات الثلث مرة واحدة فوقع عليه
الاجماع مع افادة اللفظ فيكون معتبراً في الشرع واما ما ذكر من حديث عمر فهو مغاير من حديث عبد الله بن عمر كما ذكرنا وليس في
الحديث ان عمر طلق وهو قبل او اردت عبد الله بن عمر طلق كما مر قبل واما ما استدل به من حديث ركانة بن عبد يزيد انه
طلق امرأته فلم يرد على صورته والصحيح في الصحاح هكذا عن ركانة بن عبد يزيد انه طلق امرأته سهيمة البتة ثم اخبر رسول الله صلى الله
عليه وآله فقال انى طلقت امرأتي البتة ما اردت والله الا واحدة فقال رسول الله صلى الله عليه وآله ما اردت الا واحدة فقال
ركانة والله ما اردت الا واحدة فردها اليه رسول الله صلى الله عليه وآله فطلقها الثانية في زمان عمر والثالثة في زمان عثمان
وهذا يدل على ان رسول الله صلى الله عليه وآله انما رد عليه زوجته بعد التحليف انه اراد الواحدة ويعلم من هذا انه لو اراد الواحدة
طلق الثلث على ما هو مقتضى اللفظ وانما قبل عنده هذا لكونه جديد العهد بالاسلام فحسب ان الثلث واحدة فهذا الحديث
حجة عليه وهو يجعله حجة له فلا يدري ما عليه مما له وما ذكر من حديث عمر وانه قال على المنبر كذا فقد ذكرنا وجه قوله هذا انتهى
اقول اما ما ذكره الناصب من ان مقتضى اللفظ وقوع الثلث فمدخول بانه لا يمكن فيما نحن فيه حمل اللفظ على مقتضاه الحقيقي لان
الترتيب نحو انت طالق واحد على الرجعية ومعنى كونها معلولة بلا ورود طلاق آخر فتعين ما عدا الواحد من الثالث فضلاً عن
ورد اللغو عن وقع عليها وهذا كما اذا قال القائل ضربت زيداً ثلثاً وعلم المخاطب ان الضرب لا يقع على زيد والثاني والثالث
تعالى محل آخر مثل الجدار مثلاً فانا نحكم المخاطب بكذبه او توهمه واشتباهه وبالجملة المراد من اللفظ المحمول [illegible] قرينا
على اللفظ بل يتوقف على دفع المانع من عدم اطلاع المخاطب على ان المتكلم استعمل الكذب او المجاز او توهم فيه وعلى دليل
الحس او العقل على خلافه فدلالته على ذلك ولولا اعتبار مثل ذلك لوجب حمل المتشابهات كقوله تعالى يد الله فوق ايديهم على مقتضاها
اللغوي وفساده ظاهر وقد علم بهذا ان قياس ما نحن فيه على قول القائل ضربته ثلثاً قياس مع الفارق اذ ليس ههنا ما يمنع
تعدد الضربات ولا التعلق ثم ههنا ايضاً ان الضربات الثلث واحدة وايضاً قال الله تعالى الطلاق مرتان ثم اشار الى الثالثة
بقوله تسريح باحسان او بقوله فان طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجاً غيره فعلم من ذلك ان الاتيان بالطلقات
الثلث يكون بمرار متعددة فعلم انه اذا اتى بها دفعة لا يكون مشروعاً كما ان الشرع ورد بالجمار بسبع حصيات
[illegible] تلك الطلاق واما ما ذكره من المعنى الثاني في تفسير الاية فهو مرجوح لما فيه من التحصيل الذي هو حاصل
من لا ضرورة الى ارتكابه سوى ارادة تطبيق الاية على المذهب وما ذكره في تقويته من قوله تعالى بعد ذلك فان طلقها
فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجاً غيره ضعيف اذ لا يتوقف ارتباط هذه الاية بما قبلها على ان يكون مفسر المعنى الثاني
قوله التسريح في ارتباطها على التفسير الاول ايضاً لحاصل بان يكون حاصل الايتين ان الطلاق الشرعي يحصل مرة بعد
كرة فان طلقها بعد الكرة الثالثة فلا تحل له حتى تنكح زوجاً غيره وعلى التفسير الاول ايضاً ظاهر المقام اراده ان التطليق الشرعي

بعد تطليقة على التفريق دون الجمع والارسال دفعة ومن يريد بالمرة بين التثنية كما اشرنا اليه بل التكرير كما في قوله تعالى ثم ارجع البصر كرتين
اي كرة بعد كرة وكقولهم لبيك وسعديك ويكفي في ابطال الطعن الذي اختاره الناصب مقلدا لامامه ما نقلناه قبل ذلك عن
القسطلاني من ان عمر الزم الناس بعد موت النبي صلى الله عليه وآله وسلم بالطلقات الثلثة بعد ان كانوا في زمن النبي صلى الله
عليه وآله وسلم لا يحسب عليهم ثلثة اذا كان بلفظ واحد واما ما ذكره من انه ليس في الحديث ان الذي كان عمر هو الذي طلق بل يراد ان
عبد الله بن عمر طلق كما روينا قبل فمدفوع بان كون المطلق هو ابن عمر لا عمر لا يقدح في اصل المقصد بل يكفي ذكر لفظ الثلث فيه كما مرّ
ورواية الحميدي انما هو طلقها بضمير الغايب المذكر والمؤنث لا طلقتها بتاء المتكلم مقرونا بضمير المؤنث الغايب وعلى هذا لا يلزم ان
يكون المطلق عمر دون عبد الله بن عمر غاية الامر ان النبي صلى الله عليه وآله اجابه على طريقة ان يكون هو المطلق على سبيل التمثيل
ورواية البيضاوي [illegible] في تفسيره موافق في المعنى لرواية الحميدي حيث قال وفي قصة ابن عمر انه اي عمر قال يا رسول الله ارأيت لو طلقتها
ثلثا فقال اذن عصيت وبانت منك امرأتك انتهى واما ما نقله من خبر ركانة فمخالف للصورة ما ذكره الحميدي فلو سلم صحته
لا دلالة فيه على ما ادعى من ان ردّه صلى الله عليه وآله زوجته اليه انما كان لحلفه على ما قصد من عبارة الطلاق ومن اين علم
ركانة ان النبي صلى الله عليه وآله يقبل منه ذلك اذ لحلفه عليه حتى حلف على ذلك فالظاهر ان الحلف انما وقع للتأكيد بعد
تكرر السؤال منه ايضا او ان ركانة ابتدأ قال ما اردت الا واحدة يدل على انه كان قد سمع ان الثلث واحدة في الشرع لكن كان احتمل
خلافه فالظاهر ما [illegible] في السؤال عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم فقول الناصب انه كان جديد العهد بالاسلام فحسب ان
الثلث [illegible] جديد العهد في الاسلام غير سامع لمسألة المذكورة مع كونها [illegible] في الظاهر
بحسب [illegible] فكيف يتمشى هذا التوجيه مع ما مرّ من رواية القسطلاني من ان في عهد النبي صلى الله عليه وآله كان يحسب الثلثة
عليهم بواحدة ومع ما ذكره صاحب جامع الاصول في ذيل رواية ابي داود في هذا الباب من قوله اعلم ان ركانة طلق امرأته البتة فجعلها النبي
صلى الله عليه وآله واحدة انتهى فظهر ان حديث ركانة على كلا صورتيه الكون والفساد حجة على الناصب والحمد لله تعالى واما ما ذكره من انه
قد ذكر وجه الحديث الذي خطب عمر على المنبر والظاهر انه اراد بذلك الوجه ما ذكره في صدر كلامه من ان مقتضى اللفظ وقوع الثلث
فقد عرفت انه مخدوش غير موجه في نفسه ولو سلم كونه موجها في نفسه فلا يصلح ان يكون وجها لما فعله عمر لان الحديث صريح في
انه كان على عهد رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وابي بكر وسنتين من خلافة عمر الثلث واحدة فهل يقول عاقل ان النبي صلى الله
عليه وآله وابا بكر وعمر في سنتين لم يعملوا بمقتضى اللفظ الذي كان واجبا رعايته في حكم الطلاق شرعا ثم تكرر ذلك في زمانهم على
غير الوجه الشرعي واذ ذاك كان خطأ مخصوصا من النبي صلى الله عليه وآله علم ان ذلك تغيير من عمر لشريعة النبي صلى الله عليه
وآله وزيادة فيها لم يأمر به الله تعالى ولا رسوله ومن العجب ان نفس الحديث صريح في ان الوجه الذي رآه عمر في احداث الحكم
المذكور هو عقوبة الناس بامضاء ما استعجلوا فيه وان هذا هو محط طعن المصنف عليه والناصب يعرض عن ذلك ويقول الوجه
فيما رآه عمر رعاية مقتضى اللفظ وعلى هذا لا يبعد ان يقرر ويزيد الطعن عليه بيان ما ذكره ابن طاوس حيث قال اترى عمر كان يعتقد
ان الله تعالى ما كان يعلم ان الناس يستعجلون في امر يكون لهم فيه اناة وان عمر يعلم ان الله تعالى كان لا يعلم ذلك وما جعل الثلث الا
طليقة واحدة فكيف استجاز عمر ان يعتقد في دينه وشريعة نبيه صلى الله عليه وآله ان يزيد في الشريعة ما لم يرد به الله ورسوله وكيف
يجعل لنفسه منزلة [illegible] من الله ورسوله [illegible] وكيف رضي اتباعه بذلك منه وان عمر يعتقد ان الله تعالى ما
كان عالما بذلك [illegible] الله ورسوله [illegible] عمر [illegible] لزوم الطلاق الثلث فحسب المسلمون بذلك [illegible]
خليفتهم بهذه الصفات لقد شمت بهم [illegible] اهل العقول والديانات انتهى قال المصنف رفع الله درجته الثالث ذهبت الامامية
الى ان الاشهاد في الطلاق واجب وشرط في صحته وقال الفقهاء ليس شرطا ولا واجبا وقد خالفوا قوله تعالى واشهدوا ذوي
عدل منكم ولا يجوز حمله على الرجعة لان الفراق اقرب [illegible] بمعروف [illegible] الطلاق [illegible] الاشهاد على الرجعة غير واجب
[illegible] مشروط في النكاح والطلاق فوجب حمله عليه انتهى قال الناصب خفضه الله قول مذهب الشافعي انه لا يجب الاشهاد

في الطلاق ولا يجب فيه لان الطلاق عقد يترتب وفسخ وهو مسدد فاذا ادعى الطلاق فلا يحتاج الى الاشهاد ولما استدل
بمفهوم النص فيمكن ان يحمل على الندب او يكون مخصوصا بمحل التنازع ثم ان الاشهاد على الرجعة ام احتياجهما الى الشهود عند
الاثبات فلم يلزم حمله على الطلاق دون الرجعة انتهى اقول لا يخفى ان العمدة في اشتراط الاشهاد على الطلاق هو التمكن من العلم
بما يترتب على الطلاق من مصالح من التوارث وغيره ولا يصدق الزوج في دعوى الطلاق كما زعم الناصب حتى يقبل قوله اذا ادعى
الطلاق فلا يحتاج الى الاشهاد وقد سلك ذلك القسم على ما ذكرنا فقد قال ابن المرتضى من علماء الجمهور في تفسير وتعليم الابتلاء
بين الفاحش والتلاعب ... ادعى الطلاق والرجعية ترتب فقد يحصل في الاشهاد مصلحة للزوجين اما مصلحة المرأة
فلا تبقى بدون الاشهاد تصير كالمعلقة واما مصلحة الزوج فليتخلص من لوازم الزوجية كالنفقة والكسوة وغيرهما والتزويج باخت المرأة
او الرابعة فلهذا صار الاشهاد شرطا في وقوع الطلاق بخلاف النكاح لان المرأة فيه ما لكم بنفسها بالامتناع ولان الاشهاد فيما
يثبت حق الزوج على وجه شرعي من الامر ولا يجب الاشهاد فضلا عن ان يكون شرطا والا وجب في جميع العقود وهو ممنوع اتفاقا
واما ما ذكره من ان لفظ الامر في النص محمول على الندب فمردود بان ظاهر الامر يقتضي الوجوب في عرف الشرع فلا يصار الى غيره من
غير دليل واما ما ذكره من ان الاشهاد على الرجعة ام المتعلقة تشريفا بدل ما ذهب اليه امامه الشافعي من ان الاشهاد واجب
في الرجعة مندوب اليه في الفرقة فكون ذلك اهم واولى غير مسلم وتفصيل الكلام فيه ان قوله تعالى واشهدوا ذوي عدل
منكم اما ان يكون محمولا على الشهادة في الطلاق بان يكون ضمير اشهدوا راجعا الى المطلقين المفهومين من قوله اذا طلقتم
النساء اي اذا طلقتم النساء فطلقوهن لعدتهن واشهدوا على الشهادة في الرجعة التي غير انه تعالى عطفه الامساك في قوله
فامسكوهن بمعروف او فارقوهن بمعروف فلا يجوز ان يكون محمولا على الشهادة في الرجعة لعدم دلالة اللفظ عليه كما ستعرفه ولان احدا
لم يوجب فيها الشهادة من المسلمين غير الشافعي فلا يكون حجة وهو احد قوليه والاخر الندب والاستحباب فحمل الظاهر
على الاستحباب خروج عن عرف الشرع من غير دليل فتعين الاول فيكون الامر بالاشهاد راجعا الى الطلاق وهو المطلوب وهذا
تمام مقال في تفسير ولا يقال ان الطلاق وقع بعيدا بخلاف الرجعة لانا نقول هاهنا نكتة سوى تحمل كلمة اشهدوا على الفعل لعل
لا يكون مقصودا بالحمل لا البعد ذكر الطلاق والقريب الرجعة والاقرب الفرقة والامر بمثل هذا الموضع من وضع الوضع الجمع
الى الجملات المتعددة ان يترك القريب والابعد ويعتبر المتوسط فلما لم يحمل ذلك على القريب وهو الفرقة كان الحمل على المتوسط
خلاف الظاهر فتعين ان يكون ذلك راجعا الى حكم الطلاق الذي صدر بها الاية ونزلت لبيان حكمه بالاصالة ولهذا سميت السورة به
الطلاق واما ما ذكر غيره تفريعا عليه وتبعا له كما لا يخفى على من نظر في الايتين على انه لا يجب الحمل على الاقرب بل لا يجوز مع المنافاة لا يعين
في الحمل والرجوع نحو المعدود دون القريب والبعيد كقوله تعالى انا ارسلناك شاهدا ومبشرا ونذيرا لتؤمنوا بالله ورسوله وتعزروه
وتوقروه وتسبحوه بكرة واصيلا فان التسبيح راجع الى الله سبحانه مع كونه بعيدا في اللفظ حيث انه غير اوائل تعددت وتوسط
عليه الله مع قربه فقد علمت ان ظاهر الامر بالاشهاد يقتضي ان يكون واجبا في الطلاق واندفع ما ذهب اليه الشافعي وتبعوه
في هذه المسئلة ونسئل الله التوفيق قال المصنف رفع الله درجته الرابع ذهبت الامامية الى ان طلاق المكره باطل وكذا عتقه
وسائر العقود وقال ابو حنيفة يقع طلاقه وعتقه وكل عقد يلحقه فسخ كالبيع والشراء وانه يقع موقوفا ان اجازه والا بطلت
مخالفا قوله عليه السلام رفع عن امتي الخطاء والنسيان وما استكرهوا عليه وقال عليه السلام لا طلاق ولا عتاق في اغلاق
انتهى قال الناصب خفضه الله مذهب الشافعي انه لا يقع طلاق المكره بغير حق وان قدر على التورية وترك كلمة الاخرى ...
... كلمته وطلاقه واعتاقه وسائر تصرفاته والاكراه شرطه ان يكون ... ومذهب ابي حنيفة ان ...
يلحقه الفسخ يقع بفعله لان الانفساخ يحصل بنفس الفعل كمثل الفاعل وطلاقا بخلاف ما يلحقه الفسخ ... بيع
... حقيقة فسخا لان الفسخ يكون جائزا فيه والا ان البيع مما يلحقه الفسخ انتهى اقول ... الحنفية ... منهم ... يقع
طلاق المكره ... لانه فرق بين ما يلحقه فسخ وما لا يلحقه غير ... ببيان ... مع ما يتوجه عليه من ان ما ذكره من

وما للبحث فسخ

من المقدمة الفاسدة الثانية ان ما يلحقه الشرع بفعل الفاسق مكرها كان الفعل او طائعا وقول السيد لو عين الشارع فيه مصادرة على
المطلوب وايضا كيف يحصل التفصي بهذا عما ذكره المص من مخالفة الحديثين الذين اغمض الناصب عنهما المعترض عن الجواب عنهما عجزا
واضطرارا ومن العجب ان هذا الناصب قد نقل في جرحه هذا الكتاب اكثر ادلة ابي حنيفة عن كتاب الهداية وههنا اهمل نقل الدليل
المذكور فيه ولعله لما شاهد ما ذكرنا فيه مع التعرض الخطية حتى لا يتمسك به الناظرون في هذا المقام فنقول
قال في الهداية وطلاق المكره واقع خلافا للشافعي هو يقول ان الاكراه لا يجامع الاختيار وبه يعتبر التصرف الشرعي بخلاف الهازل
لانه مختار في التكلم بالطلاق ولنا انه قصد ايقاع الطلاق في منكوحته حال اهليته فلا يعرى عن قضيته دفعا لحاجته
اعتبارا بالطائع وهذا لانه عرف الشرين واختار اهونهما وهذا اية القصد وعلامة الاختيار الا انه غير راض بحكمه وذلك غير مخل به
كالهازل انتهى وقال بعض الشارحين لهذا ان قوله قصد ايقاع الطلاق احتراز عن الاقرار به مكرها فانه لغو لكونه خبرا يحتمل الصدق
والكذب وقيام السيف على راسه دليل على انه كاذب فيه والمخبر عنه اذا كان كذبا فالاخبار عنه لا يصير صدقا وقوله في حال
اهليته احتراز عن الصبي والمجنون وتقريره ان المكره قصد ايقاع الطلاق في منكوحته في حال اهليته لانه عرف الشرين
الهلاك والطلاق واختار اهونهما واختيار اهون الشرين اية القصد والاختيار وهو ظاهر وكل من قصد ايقاعه كذلك لا يعرى
فعله عن حكمه كما في الطائع اذ العلة فيه دفع الحاجة وهو موجود في المكره لحاجته ان يتخلص عما توعد به من القتل والجرح ونحوه
الا انه غير راض بحكمه جواب عما يقال لو كان المكره مختارا لما كان له فسخ العقود التي باشرها مكرها من البيع والشراء والاجارة ونحوها
وليس كذلك وتقريره انه غير راض بحكمه فكان له فسخ العقود وانما احتاج الى الرضا الحكم غير مخل به كالهازل فهو الذي يقصد السبب
دون الحكم وان قيل بين المكره والهازل فرق وهو يبطل القياس وذلك لان المكره اختار ايسر الامرين والهازل اختياره كامل والقاصر
في حكم العدم فلا يلزم من الوقوع في الهازل الوقوع في المكره واجيب بان اختيار الهازل في السبب لا في الحكم وهو المقصود من
السبب فالسبب له اصل فكان اختيار الهازل ايضا غير كامل بالنظر الى الحكم فكانا متساويين فكان اعتبار احدهما بالاخر جليا انتهى واقول
يتوجه عليه اولا ان معرفة الشرين فيما نحن فيه واختيار اهونهما انما يدل على قصد التلفظ بصيغة الطلاق لا على قصد الطلاق من
الصيغة والكلام في الثاني دون الاول وهذا كما قيل في صورة انكر السلطان ضرب سيد لعبده متوعدا له بالهلاك ان ظهر انه لا يخالف
امره والسيد يدعي مخالفة العبد له في اوامره ليدفع عن نفسه الهلاك فانه يامر عبده بحضرة السلطان ليعصيه ويشاهد السلطان
عصيانه ويدفع الكذب ويتخلص من الهلاك فلا شك انه في هذه الصورة لم يقتض الامر بل هو امر بحسب الظاهر لانه لا يريد منه الفعل لانه لا يريد ما يفضي
الى الهلاك نفسه وهو ظاهر والحاصل انه ان اراد بقوله وهذا اية القصد والاختيار ان معرفة الهلاك والاتيان بلفظ الطلاق واختيار
اهونهما اية قصد الطلاق فغير مسلم كما لا يخفى وان اراد ان معرفة الهلاك وحقيقة الطلاق واختيار اهونهما اية قصد الطلاق فمسلم
لكن لا نسلم ان المكره بعد معرفة الامرين اختار حقيقة الطلاق فضلا عن تصور كونه اهون واما ثانيا فلان قوله وكل من قصد
ايقاعه كذلك لا يعرى فعله عن حكمه مردود بانه ان اراد ان كل من قصد ايقاع الطلاق في حال اهليته لا يعرى فعله عن حكمه فمسلم
لكن لا نسلم ان فيما نحن فيه تحقق قصد وقوع الطلاق بل المتحقق قصد صدور مجرد اللفظ لحكمة الخلاص عن القتل والجرح
وان اراد قصد ايقاع اللفظ فيتوجه عليه العبارة الجديدة نقضا وهو ظاهر وقياس المكره على الطائع بجامع علة دفع الحاجة فيهما
انما يصح لو صح القياس اذ الشرط دفع حاجة المكره في قصد الطلاق وهو ممنوع لاندفاعها بمجرد الاتيان بلفظ الطلاق كما
عرفت واما ثالثا فلان ما ذكره في الجواب عما يقال كلام على السند حقيقة فلا يسمن ولا يغني من جوع قال المصنف رفع الله درجته
الخامس ذهب الامامية الى انه لا يجوز استعمال الحيل المحرمة وان توصل بها الى المباح وقال ابو حنيفة يجوز وقال ابن المبارك
شكت امرأة الى ابي حنيفة زوجها واردت فراقه فقال لها ارتدي ليزول النكاح وقال الزوج امرأة قبلت ام امرأتي بشهوة فانفسخ نكاح
زوجتك ففسخ وقال النضر بن شميل في كتاب الحيل ثلاثمائة وعشرون مسئلة كلها كفر ... من استباح ذلك كفر ومن حلف ...
انقل ان الله تعالى عاقب من احتال حيلة محظورة عقوبة شديدة حتى انه مسخ من فعله قردة وخنازير حيث انه حرم

شبكه دام ماهی

على انهم لما ابتلوا بصيد السمك يوم السبت فاحتالوا على السمك ونصبوا الشباك يوم الجمعة فدخل السمك يوم السبت فاخذوا السمك يوم الاحد
فقال تعالى فقلنا لهم كونوا قردة خاسئين وقد كان النبي صلى الله عليه وآله وسلم لعن الله اليهود حرمت عليهم الشحوم فباعوها
واكلوا اثمانها وقال محمد بن الحسن الشيباني لما ذكر هذا قال الشعبي ان لا يتوصل الى المباح بالمعاصي ثم نقض هذا القول فقال لو ان رجلا
حضر عند الحاكم وادعى ان فلانة زوجته وهو يعلم انها اجنبية وشهد له بذلك شاهدا زور وهما يعلمان ذلك فحكم الحاكم بانها
حلت له ظاهرا وباطنا وقالوا ايضا لو ان رجلا تزوج امرأة جميلة فرغب فيها اجنبي قبل دخول زوجها بها فادعى هذا الاجنبي
لدى الحاكم انها زوجته وان زوجها طلقها قبل الدخول بها وتزوج بها وشهد له بذلك شاهدا زور وحكم الحاكم بذلك نفذ
حكمه وحرمت على الاول ظاهرا وباطنا وحلت للاجنبي ظاهرا وباطنا وهذا مذهبهم لا يختلف الحنفية فيه قال الناصب خفضه
الله أقول لا اختلاف بين العلماء في ان الحيل المحرمة لا يجوز الاقدام عليه وما ذكر عن ابي حنيفة فالمراد من الحيل ما يجوز شرعا ويكون
على وجه لا استحالة للتوصل الى المطلوب في امثال هذا يكون في مواضع جميع المذاهب كما قيل لو قال رجل لامرأته ان صعدت
فانت طالق وان نزلت فانت طالق وان امسكت بها فانت طالق فالحيلة المخلصة ان تحمل بعينها وامثال هذه كثيرة
في العلماء وقد اكثر ابو حنيفة في مذهب الحنفية من ابداء امثال هذه الحيل في دفع الشبه في جميع الابواب ثم لا يوقع في استحلال
المحرمات وما نقل عن ابن المبارك عن ابي حنيفة فهو باطل وكذب لا شك فيه وابو حنيفة ورع واتقى من ان ينسب اليه امر
ذلك الامر بالكفر واما ما ذكر من حكم الحاكم فهذا مبني على الاصل من مذهبهم وهو ان حكم الحاكم يحل ظاهرا وباطنا وعندنا انه
يحل ظاهرا لا باطنا ودليلهم على ذلك القول ما نقل عن علي عليه السلام انه قال للمرأة التي ادعت عليها بالبينة الزوج فقالت يا امير
المؤمنين ان الشاهدين كاذبان وان كان لا بد فزوجني منه فقال امير المؤمنين شاهداك زوجاك انتهى أقول ان المنقول
عن ابي حنيفة انه قال يجوز استعمال الحيل المحرمة فقول الناصب في مقابله انه من الحيل ما يجوز شرعا كما ترى وما نقل عن امير
المؤمنين عليه السلام لو صح لا يدل على ما هو مطلوب الناصب من ان حكم القاضي يحل ظاهرا وباطنا وغاية الامر ان يدل على ان
شهادة الشاهدين كذلك مع انه لا يدل ايضا على ان شهادتهما على امر ظاهرا وباطنا وانما يدل على انه يحل ظاهرا لم
يقم دليل دال على كذبهما او قادح في عدالتهما والمرأة المذكورة وان نسبت الشاهدين الى الكذب لكن كشف مجرد دعوى فهم عليه
السلام الى قولها قال المصنف رفع الله درجته المسألة ذهبت الامامية الى ان اعتبار عدد الطلاق بالزوجة فان كانت
حرة فطلاقها ثلث وان كانت تحت عبد وان كانت امة فطلاقها اثنتان وان كانت تحت حر وقال الشافعي الاعتبار بالزوج
فان كان حرا ملك ثلث طلقات وان كان مملوكا فطلقتان وقد خالف قوله تعالى الطلاق مرتان فامساك بمعروف او تسريح باحسان
فجعل للزوج الطلقة الثالثة وهذه الآية وردت في الحرة لقوله تعالى فلا جناح عليهما فيما افتدت به والحرة لا تفتدي
الامة لانها لا تملك شيئا وروت عائشة ان النبي صلى الله عليه وآله قال طلاق الامة طلقتان وعدتها حيضتان وسأل
رجل عمر بن الخطاب في خلافته فقال كم طلاق الامة فلم يعلم ما يجيب الى ان اشار الى امير المؤمنين عليه السلام وكان حاضرا ان اشار اليه
بالمسبحة فقال له اثنتان فاجابه عمر بذلك فقال له انا سألتك ولم تدر ما تقول فسألت هذا فقال ويلك هذا علي بن ابي طالب انتهى
قال الناصب خفضه الله أقول مذهب الشافعي انه يملك الحر ثلث طلقات على الحرة والامة والعبد طلقتين حرة كانت او امة والكتابية
حر او عبد كالقن وحكم ما روت في الصحاح هو عن عائشة ان رسول الله صلى الله عليه وآله قال طلاق الامة تطليقتان وعدتها حيضتان
جعل التطليق للرجل فعلم ان حكم التطليق يرجع الى الرجال دون المرأة وان خصوصية الحديث فهو على انه ورد في قصة بريرة وهي
كانت تحت معتب وكان عبدا فلما بريرة طلقتان لانها كانت تحت عبد مالك الطلقتين لان الزوج مالك الطلاق و
الاعتبار بعدد الطلاق واستقلاله بتنصيف الطلقة وكما في الحد ورده انا نرجع وتنصيف الحد ونحوه والحر انما
يملك الثلث من الطلقات لكماله والعبد لا يملك الا اثنتين لنقصانه ولو كما استدل به على مذهبه من الافتداء فليس بصحيح
لذلك انا نقول ورود الآية مخالفة لان المراد من الافتداء الخلع والاجماع على ان الخلع يجوز للامة باذن السيد والسيد مالك

رفتن به انگشت سبابه که آن را انگشت شهادت نیز گویند

المشي فيحتج الافتداء من الامة الثالث اذ ان جعل الطلقة الثالثة للزوج في الحرة لا ينافي صحة ما الكتبة على الامة الثلث لانا نقول بان
الحرمة ان على الحرة الثلث وعلى الامة كذلك فيكون هذا بيانا لحال الحرمة بالنسبة الى الحرة ويعلم تلك الحالة الكتبية بالثلث على الامة من
باب الاولى الثالث انا قد ذكرنا قبل ان المراد من الاية بيان الطلاق السني والبدعي فلا معنى لهذا البحث وما ذكر من سوال عمر
فلا شك انه كان لهذا الاختلاف فكان الرجلان ارادا ان يستخرجا علم علي على الامر المشهور **اقول** فيه نظر اما اولا فلان قول النبي صلى الله
عليه وآله طلاق الامة تطليقتان [illegible] يدل على ان ايقاع الطلاق بيد الرجل ولا يدل على ان حكم التطليق في اعتبار الثلث دائر
الذي يرجع الى التنبيل بل الدلالة منعكسة ولهذا استدل به اهل علمائنا [illegible] واما ثانيا فلان ما اسنده ان زيادة عدد الطلاق
على ما في الحدود وقياس [illegible] لا نقول به وقد ابطلناه فيما سبق من سائر الاصول مع انه جار في صورة الخلاف بل هو اولى لان الحر
الذي يقع عليه الطلاق ثلث والامة التي يقع عليها طلقتان هم الشاهدتان لمن يقع عليه الحد بالزيادة والنقصان واما ان
المطلق [illegible] اكان امصدر الشبيه من تقسيم الحد فالمتهم هذا التدقيق لطيف جدا واما ثالثا فلان منعه لورود الاية المذكورة في الحرة
منع لمقدمة مسلمة متفق عليها بين المفسرين فلا يسمع وقد يستدل عليه ايضا بقوله تعالى ولا يحل لكم ان تأخذوا مما آتيتموهن
شيئا وليس الايتان للامة بل الولاية لها فهذه الاية مبنية لمن يقع عليه الطلقات الثلث واما رابعا فلان ما ذكره من ان منع
من ان الافتداء هو الخلع ظاهر البطلان غير صالح السندية اصلا فان الخلع قد فسر في كتاب الينابيع بانه فرقة بين الزوجين
بعوض يأخذه الزوج وفسر غيره بانه ازالة قيد النكاح بفدية وسمي خلعا لان المرأة تخلع لباسها من لباس زوجها قال الله تعالى
هن لباس لكم وانتم لباس لهن وكل ذلك دليل على مباينة الفدية والخلع ولعل الناصب الذي خلع عذاره في اظهار الجهل زعم
ان الخلع بمعنى الخلعة التي يستعملها العجم في تشريف السلاطين ونحوهم وليس كذلك بل الذي يخطر بالبال من الخلع نعم الا ان
المأخوذ من الخلع بمعنى النزع والمفارقة ومنه قولهم فلان خليع العذار اي نزع نقاب الحياء عن وجهه على ان نسبة الافتداء
الى الامة صورة لان ايضا مجاز لان ما يفتدى به من العوض مال السيد وبالجملة الكلام في ان الشارع اذا نسب فعلا الى
فاعل مخصوص فعند كان الاصل والحقيقة ان يكون المراد من كان مكلفا بذلك الفعل شرعا والامة ليست مكلفة باعطاء الفدية شرعا
بل المكلف به هو مولاها فينبغي ان يكون فاعلها في الاية المذكورة هي الحرة وليس الكلام في ان الامة يمكن ان تصير [illegible]
الفدية ومن هو اليه في الظاهر كما هو حقيقة الحقائق اللغوية ولو كان المعتبر في عبارات الشرع الواضعة لبيان الاحكام التكليفية النسبة
الى مثل هذا الفاعل لكان المعطي للزكوة بحسب الحقيقة الشرعية هو الصبي على تقدير ان يضع ولي الصبي الواجب في يده فيدفعه الى
الفقير وهو باطل اتفاقا واما خامسا فلان ما ذكره من ان عمر اراد استخراج علم علي عليه السلام الالهي فيه جهل وتجاهل لان الاخ
انما استدل بحديث سوال عمر على ان طلاق الامة طلقتان لا على جهل عمر لان هذا ليس موضعه ولا يتجه على انه من [illegible] في كل فصل
في مطاعنه فلا وجه لهذا العذر البارد من جانبه مع ان سوق الرواية يصرح في جهل عمر بتلك المسئلة وان عليا عليه السلام حفظ
ما وجه عند السائل بتعليم الجواب على وجه لم يشعر السائل بذلك ولهذا توهم عمر السائل ان ما اجابه به انما هو من تلقاء نفسه
ولو كان عمر عالما بذلك واراد امتحان علي عليه السلام كما زعم الناصب لحمل السائل اولا على استماع الجواب عنه عليه السلام وما اطال
المسافة على نفسه بالاشارة الى علي عليه السلام وارادة الجواب اليه [illegible] ذلك الى السائل وهذا واضح عند من له ذوق سليم
وفطنة قويمة **قال** المصنف رفع الله درجته **التاسع** ذهبت الامامية الى انه اذا كانت الاخلاق ملتئمة بين الزوجين والحال عامرة
فبذلت له شيئا على طلاقها لم يحل له اخذه وخالف ابو حنيفة ومالك والشافعي وقد خالفوا قوله تعالى ولا يحل لكم ان تأخذوا مما
آتيتموهن شيئا الا ان يخافا الا يقيما حدود الله فان خفتم الا يقيما حدود الله فلا جناح عليهما فيما افتدت به [illegible]
قال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان المرأة اذا سألت الخلع من الزوج بعوض فله اجابتها في الوفاق وفي الشقاق
لان الخلع عقد معاوضة كسائر العقود فيجري في جميع الاحوال ولا يختص الخلع بحال الشقاق وما استدل به من الاية فجوابه
ان المراد انه لا يحل لكم ان تأخذوا من صدقاتهن شيئا على سبيل الاكراه بدليل قوله فيما سبق على هذه الاية وآتوا النساء

مد لهن نحلة فان طبن لكم عن شيء منه نفسا فكلوه هنيئا مريئا وهذا يدل على ان ما يبذل المرءة من الصداق للزوج بطيب
النفس له فهذا محمول على حال الاكرام انتهى **اقول** ما ذكره من ان الخلع عقد معاوضة كسائر العقود قياس على خلاف الآية التي
ذكرها المصنف فيكون باطلا واما ما استدل به على عدم صحة استدلال المصنف بالآية فهو مبني على [illegible] القرآن فان
الآية التي ذكرها المصنف من سورة البقرة والآية التي ذكرها الناصب من سورة النساء فالامر في السبق والتأخر عكس ما توهم
مع ان كلامه يشعر بان الآيتين متصلتان من سورة واحدة ثم ان ما ذكره لا ينفعه فيما هو بصدده في الجملة وهذا ايضا
كذب كما عرفت ويظهر من هذا ان تقييد الاخذ في قوله تعالى ولا يحل لكم ان تأخذوا مما آتيتموهن شيئا بالاخذ على سبيل
الاكراه تقييد من غير دليل فتأمل **قال** المصنف رفع الله درجته **الثامن** ذهبت الامامية الى انه لا يقع الطلاق قبل
النكاح فلو قال كل امرأة اتزوجها فهي طالق كان باطلا لا اعتبار به ولو تزوج لم تطلق وقال ابو حنيفة يصح فاذا تزوج امرأة
طلقت وقد خالف قول النبي صلى الله عليه وآله لا طلاق قبل النكاح وقال عليه السلام لا طلاق فيما لا يملك ولا بيع ولا عتق
فيما لا يملك ولان الطلاق ازالة القيد الحاصل بالنكاح وانما يتحقق بعد ثبوته انتهى **قال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي
انه لا طلاق قبل النكاح ووجهه ما ذكره واما ما ذهب اليه ابو حنيفة انه تعليق ومذهبه انه اذا قال متى نكحت امرأة فهي طالق وان تعليق
كذا فيصح لانه ليس الطلاق قبل النكاح حتى يكون مخالفا للحديث بل هو صيغة التعليق انتهى **اقول** ما ذكره من ان الطلاق
تعليق ان اراد به مطلق الطلاق فهو افتراء على ابي حنيفة ومع ذلك غير معقول لان التعليق له ادوات مذكورة في النحو
وغيره [illegible] فكيف يكون مطلق الطلاق تعليقا وان اراد به ما اقترن بالتعليق فلا يفيد لان ابا حنيفة
قد جوز الطلاق قبل النكاح بدون التعليق كما صرح به في الهداية حيث قال ومن قال لامرأة يوم اتزوجك فانت طالق فتزوجها
ليلا طلقت وهذا صريح في تجويز الطلاق قبل التزوج بدون التعليق كما ذكره المصنف [illegible] الطلاق عندهم [illegible] التعليق
عبارة صريحة في المنافاة كما ذكر في الهداية ايضا من انه لو قال لاجنبية انت طالق قبل ان اتزوجك لم يقع شيء لانه اسنده الى حالة
منافية انتهى وقد ظهر بما ذكرنا ان ما ذكره الناصب من اشتمال [illegible] على التعليق [illegible] خارج عن البحث وعن
كلام المصنف فيه **قال** المصنف رفع الله درجته **التاسع** ذهبت الامامية الى انه لا يصح طلاق الولي عمن له عليه ولاية بعوض
ولا بغيره وقال مالك يصح بعوض وقد خالف قوله عليه السلام الطلاق لمن اخذ بالساق انتهى **قال** الناصب خفضه الله اقول
مذهب الشافعي ان الولي لا يملك الطلاق على الصبي فلا يطلق زوجته لا بعوض ولا بغيره ولا ينفذ ان فعل ووجه ما ذهب اليه مالك
انه يصح ان للولي ولاية ما هو الاضبط للطفل فاذا كان الغبطة في اخذ العوض يصح لذلك واما الحديث المنقول فلم يثبت
ولا دلالة على عدم جواز التوكيل بالطلاق لان الوكيل لم يأخذ بالساق انتهى **اقول** ما ذكره من وجه [illegible] النكاح
كان منوطا بالمصلحة وعدمه [illegible] عدم التكليف [illegible] ربما كانت المرأة الجميلة مرغوبة [illegible]
وكان الصبي [illegible] فكيف يمكن للولي تحصيل العلم بغبطة الصبي مع [illegible] هذا الاحتمال [illegible] جواز
طلاق الولي عن المجنون المطبق مع الغبطة لان مصلحة المجنون لا بد ان يكون منوطة بالولي [illegible]
وكون مصلحته في مفارقتها [illegible] بالآية والرواية بخلاف الطفل فان نكاحه منوط بالمصلحة وعدمه [illegible] الى زوال
كذا ذكروا واما ما ذكره من ان الحديث المنقول لم يثبت ففيه ان حديث مشهور [illegible]
ما اورده من النقض بقوله ولا دلالة على عدم جواز التوكيل بالطلاق [illegible] لان عدم اخذ الوكيل بالساق لا يوجب عدم
التوكيل بالطلاق لان يد الوكيل يد الموكل ففي صورة التوكيل بالطلاق قد وقع الطلاق حقيقة ممن اخذ بالساق
قال المصنف رفع الله درجته **العاشر** ذهبت الامامية الى انه يشترط في مدة الايلاء زيادة من اربعة اشهر وقال ابو حنيفة
بجواز اربعة اشهر وقد خالف قوله تعالى للذين يؤلون من نسائهم تربص اربعة اشهر فجعل مدة التربص اربعة اشهر
قال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان شرط مدة الايلاء الزيادة على اربعة اشهر ولو حلف على الامتناع ابدا او مطلق

التزويج [illegible] الصغيرة

بل [illegible]
لتعلق [illegible] بالبهم وعدم توقع زوال [illegible]
فلو لم يحصل للولي هذا التصرف لزم تضرر
المجنون بتعلق اشتغاله بالزوجة

[illegible]

نول قد وان تقيد باربعة اشهر فما دونها فلا ايلاء ووجه ما ذهب اليه ابو حنيفة انه صح ان المهلة اربعة اشهر بعض مدة الايلاء لا اكثر
والتربص يكون في مدة الايلاء انتهى اقول لما جعل الله تعالى مدة التربص في الاية المذكورة اربعة اشهر فيكون ترتب حكم الايلاء
ومطالبة المولى بذلك بعد تلك المدة وبانتهائها وايضا يدل عليه قوله تعالى فان فاؤا فان الله غفور رحيم وان عزموا الطلاق
فان الله سميع عليم فان الفاء يقتضي كون ما بعده من حكم الفيئة او الطلاق مترتبا على انقضاء الاشهر الاربعة فالحق
ان ما ذكره الناصب في توجيه كلام ابي حنيفة مجمجة يعرف ظهور فساده من له ادنى تكلف البيان والله المستعان قال المصنف
رفع الله درجته المسألة العاشرة ذهبت الامامية الى انه لا يقع الطلاق بمجرد خروج مدة التربص بل اذا انقضت طالبه الحاكم بالفيئة
او الطلاق ومحل المطالبة بالفيئة او الطلاق بعد المدة وقال ابو حنيفة محل المطالبة في المدة فان خرجت طلقت بالخروج منها وقد
خالف قوله تعالى للذين يؤلون من نسائهم تربص اربعة اشهر فان فاؤا فان الله غفور رحيم وان عزموا الطلاق فان الله
سميع عليم اضاف المدة الى المولى بلام التمليك فاذا كانت حقا له لم يكن حقا لغيره كالدين المؤجل ليس لصاحبه المطالبة في الاجل
وعقب التربص بالفيئة بالفاء المقتضية للتعقيب وقال فان فاؤا اي رجعوا واضافه الى المولى وقال فان عزموا الطلاق فان الله سميع عليم
اضافه اليهم فوجب ان يقع الطلاق بفعله كالفيئة والحنفية لا يجعلونه بفعله بل بانقضاء المدة ولان الله تعالى وصف نفسه بالغفران
والرحمة مع الفيئة وهو وان لم يكن ماثوما لكنه في صورة المفتقر الى الغفران حيث هتك حرمة الاسم فلما كان في صورة من يغفر
له وصف الله نفسه بالغفران ولما ذكر الطلاق وصف نفسه بالسميع لان الطلاق يسمع فلو جعلناه بانقضاء المدة لم يكن هناك
ما يسمع انتهى قال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه يمهل المولى اربعة اشهر من وقت الايلاء ولا حاجة الى ضرب القاضي
فاذا مضت بلا اضلال عن وبلا مانع نهيا المطالبة بالوطء او الطلاق لدلالة النص على هذا ووجه ما ذهب اليه ابو حنيفة انه تعالى
جعل مدة التربص والايلاء واحدة لان الله تعالى جعل المولى اربعة اشهر ولم يزد عليه شيء فالمطالبة لا بد ان يقع في المدة واذا وقع
المطالبة في المدة فخرجت عن المدة بلا اضلال يقع الطلاق والنص لا يدل على وجوب وقوع المطالبة خارج المدة لان التعقيب المستفاد
من الفاء يمكن ان يكون من باب تعقيب الحكم وتفريعه على الايلاء فلا مخالفة للنص انتهى اقول فيه نظر لان الله تعالى على ما اوضحنا
سابقا جعل مدة تربص المولى اربعة اشهر لا مدة ترتب حكم الايلاء ذلك فلا يدل ذلك على اتحاد مدة التربص والايلاء وقول الناصب
لان الله تعالى جعل المولى اربعة اشهر تلبيس وتدليس لا يخفى ثم ما ارتكبه من جعل فاء التعقيب في الاية لتعقيب الحكم المقدم وتفريعه
على الايلاء خلاف الظاهر جدا كما لا وجه للمصير اليه بلا ضرورة ومع ذلك لم يقتصر المص في الاستدلال على مقصوده بذلك بل استدل
بما ذكرنا وبان اضافة المدة الى المولى بلام التمليك صريح في اقتضاء عدم صحة المطالبة الا بعد خروج مدة التربص وكذا
استدل المص بقوله تعالى وان عزموا الطلاق وبقوله فان الله سميع عليم صريح في ذلك والناصب لم يتعرض لهما لمخالفته
النص بلا في حمله كما لا يخفى قال المصنف رفع الله درجته الثاني عشر ذهبت الامامية الى ان الزوج ان ماطل بعد مدة التربص
ودافع لم يطلق عنه الحاكم بل يجبر على احد الامرين اما الرجوع او الطلاق وقال الشافعي يطلق عنه وقد خالف قوله تعالى وان
عزموا الطلاق جعل العزم على الطلاق اليه وقول النبي صلى الله عليه وآله الطلاق لمن اخذ بالساق انتهى قال الناصب خفضه الله
اقول مذهب الشافعي انه اذا انقضت المدة في الايلاء طالبه القاضي بالفيئة او الطلاق فان ابى طلقها القاضي لان الطلاق حق لها والحاكم
الفسخ عند تعذر وصول النفقة ونحو ذلك من المواضع فلها الطلاق واما ما استدل به من النص فلا دلالة له على مطلوبه لانه بيان لحال
ومحل التطليق لان حال المولى بعد انقضاء العدة اما الفيئة او العزم على الطلاق والقرآن يبين حالته بعد بيان مدة التربص واما
حكم امتناعه عن الحالين فهو معلوم بباقي الادلة لا بالنص واما حديث الطلاق لمن اخذ بالساق فقد مضى انه غير ثابت انتهى اقول
ان كون النص بيانا لحال المولى على تقدير تسليمه لا يمنع دلالته على انه تعالى جعل العزم على الطلاق الى الزوج وكيف ينكر ذلك مع ان
قوله فان عزموا الطلاق صريح في ذلك ومما ينبغي ان ينبه عليه هاهنا ان اجبار الزوج على احد الامرين كما ذكره المص لا ينافي صحة
الطلاق ولا يستلزم ما اشتهر من الفسوق بعدم صحة طلاق المكره لان هذا الاجبار بحق كاجبار الحربي على الاسلام ونحوه مما يخصوص بما

المطل المتوقف في العدة ق

إذا لم يكن يجري فإنه المنافي لصحة الطلاق وأيضاً فإنه تحكم بالجبار على تعيين أحد الأمرين ويفضي إلى إيجاب على [illegible] بحيث
قال المصنف رفع الله درجته الثالث عشر ذهبت الإمامية إلى أنه لا يقع الظهار قبل التزويج وقال أبو حنيفة ومالك يصح وقد خالفا
قوله تعالى والذين يظاهرون من نسائهم [illegible] خفضه الله أقول مذهب الشافعي أن الظهار كالطلاق لا يصح قبل
التزويج ووجه ما نقل عن أبي حنيفة ومالك [illegible] من باب التعليق انتهى أقول قد عرفت أنه لا يجعل ذلك
من باب التعليق بل من باب التعليق بالمحال قال المصنف رفع الله درجته الرابع عشر ذهبت الإمامية إلى أنه يجب إطعام ستين
مسكيناً في الظهار ولا يجزي لواحد ستين يوماً وقال أبو حنيفة يجزيه وقد خالف قوله تعالى فإطعام ستين مسكيناً انتهى
قال الناصب خفضه الله أقول مذهب الشافعي أنه لو صرف إلى الواحد ستين مداً في ستين يوماً لم يجز ويجب ستين مسكيناً وضع بين
أيديهم ستين مداً وقال ملكتكم هذا بالسوية أو أطلق وقبلوا جاز ووجه ما ذهب إليه أبو حنيفة أن المذكور إطعام ستين وحقيقته
إخراج ما يطعم به الستين ويحصل هذا بإخراج ستين مداً في الأيام لأن الكفارات حق مالية والمراد إخراج المال ويحصل المراد بتعيين
انتهى أقول يتجه المنع على قوله وحقيقة إطعام الستين إخراج ما يطعم به الستين ظاهر والظاهر أن إطعام ستين مسكيناً يدل
على وصف وهو المسكنة وعلى عدد وهو الستون كما أن قوله تعالى وأشهدوا ذوي عدل منكم يدل على وصف وعدد وكما لا يجوز الإخلال
بالوصف لا يجوز الإخلال بالعدد حتى لا يكون شهادة واحد مرتين كشهادة اثنين وقال الشيخ قدس سره في كتاب نهاية الوصول أن قوله
تعالى فإطعام ستين مسكيناً حمله على ظاهره من وجوب هذا العدد [illegible] وهو مذهب الشافعي [illegible] الذي هو
ألفاظ الظاهر تبطل معانيها التي هي ظاهرة بالنسبة إليها وقالت الحنفية [illegible] وتقدير المطعام طعام ستين فلم يجعلوا عدد
المقصود وهو دفع حاجة ستين مسكيناً يوماً أو لعدد أو [illegible] دفع حاجة مسكين واحد ستين يوماً [illegible] وجعلوا [illegible]
[illegible] قوله فإطعام يستدعي مفعولاً وقوله ستين مسكيناً صالح له ويكون الاستغناء به مع ظهوره [illegible] الطعام وإن كان صالحاً [illegible]
لأنه مسكوت عنه غير ظاهر فتقدير حذف المظهر وإظهار المفعول المسكوت عنه بعيد في اللغة بل الواجب عكسه وإذا كان ظاهر اللفظ
ظاهراً في المقصود في رعاية العدد ثم الاستنباط منه يكون موجباً لدفعه وكل [illegible] لا يكون بدفع حاجة واحد كما في
المقصود ولا استبعاد في أن قصد الشارع رعاية العدد ولعل الستين مجتمعين [illegible] فإنه قيل [illegible] أقرب إلى
الله تعالى أن يستجاب دعاؤه ويعود نفعه إلى المكفر وقد لا يحصل مثل ذلك في الواحد انتهى قال المصنف رفع الله درجته الخامس عشر
ذهبت الإمامية إلى أنه لا يجوز إعطاء الكفارة الكافر وقال أبو حنيفة يجوز وقد خالف قوله تعالى لا تجد قوماً يؤمنون بالله واليوم الآخر
يوادون من حاد الله ورسوله انتهى قال الناصب خفضه الله أقول قد مر في زكاة الفطر وجه ما ذهب إليه أبو حنيفة وأنه يجعل حكم
صدقة التطوع انتهى أقول لم يسبق من الناصب في بحث زكاة الفطر ما يرتبط بالمقام فيه وما ذكره من أن الحنفية جعل إعطاء الكفارة
في حكم صدقة التطوع غير لائق لأنه تحكم من غير دليل وقياس التطوع على الواجب فاسد مع أن الآية التي استدل بها المصنف قدس سره
يدل بعمومها على عدم جواز إعطاء الكافر من صدقة التطوع أيضاً كما لا يخفى قال المصنف رفع الله درجته السادس عشر ذهبت الإمامية
إلى أنه إذا أطعم الستين ما يسمى إطعاماً أجزأه وقال الشافعي يجوز أن يملكهم ولا يجزي الإطعام وقد خالف قوله تعالى فإطعام
ستين انتهى قال الناصب خفضه الله أقول مذهب الشافعي أنه في الكفارة يشترط التمليك والتسليط ولا يكفي التغذية والتعشية لأن حقيقة
الإطعام هو جعل الطعام ماله ويحصل كماله بتمليكه والإطعام بالتغذية والتعشية هو في حكم الضيافة ويجب من هذا الحمل أن [illegible]
الطعام وهو التمليك لا بتسميته الإطعام ويتصل الأمر بالإطعام حجة عليه انتهى أقول لو سلم أن حقيقة الإطعام جعل الطعام طعاماً له
نمنع [illegible] لا نسلم أن كماله لا يحصل إلا بالتمليك بل يكفي في ذلك التخلية بين الفقير وبين ذلك الطعام ليتصرف فيه كيف شاء ولو سلم [illegible]
يحصل بذلك فالأصل عدم التكليف به وهو المألوف من تسهيل الشارع في الأحكام ومن [illegible] نظير ذلك [illegible]
مثل الآية وتحقيق الكلام في ذلك على ما ذكره المصنف رفع الله درجته في كتاب النهاية وهو أن [illegible] الإمامية هو أن
الآية محمولة على إسناد التصرف وشرط الاستحقاق لا على التمليك لكن [illegible] الاقتصار على البعض [illegible]

مسكيناً

ودفع الحاجة في جهة من الجهات المذكورة لا دفع الحاجة عن الكل واستبعد الشافعي لانه اضاف الصدقة اليهم بلام التمليك وعطف بالواو
المفيد للتشريك البعض على البعض وكون الآية لبيان المصرف وشرط الاستحقاق لا ينافي ما قلنا فلم لا يجوز كون الاستحقاق على جهة
التشريك مقصودا او هو الاولى موافقة لظاهر الاضافة والعطف ... الى والجواب ان سياق الآية يدل على
ما قلنا وان الله تعالى ذكر حال قوم يلمزون في الصدقات بقوله ومنهم ... في الصدقات الآية ويقولون بان محمدا صلى الله
عليه وآله يعطي الصدقات من احب فان اعطاهم رضوا وان منعهم سخطوا فان الله تعالى رد عليهم بقوله ولو انهم رضوا الى ولكن ان
فعل محمد صلى الله عليه وآله حق لانه يعطيها المستحق ومن حصل فيه الشرائط في قوله انما الصدقات ثم عد شروط الاستحقاق
ليبين مصرف الزكوة ومن يجوز دفعها اليه ليقطع طمعهم في الزكوة ... عن شرائط الاستحقاق ثم في قوله لا اشكال فيه ان كون
الآية لبيان المصرف وشرائط الاستحقاق وبين ما قلناه نظرا للتنافي بينهما فان الاول لا يقتضي التشريك بخلاف الثاني انتهى
واما ما قاله الناصب من ان الاطعام بالتغدية والتعشية في حكم الضيافة فمردود بان الاطعام في اللغة اعم من الضيافة ومشابهة
احد فردي الجنس للفرد الآخر لا يخرجه عن صدق الجنس عليه فلا يقدح في المقصود على ان ما ذكره ... انه اذا اطعم لهم
والتمس منهم اكلهم لما استدعاه في الغداة والعشاء ان لا يكون ذلك مجزيا لمشابهة الضيافة وبطلانه ظاهر فقضية الجهل لعكس ما
يحكى قال المصنف رفع الله درجته الثاني عشر ذهبت الامامية الى اجزاء الخبز وقال الشافعي يجب الحب وقد خالف قوله تعالى
فاطعام ستين مسكينا وهو متناول للخبز حقيقة انتهى اقول لا يذهب عليك ان الناصب خفضه الله تعالى لم يذكر هذا الفصل لتخيير
المطالب لعجزه عن الجواب والله اعلم بالصواب قال المصنف رفع الله درجته الثالث عشر ذهبت الامامية الى انه اذا اطعم خمسا
وكسى خمسا لم يجزيه وقال مالك يجزيه وقال ابو حنيفة ان اطعم خمسا وكسى خمسا بقيمة اطعام خمس لم يجزيه وان كسى خمسا واطعم
خمسا بقيمة كسوة خمس اجزاه وقد خالف قوله تعالى فاطعام عشرة مساكين او كسوتهم خير بين الشيئين لا غير انتهى قال الناصب
خفضه الله مذهب الشافعي في الكفارة المخيرة انه لو اطعم بعضا وكسى بعضا لم يجز لان كل واحد من الطعام والكسوة قد جعل بدنا
فلا يجوز الخلط ووجه ما ذهب اليه مالك ان فحوى الخبر ان التخيير يتعلق بالاطعام والكسوة جميعا فله التقسيط ووجه ما ذهب اليه
ابو حنيفة ان فحوى انه اعتبر القيمة لان العدول الى القيمة عنده صحيح انتهى اقول شكر الله سعيه ما نسب الحكم الى الرجلين نعت كما نقله
في غير من المواضع ... اليه ان ابن حزم ... في هذا المقام من كتاب المحلى انه قال ابو حنيفة وسفيان يجزي اطعام بعض العشرة وكسوة
بعضهم وهذا خلاف القرآن وما نعلم احدا قاله قبل ابي حنيفة انتهى ثم لا دلالة لتعلق التخيير بالامرين على صحة التبعيض والتوزيع لانه
ليس مما يقتضيه العرف واللغة واما ما ذكره لابي حنيفة فلا يكون حجة الا عنده قال المصنف رفع الله درجته الرابع عشر ذهبت
الامامية الى ان الزوجة اذا امتنعت من اللعان حدت وقال ابو حنيفة تحبس حتى تلاعن وقد خالف قول الله تعالى ويدرؤا عنها العذاب
ان تشهد اربع شهادات بالله ... ودفع عن نفسها العذاب بلعانها والعذاب الحد لقوله تعالى وليشهد عذابهما طائفة
من المؤمنين وقوله فعليهن نصف ما على المحصنات من العذاب ولانها قد تكون كاذبة فيكون اللعان حراما عليها فلا يجوز الزامها
فعله انتهى قال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه اذا لاعن الزوج حرمت عليه مؤبدا وسقط عنه الحد ووجب عليها ونفي
الولد المنفي عنه واذا لاعنت سقط عنها الحد ولا يجب عليها ووجه ما ذهب اليه ابو حنيفة ان من قبل لعان الزوج ان امتنع
يحبس في مجلس الملاعنة يجبر عليه ... وبعد لعان الزوج ليس كذلك والآية ليست حجة عليه لانه ... ان تحكم لعان المرأة
بعد لعان الزوج لا قبل حضور مجلس اللعان انتهى اقول يدل على صحة ما نقله المصنف عن ابي حنيفة ان صاحب الينابيع قال وروي
عن ابي حنيفة ومحمد انه لا يجب عليها الحد بلعانه وان نكلت حبست حتى تقر او تلاعن واذا لم يثبت زناها قلنا ممنوع فان لعانه
كالبينة لنا قوله تعالى ويدرؤا عنها العذاب ان تشهد اربع شهادات بالله ولا معنى للحبس لانها ان كذبت فعليها الحد وان
صدقت فلا شيء عليها انتهى ثم تعليل الناصب في نصرة ابي حنيفة ظاهر فان حبس المرأة انما يحتاج اليه ليتلفظ بكلمة اللعان
اللعن في مجلس الملاعنة ان لم يمكن احضارها في المجلس ... ما ذكره ... كلام ابي حنيفة من انه اذا امتنع يجبر وتحبس حتى تعترف

[Margin:] ... ومنهم من يلمزك في الصدقات ...

[Margin:] ... [illegible]

[Margin:] ... [illegible]

بل

يجعل الملاعنة غير مرتبط بكلامه بل هو مسخ لمعنى الآية حجة عليه كما لا يخفى فلو قال ان الآية ليست حجة على ابي حنيفة لانه لم ير من

ان الله تعالى لكان اسد في دفع الايراد **قال** المصنف رفع الله درجته **العشرون** ذهبت الامامية الى انه اذا انقضى بعض اللعان

لم ينعقد وان حكم به حاكم وقال ابو حنيفة ان حكم به الحاكم نفذ ان ترك الاقل وقد خالف قوله تعالى فشهادة احدهم اربع شهادات

بالله وفعل النبي صلى الله عليه وآله فانه كذلك فعل انتهى **قال** الناصب خفضه الله قول مذهب الشافعي انه لا يثبت شيء من

موجبات اللعان من الحرمة والحد وغيرهما الا بالكلمات الخمس بتمامها ولو حكم حاكم بالفرقة باكثر الكلمات لم ينفذ ووجه ما ذهب

اليه ابو حنيفة ان مثل ما ذكر ان حكم الحاكم في مسائل الاجتهاد نافذ انتهى **اقول** حكم الحاكم انما يصح اذا كان معصوما واذا خالف النص لم يمض

فيضرب به عرض الحائط **قال** المصنف رفع الله درجته **الحادي والعشرون** ذهبت الامامية الى وجوب الترتيب في اللعان فيبدأ اولا

بلعان الرجل ثم يعقب بلعان المرأة فان خالف بطل اللعان وان حكم به حاكم لم ينفذ ووافقنا ابو حنيفة في مسألة على وجوب

الترتيب لكن قال ان حكم الحاكم بخلافه نفذ واعتد به وقد خالف قوله تعالى فشهادة احدهم عقيب الشهادة بلعان الرجل ثم

قال ويدرؤ عنها العذاب يعني الحد الواجب بلعان الرجل او الحبس عند ابي حنيفة الواجب بلعانه وانما يكون بعد لعان الرجل

انتهى **قال** الناصب خفضه الله قول مذهب الشافعي انه يجب تقديم لعان الرجل ولو حكم حاكم بالعكس لم ينفذ

ووجه ما ذهب اليه ابو حنيفة ما سبق وهو ان يكون في الحكم المجتهد انتهى **اقول** قد بينا ان ما سبق من الوجه لا يصلح لان

حكم المجتهد واجتهاده على خلاف النص غير مسموع بل قول ابي حنيفة سواء **قال** المصنف رفع الله درجته **الثاني والعشرون**

ذهبت الامامية الى انه يعتبر في الحاق الاولاد امكان الوطي ولا يكفي قدرته وتمكنه وقال ابو حنيفة المعتبر قدرته من الوطي وان لم

يمكنه وحكى الشافعي عنه ثلث مسائل الاول اذا تزوج رجل امرأة بحضرة القاضي وطلقها في المجلس ثلاثا او في المجلس واحد او بحكم لها

ثم اتت بولد من حين العقد بستة اشهر فان الولد يلحق ولا يمكنه نفيه باللعان الثاني لو تزوج مشرقي بمغربية ثم

اتت بولد من حين العقد بستة اشهر فانه يلحق وان علمنا انه لا يمكن وصوله اليها بعد العقد على الابعد

ولم يفارقا البلد او بينهما مدة خمسين سنة كما لو سافر الى البلاد الرومية فيوجد جماعة من النسل من تلك المرأة من الاولاد واولاد

الاولاد فانهم باجمعهم يلحقون بذلك الرجل الثالث اذا تزوج رجل امرأة ثم غاب عنها وانقطع خبره وقيل للمرأة انه قد مات

فاعتدت عدتها وتزوجت باخر فاولدها اولادا ثم غاب وحضر الاول فان هؤلاء الاولاد كلهم للاول ولا شيء للثاني وقد خالف

الضرورة في ذلك انتهى **قال** الناصب خفضه الله قول مذهب الشافعي انه انما يحتاج الى نفي الولد باللعان حيث يلحقه الولد لولا

اللعان وذلك عند الامكان فان لم يمكن بان اتت بستة اشهر من العقد او نكح امرأة وطلقها في المجلس او نكحها واحدهما

بالمشرق والآخر بالمغرب فلا حاجة الى اللعان وما نقله من المسائل الثلث فالمنقول من كتب الذي ذكره ووجه ما ذهب اليه

ابو حنيفة ان الاقدار والتمكين من الوطي كاف ولا نظر للشرع الى الامكان ان صح ما روى عن ابي حنيفة وهو لا يخالف الضرورة انتهى

اقول ان قوله ولا نظر للشرع في الامكان افتراء على الشرع سيما اذا اريد بالامكان الامكان العقلي فقد صرح بعد انه قد

في رسالته الموسومة بانموذج العلوم ان الفقهاء يجوزون خرق ما هو محال عادي فيما ليس محال عقلي فلو

ثبت على زيد بعمل معين في المصر في يوم معين فشاهده القاضي في ذلك اليوم في بغداد لم يقبل شهادتهم مع انه يمكن

ان يحضر بطي المكان فان ذلك محال عادي لا عقلي انتهى وبالجملة بطلان هذه الاحكام ضروري عند العقل السليم

والطبع المستقيم لكن تعريه آفة الذبابة **قال** المصنف رفع الله درجته **الثالث والعشرون** ذهبت الامامية الى ان الكافر

الكافر اذا مات عنها وجب عليها العدة وقال ابو حنيفة لا عدة عليها وقد خالف في ذلك قوله تعالى والذين يتوفون منكم

ويذرون ازواجا انتهى **قال** الناصب خفضه الله اقول الشافعية لقوله تعالى الآية الحكم مخصوص بالمسلمين وقال والذين يتوفون

منكم والكافر ليس منا انتهى **اقول** الدلالة على التخصيص باطل وانما اغتر من ذهب الى ان الكفار ليسوا مخاطبين بالفروع

منهم ابو حنيفة وقد عرفت فيما سبق بطلانه ما ذهب اليه وقال في تفسيره وقد صرح بقوله والذين يتوفون منكم

وعجائب فتاوي ابي حنيفة

[illegible]

بلغ [illegible]

الخطاب

من قال للكفار انهم مخاطبون بفروع الشرايع والامر بخصوص الكتاب في منكم بالمؤمنين والجواب انما خصوا بالخطاب لانهم هم
العاملون بذلك كقوله انما انت منذر من يخشاها مع انه منذر للكل ليكون للعالمين نذيرا انتهى **قال** المصنف رفع
الله درجته **الرابع والعشرون** ذهبت الامامية الى ان اكثر مدة الحمل سنة وقال الشافعي اكثره اربع سنين وقال مالك سبع سنين
وقال ابو حنيفة سنتان وقد خالفوا الحس والوجدان فان هذا لم ينقل ولا شوهد ولو كان معتبرا لوقع ولو كان نادرا
ولم ينقل انتهى **قال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان اقل مدة الحمل ستة اشهر واكثره اربع سنين لان ذلك
معلوم بالتجربة وقد وجد كثير من الناس ولد لاربع سنين حتى قيل ان الشافعي ولد لاربع سنين فكيف يقول ان الحس
والوجدان يحكمان بخلافه بل يحكمان بخلاف قوله انتهى **اقول** ما ذكره من حصول التجربة في ذلك ووجدان كثير من الناس
له تهمة ومكابرة لا يخفى على من حقق الاخبار وتتبع الاثار واما ما نقله من ان الشافعي ولد لاربع سنين فهو شيء اخترعه الحنفية
تعظيما لابي حنيفة فمرادهم بذلك ان الشافعي بقي في بطن امه تلك السنين حتى كان من جلالة ابي حنيفة والعجب من الناصب
المقلد ببلادته تقليد الشافعية يرضون بنقل ذلك مع ظهور انه ازراء بجلالة قدر الشافعي عندهم **قال** المصنف رفع
الله درجته **الخامس والعشرون** ذهبت الامامية الى ان الرضعة والرضعتين لا تنشر الحرمة وقال ابو حنيفة ومالك المصة
الواحدة ولو كانت قطرة تنشر الحرمة وقد خالفا في ذلك قوله عليه السلام الرضاع ما انبت اللحم وشد العظم وقوله
عليه السلام لا تحرم المصة والمصتان ولا الرضعة ولا الرضعتان وعن عايشة كان فيما انزل الله في القرآن عشر رضعات
معلومات يحرمن انتهى **قال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه يشترط في الارضاع ان يكون خمسا فان كان اقل
فلا حرمة ولو حكم الحاكم برضعة او ثلثة لو تنقض ووجه ما ذهب اليه ابو حنيفة ومالك ان اسم الارضاع يقع على المصة والمصتين
وهو موجب للحرمة والحديث لم يثبت عندهما انتهى **اقول** ما ذكره المصنف من الاحاديث الدالة على انه لا يكفي مسمى الارتضاع هي
التي استدل بها الشافعية في كتبهم كالينابيع وغيره فان كانت في الشذوذ بحيث لم يثبت عند ابي حنيفة ومالك
فالويل للشافعي واصحابه الذين اعتمدوا عليها في مثل ذلك واما المصنف قدس سره فقد ذكرها الزاما ودليله التحقيقي رواية
اهل البيت عليهم السلام قال قدس سره في كتاب تذكرة الفقهاء لا يكفي في التحريم بالرضاع مسمى الارتضاع عند علمائنا
وبه قالت عايشة وابن مسعود وابن الزبير وعطا وطاووس والشافعي واحمد في اصح الروايات عنه واسحق وابو ثور وداود
ابن المنذر لما رواه العامة عن عايشة انها قالت كان فيما انزل عشر رضعات معلومات يحرمن فنسخ بخمس معلومات
يحرمن وعن النبي صلى الله عليه واله قال الرضاع ما انبت اللحم وانشر العظم ومن طريق الخاصة قول الصادق عليه السلام
لا يحرم من الرضاع الا ما انبت اللحم وشد العظم وسال عبد الله بن سنان الكاظم عليه السلام قال قلت يحرم من الرضاع
الرضعة والرضعتان والثلثة قال لا الا ما اشتدت عليه العظم ونبت اللحم ولاستلزامه اسداء الشفقة والتضييق فان الكثير لا
يتكون من الرضعة والرضعتين ولمنافاته لاصالة الاباحة وروى العامة عن علي عليه السلام وعن ابن عباس وابن عمر تحريم
القليل والكثير وبه قال مالك والثوري وابو حنيفة والاوزاعي واحمد في احدى الروايات وزعم الليث ان المسلمين اجمعوا
على ان قليل الرضاع وكثيره يحرم في المهد ما يفطر به الصائم لقوله تعالى وامهاتكم اللاتي ارضعنكم واخواتكم من الرضاعة وهو يتناول
القليل والكثير وقوله عليه السلام يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب وبما روي عن علي عليه السلام عن النبي صلى الله عليه واله
قال يحرم من الرضعة ما يحرم من الولادة ولانه فعل يتعلق به تحريم مؤبد فلم يعتبر فيه العدد كتحريم امهات النساء والاية مجملة فيها
لانها تدل على الكثرة فانه لا يقال والدات الذي يفعل كذا اذا كان يصدر عنه مرة واحدة في الغالب وكذا في الخبر والحديث المنقول
عن علي عليه السلام ممنوع فان العترة اجمعوا على اعتبار العدد وهم اعرف بمذهب ابيهم عليهم السلام وينتقض قياسهم باللعان
انتهى **قال** المصنف رفع الله درجته **السادس والعشرون** ذهبت الامامية الى انه اذا قال لمن هو اكبر منه سنا ان هذا
ابني من النسب او من الرضاع لم يعتد به وقال ابو حنيفة يقبل حتى انه لو كان عبدا له عتق عليه فلو اقر ابن خمس عشرة سنة

[Marginal note, right margin:] وبلغ مقابلة ... [illegible] ... سنة ٩٠٠م

بان ابی سلمة سنة ولدوات بنت سلمة سنة بنته وكان المملوكين له قبل اقراره عتقا عليه وهذا تكذيب للزوج وتمحي
قال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي كما مر ان الالحاق لا يصح الا بالامكان ووجه ما ذهب اليه ابو حنيفة
انه لو لم يلتذ باقراره وكان له دعوى عدم الامكان فاذا اقر لم يترك للمؤاخذة انتهى اقول قد مر ان الامكان معتبر في نظر الشرع
والعقل وما ذهب اليه ابو حنيفة مخالف لهما فلا يلتفت اليه قال المصنف رفع الله درجته السابع والعشرون ذهبت الامامية
الى انه يجب النفقة على الابن مع حاجتهما وفقرهما وقال مالك لا يجب ان ينفق عليهما وقد خالف قوله تعالى وصاحبهما في
الدنيا معروفا وسئل النبي صلى الله عليه وآله وسلم من ابر قال امك قال ثم من قال امك قال ثم من قال امك قال ثم
من قال ابوك فجعل له الربعة انتهى قال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه يجب نفقة الوالد
والوالدة والاولاد والاحفاد سواء فيه الاب والام والاجداد والجدات ووجه ما ذهب اليه مالك انه اذا كانت عسرة
فلا يجب ويكون المنفق معسرا انتهى اقول ما ذكره الناصب من التوجيه تحريف وتوجيه لما ذهب اليه مالك وخرج
عن فرض المسئلة لعجزه عن اصلاح ما ذهب اليه على الوجه المنقول عليه وكفى به عارا وشنارا ولو انكر صحة نسبة ذلك
الى مالك كما فعله في اكثر المواضع مكابرة وعنادا لكان اولى من تسليمه وتوجيهه بما ذكره كما لا يخفى قال المصنف رفع الله
درجته الثامن والعشرون ذهبت الامامية الى ان النفقة على الزوجة لا يسقط بمضي الزمان وقال ابو حنيفة يسقط وقد
خالف العقل والنقل لان الثابت في الذمة لا يسقط الا بسبب موجب له ومضي الزمان غير سبب كالدين وقد
امر بالانفاق والعيالة قال لو سلف زوجته نفقة شهر ثم مات او طلقها بائنا لم يجب عليها رد باقي الايام فاثبت
النفقة من غير موجب واسقطها مع الموجب انتهى قال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان النفقة على الزوج
لا يسقط بمضي الزمان بخلاف الاقارب فانها تسقط لا تستقر في الذمة لانها واجبة عند الضرورة بخلاف نفقة الزوجة فانها
في حكم الدين فيلزم في الذمة ووجه ما ذهب اليه ابو حنيفة انه جعلها كنفقة الاقارب واذا مضى الزمان وحصل الاستغناء
لا يحتاج الى النفقة فلا يثبت الوجوب انتهى اقول وقد ظهر مما ذكره المصنف وما ذكره الناصب في تقرير مذهب الشافعي ان قياس
ابي حنيفة لنفقة الزوجة على نفقة الاقارب قياس مع الفارق فيكون باطلا مع بطلان القياس من اصله كما مر وايضا تعيش
الزوجة فيما مضى لو كان بحركة الكسب لكان لما ذكره وجه لكن الغالب تعيشها بالقرض والهبة التي ترتجى او هب عوضها
فبنا على هذا اشكل الامر عليها كما لا يخفى على اولي النهى قال المصنف رفع الله درجته الفصل الرابع عشر في الجنايات
وتوابعها وفيه مسائل الاولى ذهبت الامامية الى ان الحر يقتل بالحرة اذا اراد اولياؤها ذلك نصف الدية عليه وقال الجمهور
لا يرد عليه شيء وقد خالفوا قوله تعالى والانثى بالانثى دل بمفهومه على ان المذكر لا يقتل بالانثى انتهى قال الناصب خفضه الله
اقول مذهب الشافعي ان الحر يقتل بالحرة لقوله تعالى النفس بالنفس وكل واحد من الحر والحرة نفس وقد اثبت المساواة في النفس
ولم يرد شيء في تركها ولا على ورثتها لكمال الدم ونقصانها واما قوله تعالى والانثى بالانثى فبيان وجوب قتل الانثى بالانثى
والمفهوم انما يعتبر اذا لم يكن ما يخالفه من النص وقوله تعالى النفس بالنفس يبطل حكم المفهوم واما ما ذكره من مذهب رد
نصف الدية فمن المخترعات في الدين لعقله ونقل امثاله من الرفضة والمورد الدية والقصاص يحتاج من الكتاب والسنة ولوى
كتاب وسنة دل على اخذ الدية في هذه الصورة ثم انه لو استدل بمفهوم قوله تعالى والانثى بالانثى وحكم بصحة العمل بالمفهوم
فاقتضاه عدم جواز قتل الذكر بالانثى اصلا فمن اين جاء باخذ الدية نعوذ بالله من مذهب اهل التشنيع لا دليل عليه من
الكتاب والسنة انتهى اقول قد ذهب الى اعتبار ما نحن فيه من مفهوم الصفة الشافعي واحمد والاشعري وامام الحرمين وكثير من العلماء
كما ذكره في شرح العضدي وصرح فيه ايضا بان من قال بالمفهوم جوز تخصيص العام بالمفهوم المخالف له وذكر في كتب القوم فيما
من مفهوم المخالفة انه يقول في الانعام زكوة عام في السائمة والمعلوفة ثم يقول في الغنم السائمة زكوة فيخص الاول بما عدا
ويخرج منه المعلوفة فكذا فيما نحن فيه ورد عاما ان النفس بالنفس فيخصص بقوله والانثى بالانثى ويخرج منه قتل الحر بالانثى

وفي هذا التخصيص جمع بين الدليلين وهو اولى من ابطال احدهما وان كان احدهما وهو المفهوم اضعف اذ لا يشترط التساوي في القوة
كما يخص الكتاب بخبر الواحد وقال القاضي البيضاوي في المنهاج وشارحه الفناري يجوز تخصيص المنطوق بالمفهوم سواء كان مفهوم
الموافقة او مفهوم المخالفة لان المفهوم دليل شرعي معمول عليه في الاحكام كما ان المنطوق دليل فيجب الجمع بينهما وهو بان يخصص
المنطوق العام بالمفهوم الخاص فتخصيص منطوق قوله عليه السلام خلق الماء طهورا لا ينجسه الا ما غير لونه او طعمه او ريحه فان
منطوق الحديث يدل على ان الماء قليلا او كان كثيرا جاريا او راكدا اذا لاقى النجاسة ولم يتغير احد اوصافه يكون طهورا بمفهوم
قوله عليه السلام اذا بلغ الماء قلتين لم يحمل خبثا اذ مفهوم يفيد ان ما دون القلتين لم يحمل خبثا اذ مفهومه يفيد ان ما
دون القلتين يحمل الخبث وحكمه ان المنطوق اقوى من المفهوم لا يقتضي الغائه مع وجوب الجمع بين الادلة انتهى فنعوذ بالله من
مذهب باطل منهدم الاركان لا يثبت عند علماء الشريعة عن ركائك قال المصنف رفع الله درجته الثاني ذهبت الامامية الى انه لا
يقتل مسلم بالذمي وقال ابو حنيفة يقتل وقد خالف قول الله تعالى ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا لا يستوي اصحاب
النار واصحاب الجنة وقال النبي صلى الله عليه وآله لا يقتل مؤمن بكافر ولا ذو عهد في عهده وقال قيس بن عبادة انطلقت انا
والاشتر الى علي عليه السلام فقلنا هل عهد اليك رسول الله صلى الله عليه وآله شيئا لم يعهده الى الناس عامة قال لا الا ما
في كتابي هذا واخرج كتابا من قراب سيفه فاذا فيه المؤمنون تتكافأ دماؤهم وهم يد على من سواهم ويسعى بذمتهم ادناهم الا لا يقتل
مؤمن بكافر ولا ذو عهد في عهده انتهى قال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه لا يقتل مسلم بكافر حربيا كان او ذميا
او معاهدا ويقتل الذمي والمعاهد بالمسلم ولو قتل الذمي مسلما ثم اسلم لم يسقط القصاص والدليل عليه ما روى البخاري ومسلم
والنسائي والترمذي في صحاحهم عن ابي جحيفة قال سألت عليا عليه السلام هل عندكم شيء ليس في القرآن فقال والذي فلق
الحبة وبرأ النسمة ما عندنا الا ما في القرآن الا فهما يعطى رجل في كتابه وما في الصحيفة قلت وما في الصحيفة قال العقل وفكاك الاسير
وان لا يقتل مسلم بكافر ووجه ما ذهب اليه ابو حنيفة انه اعتبر اصل النفس في قوله تعالى والنفس بالنفس والذمي صاحب النفس
لان المراد من النفس ما يكون معصوم الدم والوعيد الشديد الذي ورد في قتل المعاهد وذلك ما روى البخاري عن رسول
صلى الله عليه وآله انه قال من قتل معاهدا لم يرح رائحة الجنة وان ريحها ليوجد من مسيرة اربعين خريفا وفي رواية عن مسيرة
سبعين خريفا رواه عبد الله بن عمر انتهى اقول يتوجه عليه اولا ان ما ذكره عند تقرير مذهب الشافعي بقوله والدليل عليه ما روى
البخاري لم يدل على ان دليل الشافعي منحصر في ذلك وان لم يطلع على ما استدل به المصنف من الكتاب والسنة او زعم ان دلالة
حديث البخاري اقوى واظهر من ذلك والاول لا يليق بحال الشافعي والثاني مما لا خفاء في بطلانه فان دلالة قوله تعالى ولن
يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا على ذلك ظاهر جدا كيف وفي اثبات القصاص لوارث الكافر اذا كان كافرا سبيل واضح
مع انه منفي بالاية وعموم قوله صلى الله عليه وآله لا يقتل مؤمن بكافر بالنسبة الى كل كافر حربيا كان او ذميا مما لا خفاء فيه
ولا يخصصه الخبر المذكور في تتمة قوله صلى الله عليه وآله ولا ذو عهد في عهده اي بكافر حيث كان مخصوصا بالحربي لامتناع الاستقلال
المنوال ولا وضع شرع اهل المساواة من كل وجه لو سلم التقرير ثانيا ومنها ان ما ذكره من تمسك ابي حنيفة باصل النفس دليل على
عدم تحقيقه الاصول وقصوره عن ادراك دلالة القرآن والاحاديث فان دلالة الاحكام المذكورة في قوله تعالى النفس بالنفس
والعين بالعين والانف بالانف والاذن بالاذن والسن بالسن عمومات مخصوصات لا ادلة مبتدئة في الفقه بل هي بما
للظهورات في اهل القصاص نفسا وطرفا بالتساوي في الاسلام والحرية ولذلك يشترط في الاطراف التساوي في المحل والصفات
فلا يقطع العين اليمنى باليسرى ولا يصلم الاذن اليمنى باليسرى ولا يقلع السن بغير مقابله ولا يجدع الانف الصحيح بالمجذوم ولا تؤخذ
العين الصحيحة بالعمياء ولا السن الصحيح بالاسود ولا الاذن الصحيحة بالشلاء الى غير ذلك من التفاصيل المستفادة من البيانات النبوية
صلوات الله عليه وسلم ومنها ما شنع ابن حزم حيث قال ان الحنفيين يقتلون المسلم بالكافر خلافا على الله تعالى وعلى رسوله
محافظة لاهل الكفر اذا سبوا النبي صلى الله عليه وآله جهرا واهل الاسلام في اسواقهم ومساجدهم ولا يقتلون من اهل الكفر من سب

قراب السيف وعاؤه

الذمي مال الاجنبي في المسلمين ويقتلون النفس التي حرم دمه بشهادة كافرين وهذه الصور نعوذ بالله منها انتهى وقال في موضع آخر من عجب
كل العجب استدلال ابي حنيفة في القطع من سارق الصليب وهو يقتل المسلم اذا قتل عابد الصليب فان كان لعابد الصليب من الحرمة
ما يستباح به دم المسلم فان لم يكن لعابد الصليب من الحرمة ما يستباح به يد سارق الصليب مال من اموالهم هذا على ان النبي قد
صح انه لا يقتل مؤمن بكافر عن رسول الله صلى الله عليه وآله عن الله تعالى في القرآن اذ يقول ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين
سبيلا واذ يقول افنجعل المسلمين كالمجرمين ما لكم كيف تحكمون ولم يختلفوا في قطع يد من سرق مال الكافر ذمي بل امر الله تعالى
بقطعه في عموم قوله والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما وقد علم الله تعالى ان السارق يسرق من مسلم ومن ذمي ومن حربي ولو انه
تعالى انه لو اراد استثناء سارق مال الذمي لما سكت عن ذلك ولا نسيه ولبينه كما بين لنا ان لا يقتل مؤمن بكافر وما ينطق عن الهوى
التوفيق انتهى وتحقيق المقام ان ترجيح ما ذهب اليه ابو حنيفة في هذه المسئلة ليس بامر هين لان النسخ او التخصيص بل الوجه ما ذكره
المتم قدس سره في كتاب نهاية الوصول من ان الحنفية قد تمسكوا بان في قوله عليه السلام لا يقتل مؤمن بكافر ولا ذو عهد في عهده بكافر
لان المعطوف في حكم المعطوف عليه ومعلوم ان ذا العهد يقتل بالكافر الذمي ولا يقتل بالحربي فكان قوله لا يقتل مؤمن بكافر معناه
بكافر حربي لان المضمر في المعطوف هو المظهر في المعطوف عليه من القتل والكافر واذا ثبت ان ذلك المضمر في المعطوف كان مخصوصا
في الحربي اوجبوا تخصيص المعطوف عليه ايضا بالحربي قال قدس سره واجاب ابو الحسين عن ذلك بان المعطوف اذا قيد بصفة لم
يضمر فيه من المعطوف عليه الا ما يصير به مستقلا فان الانسان اذا قال لا يقتل اليهود بالحديد ولا النصارى في الاشهر
الحرم لم يجب ان يضمر فيه الا القتل حتى يكون معناه ولا يقتل النصارى بالحديد في الاشهر الحرم لان تقييد المعطوف بزيادة
ليست في المعطوف عليه علم انه اراد المخالفة بينهما في كيفية القتل ولان تركيبها في القتل فقط الا في الزيادة التي في المعطوف عليه
وهذا كلام جيد لان قوله ولا ذو عهد في عهده كلام تام لانه لو قال ولا يقتل ذو العهد لكان من الجائز ان يتوهم ان من قصد
منه العهد لم يخرج عن عهده فافاد انه لا يجوز قتله فلما قال في عهده علمنا ان العهد حصن يكون بقي العهد واذا كان تاما لم يجز
اضمار الزيادة لان الاضمار على خلاف الاصل فلا يصار اليه الا لضرورة لا يقال الذي تقول موضعه كالتاكيد لقوله ولا ذو عهد ولا
يفيد حكما آخر لانه لو لم يقله لعلمنا من قوله ولا ذو عهد انه لا يشعر ان يقتل في عهده لان زوال العهد يخرجه عن كونه ذا عهد
واذا كانت للتاكيد وكان قوله ولا ذو عهد يقيد بكافر فكذا في قوله ولا ذو عهد في عهده وليس كذلك لان قوله في عهده يفيد
فائدة مجددة وهي ان المانع من قتله هو العهد لانه لو قال لا يستفيد من قوله ولا ذو عهد انا نقول لمنع انحصار زوال العهد
بخروجه عن كونه ذا عهد لما تقدم من عدم وجوب بقاء المشتق منه في الاشتقاق سلمنا لكن ما ذكره يقتضي انه لو قال لا
يقتل مؤمن بكافر ولا ذو عهد في عهده انه لا يضمر فيه الكافر حتى يكون معناه ولا يقتل ذو عهد بكافر لانه يكون قوله في عهده
قد استفيد منه فائدة مجددة يجب ان يكون قوله ولا ذو عهد يمنع من ان يضمر فيه بكافر لانه نزل منزلة قوله ولا ذو عهد في عهده
في افادة صفة قد منع من القتل معهما فان كان قوله في عهده بالتاكيد مبنيا فالمنع من هذا الاضمار واذا امتنع اضمار الكافر فيه
امتنع تخصيص ما تقدم قال ابو الحسين ان وجب اضمار الكافر في المعطوف فالاولى القول بالوقف لانه ليس التمسك بظاهر
العطف وترك ظاهر عموم اول الكلام وحمله على الخصوص اولى من التمسك بظاهر العطف في وجوب اشتراك المعطوف والمعطوف عليه
في خصوص ما اقتضاه انتهى قال المصنف رفع الله درجته **الرابع** ذهب الامامية الى ان الحر لا يقتل بالعبد وقال ابو حنيفة
يقتل بعبد غيره وقد خالف قوله تعالى الحر بالحر والعبد بالعبد وقال ابو حنيفة وقول النبي صلى الله عليه وآله لا يقتل حر بعبد
وقوله عليه السلام من السنة ان لا يقتل حر بعبد انتهى **قال** الناصب خفضه الله اول مذهب الشافعي انه لا يقتل حر برقيق
ولا مدبر ولا مكاتب ولا ام ولد ولا من بعضه حر والدليل عليه السنة المشهورة فيه ومنه ما ذهب اليه ابو حنيفة انه
اعتبر النفس كما قدمناه انتهى اقول قد سبق منا ان قوله تعالى النفس بالنفس وسائر المذكورات معه في الآية عمومات
مخصوصة بالبيان النبوي وقد ذكر المصنف هنا بعض تلك البيانات فلا وجه لاعتبار النفس بالنفس وقوله تعالى الحر بالحر

عليه السلام لا يقتل حر بعبد مخصص لقوله تعالى النفس بالنفس وقد تقرر في الاصول بناء العام على الخاص مع التنافي فتدبر قال
المصنف رفع الله درجته الخامس ذهبت الامامية الى ان الاب لا يقتل بالولد وقال مالك ان قتله حذفا بالسيف فلا قود وان
ذبحه او شق بطنه قتل به وقد خالف قول النبي صلى الله عليه وآله لا يقتل والد بولده انتهى قال الناصب خفضه الله
اقول مذهب الشافعي ان لا قصاص على الوالد والوالدة والاجداد والجدات بقتل الاولاد والاحفاد وان نزلوا ووجه ما نسب الى
مالك ان الحذف بالسيف ربما لم يقصد به القتل بل التهديد والتاديب وفي غيره يتحقق القتل وهو النفس بقتل النفس
لعموم حكم الآية والحديث عنده ربما لم يثبت انتهى اقول فيه نظر اما اولا فلان تعميم الشافعي ذلك في الاجداد والجدات
محل تامل اذ يحتمل اختصاص الحكم في الحديث بالابوين لانه المتيقن في مخالفة عموم الآية اذ الجد ليس ابا حقيقة كما تقرر
واما ثانيا فلان ما ذكره في وجه فتوى مالك يوجب اخراج المسئلة عما فرض الخصم من القتل عمدا الى القتل خطاء والقتل الشبيه بالعمد
وليس الكلام فيهما فلا يفيد قال المصنف رفع الله درجته السادس ذهبت الامامية الى ان القتل بالمثقل كالمحدد وقال
ابو حنيفة لا يجب به القصاص وقد خالف قوله تعالى النفس بالنفس وقوله الحر بالحر وقوله من قتل مظلوما فقد جعلنا لوليه
سلطانا انتهى قال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان موجب القود اذا تحقق وجب القصاص بشرائطه سواء قتل
بالمحدد او المثقل ووجه ما ذهب اليه ابو حنيفة ان القصاص لا يتحقق في المثقل لعدم امكان تحقق العمد في المثقل لان القتل
العمد الذي يتحقق به القصاص ان يكون قاصد الفعل الذي يتحقق القتل وهذا لا يتصور الا في المحدد عنده انتهى اقول
ما ذكره في وجه فتوى ابي حنيفة مكابرة على العقل والعرف وبالجملة عدم امكان تحقق تعمد القتل في المثقل ممنوع والظاهر
ان هذا الوجه من مستحسنات عقل الناصب ذكره اعانة لابي حنيفة وتفصيا للنقيصة عما التزمه من دفع ايرادات الحنبلي
وجه كان يطلع على ما نقله الغزالي في المنخول عن القاضي ابي بكر العناني على ابي حنيفة في هذه المسئلة بقوله من زعم ان القاتل
لم يتعمد القتل بالمثقل ان لم يعلم نقيضه فليس من العقلاء وان علم فقد هدم حرم الدين انتهى هذا وقد نقل عن ابي حنيفة في
وجه ذلك انه يوجد الجرح بالمثقل ومع ان الجرح لم يكن موجبا للقصاص بعينه وذاته وخواص صفاته ولكن لانه يفضي غالبا
الى ازهاق الروح والخنق والسلب والغرق والضرب بالدبابيس والعمد ايضا مفض الى ازهاق الروح فلو لم يوجب القصاص لادى الى
الهرج والمرج وتسليط الظلمة على سفك دماء اهل العالم وهذا ينافي مقصود الشرع كما لا يخفى قال المصنف
رفع الله درجته السابع ذهبت الامامية الى انه اذا قتل في غير الحرم او قطع ثم التجأ الى الحرم لم يقتل ولم يقطع فيه بل يضيق عليه
في المطعم والمشرب ليخرج فيقاد بالمقتول وقال الشافعي يستقاد منه في النفس وفي الطرف معا وقد خالف قوله تعالى ومن دخله
كان آمنا وقوله تعالى او لم يروا انا جعلنا حرما آمنا وقول النبي صلى الله عليه وآله ان اعتى الناس على الله القاتل غير قاتله و
القاتل في الحرم والقاتل بذحل الجاهلية فقوله القاتل في الحرم يعني تحده لان القتل المبتدأ داخل تحت قوله القاتل غير قاتله انتهى
قال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان استيفاء القصاص من النفس والطرف جايز في الحرم ولا يجب التاخير الى الخروج
لان الشرع جوز القصاص اينما كان ولم يخصصه بمكان دون مكان ولان تاخير الحق اللازم غير لازم وتاخير القصاص لاجل الحرم
كان من دأب الجاهلية وما ذهب اليه من التضييق حتى يخرج هو مذهب بعض العلماء ولكن مرجوح لا دليل عليه وما استدل
به عليه من قوله تعالى ومن دخله كان آمنا غير صحيح لان المراد ان من دخله معظما له داعيا بحقوق تعظيمه كان آمنا يوم القيامة
من العذاب لان السارق والقاتل اذا التجأ اليه يدفع عن نفسه حقوق الاسلام وما ذكروا من التضييق عليه فلا دليل عليه من الكتاب
والسنة واما ما استدل به من الحديث فغير دال على مطلوبه لان المراد بالقاتل في الحرم ان اثم القاتل في الحرم اكثر وما ذكر ان القاتل
في الحرم داخل في القاتل غير قاتله فيجب ان يحمل على القود فقول القاتل بذحل الجاهلية حكمه وكذا لم خصصه فعلم ان المراد بالتخصيص
بيان عظم الاثم انتهى اقول ما ذكره من ان تاخير القصاص لاجل الحرم كان من دأب الجاهلية مردود بانه وجب الامر كذلك الحارث وروي عن
الحسن البصري في تفسير قوله تعالى ومن دخله كان آمنا انه قال كان في الجاهلية يقتل الرجل ثم يعلق في رقبته الصوفة ثم يدخل الحرم فيلقى ابن

مقتول وابوه فلا يحركه وعن قتادة في تفسير الآية قال كان ذلك في الجاهلية واما اليوم فلو سرق فيه احد قطع ولو قتل قتل
ولو قدر على المشركين فيه قتلوا لكن لا يخفى ان التفسير في قولهما خلاف ما ذكره لانهما اثبتا الحكم فيما كان في الجاهلية ولم
يقل ان الاسلام جاء بخلاف ذلك الآية واما قتادة فلم يقل ان من اساء في الحرم بما اساء به في الحرم فبطل تعلقه بقتادة والحسن
فظهر ان قضية المرجوحية منعكسة فان ما استدل به الناصب من الآية صريحة في ذلك فلعله امر من الله تعالى وان كان في صيغة
الخبر لانا قد وجدنا يزيد والحجاج والقرامطة من الكفرة لعنهم الله قد قتلوا فيه اهل الاسلام فصح يقينا انه امر من الله
واما من ادعى انه خبر من الله تعالى عن ايام الجاهلية فقد كذب لانه اخبر عن الله تعالى بما لم يقل كما ان الناصب اخبر فكذب بجعل
الاسلام مذهب امامه مما لا يدل عليه كلام الله تعالى ولا سنة نبيه صلى الله عليه وآله اصلا وحاشا ان يكون الحرم فضل في الجاهلية ثم
نفيه الله تعالى عنه في الاسلام بل ما زاد الله تعالى الحرم في الاسلام الا تعظيما وحرمة وتكريما واما ما ذكره الناصب من
التشبث لا دليل عليه من الكتاب والسنة فيدل على جهله او على جهل امامه بالكتاب والسنة فقد روى ابن حزم باسناده
الى ابن عباس رضي الله عنه انه قال اذا احدث الرجل حدثا ثم دخل الحرم لم يجالس ولم يبايع ولم يطعم ولم يسق حتى يخرج من الحرم
فيؤخذ وروي في معناه عدة روايات اخر عنه رضي الله عنه وروي باسناده الى ابن عمر انه قال لو وجدت فيه [illegible]
[illegible] حتى يخرج وعن عطاء عن ابن عباس انه قال لو وجدت فيه قاتل ابي ما مسسته قال ابن حزم وقد تعلق من اباح
بما لا دليل له انما معنى قوله تعالى مقام ابرهيم ومن دخله كان امنا انما هو المسجد وهذا مع انه كذب على الله تعالى بغير دليل
فتغيير في اللغة لانه لا يجيز في لغة العرب بلفظة من الا لمن يعقل لا في الحيوان غير الادمي ويبين ان قال انما هذا في المقام وحده
بنص الآية فيجاب عنه بان الله تعالى لا يكلم عباده بما لا يفهم ولا يفهم البتة [illegible] مقام ابرهيم [illegible] الحرم
كذا قال مجاهد فان قال قائل ان الله تعالى قال ولا تقاتلوهم عند المسجد الحرام حتى يقاتلوكم فيه فان قاتلوكم فاقتلوهم قلنا نعم فلما
قال الله تعالى [illegible] ولا يحل قتل احد لا مشرك ولا غيره من الكفار [illegible]
من قتل باسر او عقوبة فان منعوا اقتلوهم لانهم قتلنا اذ منعونا وهكذا نفعل بكل باغ وظالم من المسلمين [illegible] الله تعالى
واقتلوا المشركين حيث وجدتموهم الآية قلنا الذي قال هذا هو الذي قال ولا تقاتلوهم عند المسجد الحرام حتى يقاتلوكم فيه وكلامه
كله حق ومعهود كلها فرض ولا يحل ترك شيء من كلامه لشيء آخر [illegible] فوجب علينا ان نستعمل [illegible] هذه النصوص من غيرها
ونستثني الاقل من الاكثر اذ لا يحل غير ذلك فنحن نقتل المشركين حيث وجدناهم الا عند المسجد الحرام [illegible]
[illegible] قد اطعنا الله تعالى في كل ما امرنا به ومن خالف هذا العمل فقد عصى الله تعالى في احدى الآيتين وهذا لا يحل اصلا [illegible]
ما ذكره الناصب من ان القائل بدخول الجاهلية حكم ايضا بحكم من قتل [illegible] حكم من قتل في الحرم مستندا الى انه دخل تحت القاتل
[illegible] فلم يختص [illegible] تحت ذلك دون [illegible] فسقط حدا [illegible] تخصيص [illegible] بالذكر [illegible]
دليل المطلوب على ظهور ان المراد بالقتل في الحرم القتل لوجود الامن ابدا او عدم توقفه على ابانة ان القائل بدخول الجاهلية [illegible]
ولا وجه لما [illegible] على الناصب [illegible] قال المصنف رفع الله درجته الثامن ذهب ابو حنيفة الى ان في
الاذن الدية وقال مالك فيه الحكومة وقد خالف قول النبي صلى الله عليه وآله في كتاب عمرو بن حزم وفي الاذن الدية انتهى قال
الناصب خفضه الله قول مذهب الشافعي ان في قطع الاذنين كمال الدية وعلى هذا كان العمل بالحديث انتهى اقول ابو حنيفة [illegible]
اهل السنة والشيعة لا ينكر [illegible] ابن حزم الاندلسي في كتاب المحلى [illegible] في الاذن [illegible]
وقد [illegible] عن كثير من الصحابة [illegible]
[illegible] علي بن ابي طالب عليه السلام وابن مسعود وزيد بن ثابت [illegible] انتهى قال المصنف رفع الله درجته التاسع
ذهب [illegible] الى ان من جنى على نفسه خطأ كانت هدرا وقال احمد [illegible]
[illegible] والعقل الدال على [illegible] انتهى قال الناصب خفضه الله قول مذهب

الشافعي انه لو جنى على نفسه عمداً او خطأ فليس له مطالبة ويكون هدراً ولو تم ما ذهب اليه احمد فلعله ذهب الى ان الظاهر تقوم العاقلة
في الخطأ سواء كان الجناية نفس الجاني او غيره انتهى اقول لا ظاهر لغرامة العاقلة في ذلك وانما الظاهر بل اليقين ان
الغرامة على الجاني اذ في تبرك ذلك مع ظهور بطلانه قال المصنف رفع الله درجته العاشر ذهبت الامامية الى انه لا تجب الكفارة
بقتل الذمي خلافاً للاربعة وقد خالفوا العقل والنقل من اصالة البراءة وكتاب الله تعالى حيث قال وان كان من قوم عدو لكم وهو
مؤمن فتحرير رقبة انتهى قال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه تجب الكفارة بقتل كل معصوم الدم بالايمان او
الامان فيجب على من قتل صبياً او مجنوناً او حربياً او ذمياً او معاهداً او عبده او عبد غيره وتجب على السيد بقتل عبده ولا تجب بقتل حربي
ومرتد وقاطع الطريق وزان محصن وتارك الصلاة وعلى من يجب قتله والدليل على انه تجب الكفارة بقتل معصوم الدم
ان الكفارة لتكفير الخطيئة بقتل من عصم الله تعالى دمه والذمي والمعاهد كذلك فيجب الكفارة بقتلهما واما الاستدلال بالآية
فيجاب بان الآية توجب الكفارة في قتل المؤمن ولا يمنع الكفارة بقتل الذمي والمفهوم غير معمول به للدليل القائم على وجوب الكفارة
في قتل معصوم الدم انتهى اقول فيه نظر اما اولاً فلانه ان اراد بقوله الذمي والمعاهد معصوم الدم ان عصمة دمهما على حد
عصمة دم المؤمن فهو ممنوع كيف وقد سبق نقلاً عن الشافعي واكثر الجمهور ان الذمي يقتل بالمؤمن والمؤمن لا يقتل بالذمي
وان اراد انه معصوم الدم في الجملة فهو لا يقتضي ان يكون وجوب الكفارة في قتله كوجوبها في قتل المؤمن واما ثانياً فلان
ما ذكره من ان الآية توجب الكفارة بقتل المؤمن ولا تمنع الكفارة بقتل الذمي والمفهوم غير معمول به مردود بان الآية مع قطع
النظر عن العمل بالمفهوم تمنع من الكفارة بقتل الذمي لان قوله تعالى وهو مؤمن جملة حالية وقعت قيداً للحكم وتعليلاً له فاذا
كان وجوب الكفارة في الآية مقيداً معللاً بايمان المقتول وهذه العلة مفقودة في الذمي لم يكن الكفارة واجبة في قتله كما
ادعاه الخصم فتدبر قال المصنف رفع الله درجته الحادي عشر ذهبت الامامية الى انه اذا قتل اسيراً في ايدي الكفار
وهو مؤمن وجب فيه الدية والكفارة سواء قصد بعينه او لم يقصد وقال ابو حنيفة لا ضمان عليه وقال الشافعي ان قصده
بعينه فعليه الدية والكفارة وان لم يقصده فعليه الكفارة دون الدية وقد خالفا قوله تعالى ومن قتل مؤمناً خطأ
فتحرير رقبة مؤمنة ودية مسلمة الى اهله وقوله عليه السلام في النفس مائة من الابل انتهى قال الناصب خفضه الله
اقول مذهب الشافعي انه يجب على من قتل مسلماً في دار الحرب ظنه كافراً الدية والكفارة وعلى من قتل مسلماً لم يعرفه
قصاص ولا دية في الصورتين والدليل عليه ان القاتل لم يقتل مسلماً بقصد كونه مسلماً لانه كان في زي الكفار فهو بمنزلة
قتل كافر فلا دية ويجب الكفارة لانه قتل معصوم الدم في الواقع والآية واردة في شان من قتل مسلماً في دار الاسلام لانها نزلت
في عياش بن ابي ربيعة حين قتل حارث بن زيد بن ابي انيسة في المدينة بزعم انه كافر وان الاصل في دار الاسلام ان سكنته
غير اهل الحرب فلا حجة له في الآية واما الحديث ففي النفس التي تكون في دار الاسلام او تكون في دار الكفر ولا يكون عليه زي
الكفار وبجب ما ذهب اليه ابو حنيفة من انه يهدر لانه قصر في نفسه حيث اختار زي الكفار انتهى اقول لا يخفى ان
الآية مطلقة شاملة لكل مؤمن مقتول وما ذكره الناصب في شان نزولها على تقدير تسليم صحته لا يدفع العموم لما تقرر
في الاصول من ان العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب وكذا الكلام في الحديث المذكور واما ما ذكره في توجيه
ما ذهب اليه ابو حنيفة فليس بشيء لان فرض المسئلة ان المقتول كان اسيراً في ايدي الكفار فكان زي الكفار له اما
لا من غير اختيار او لان التغيير الموجب لكونه مهدراً ويظهر من هذا الفتوى وامثاله ان ابا حنيفة كان يفتي بما استحسنه
طبعه من غير ركون الى عقل ونقل بل الى القياس الذي يتوهم ذلك مما نقله عنه ابن حزم في هذا الباب حيث قال قال ابو حنيفة
واصحابه اذا كانت جماعة من اهل العدل في عسكر الخوارج واهل البغي فقتل بعضهم بعضاً واخذ بعضهم مال بعض ثم ظهر اهل
في ذلك قود ولا دية فلو غلب اهل الجماعة والامام العدل عليهم بعد ذلك ولم يعاقبوا اثر في الحدود فلا انه حكم
ابليس وانما ندري كيف انشرحت نفس مسلم لاستفادة هذا القول المعاند لله تعالى ولرسوله صلى الله عليه وآله وكيف انطلق لسانه

ومن

مؤمن يدين الله تعالى أن يرد على هذا القول السخيف بعد ما تقف على ... [illegible] هذا القول ... ما أنزل الله تعالى من وجوب الاحتياط

في النفوس والفروج ومن تحريم أموال ... القرآن على لسان رسول الله صلى الله عليه وآله وقد قول الشافعية لأبي حنيفة فنسأل الله من سلب ... ولا نرجع

ونبرأ إلى الله تعالى من هذا القول انتهى قال المصنف رفع الله درجته الثاني عشر ذهبت الإمامية إلى أن الحبلى إذا لم يكن لها زوج و

أنكرت أن يكون حملها من زنا أنها لا تحد وقال مالك عليها الحد وقد خالف العقل وهو احتمال الإكراه ووطء الشبهة والنوم وأما التقديم

والنقل وهو قوله عليه السلام ادرؤا الحدود بالشبهات انتهى قال الناصب خفضه الله قول مذهب الشافعي أن الحد على الزنا لا بد من ...

الثبوت بالبينة أو بالإقرار وما يقوم مقام إقرارها أن تكون الملاعنة بعد ما لاعنها الزوج ... ما ذهب إليه مالك أن الحكم الولد

كثرت الملاعنة انتهى أقول لا يذهب عليك أن تقييد إنكار المرأة كون حملها من زنا بعدم الزوج إلى آخره الملاعنة والنكول عنها يجعل

الأول في حكم الثاني فيلتبس مع الفارق وعلم منه أن النكول عن الملاعنة لا يحتمل سوى الكذب على الزوجة بخلاف إنكار كون الحمل

من زنا مع عدم الزوج ظاهر الاحتمال الإكراه أخذ بها على ذلك أو استكره عبدها الشبهة كما وقع في زمان عمر وانفقت على إنها زانية

أو استكرهت الكلام ... على مذهب ... أو نكاح متعة على مذهب مالك والإمامية وإنما قيد وانفقت عن أنها ما زنت على أن المراد

بالاتفاق أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم لم يجد ملاعنين ما لم الأنصار أنه بعد الفراغ من اللعان قد نكل من ... وقبلت

قبلت أو نظرت ونحو ذلك فكيف المرأة الحامل مع إنكارها أن يكون الحمل من زنا تدبر قال المصنف رفع الله درجته الثالث عشر

ذهبت الإمامية إلى أنه لو اشترى ذات محرم كأمه وبنته وأخته وعمته وخالته نسبا أو رضاعا ووطئها مع العلم بالتحريم

عليه الحد وقال أبو حنيفة لا حد عليه وقد خالف قوله تعالى الزانية والزاني فاجلدوا وهذا زان انتهى قال الناصب خفضه الله

أقول إن صح ما نسب إلى أبي حنيفة فلعله لقوله صلى الله عليه وآله ادرؤا الحدود بالشبهات والشراء شبهة تدرء الحد انتهى أقول

كل من كان سليم العقل يعلم أن مع العلم بالتحريم كما هو المفروض لا يبقى شبهة أصلا فإن أصل الشبهة الدارئة للحد منتف فلا تتم ...

قال المصنف رفع الله درجته الرابع عشر ذهبت الإمامية إلى أنه إذا شهد عليه أربعة عدول بالزنا وجب عليه الحد سواء صدقهم

أو كذبهم وقال أبو حنيفة إن صدقهم سقط عنه الحد وإن كذبهم حد وقد خالف العقل والنقل لأن الحد إذا وجب بالبينة مع التكذيب

كان مع التصديق أولى لتأكد الحجة والنقل الدال على وجوب الحد بشهادة الأربعة انتهى قال الناصب خفضه الله قول مذهب الشافعي أنه لا

تصديق المشهود عليه في الزنا ولا التكذيب في إسقاط الحدود وصح ما نسب إلى أبي حنيفة فلعله لعدم إمكان الإثبات لأن الإثبات يتوقف على

الإنكار وحيث لا إنكار فلا إثبات وهذا بعيد جدا انتهى أقول بل هذا أبعد من حقيقة الجبت والطاغوت ولا يخفى على الناصب أن ...

مقاصده عند ... فيبني بيوتا واهية كنسج العنكبوت قال المصنف رفع الله درجته الخامس عشر ذهبت الإمامية إلى أن اللواط

بالإيقاب يوجب القتل وقال أبو حنيفة ليس فيه حد بل يعزر وقد خالف قول النبي صلى الله عليه وآله من عمل عمل قوم لوط فاقتلوا الفاعل

والمفعول ولأنه زنا بل هو أفحش أنواعه انتهى قال الناصب خفضه الله قول مذهب الشافعي أن حد اللواط هو حد الزنا في أحكام الزنا

ملاحظة الإحصان وعدمه في ترتب الحد عليه ووجه ما ذهب إليه أبو حنيفة أنه جعل في حكم إتيان البهائم فلا يكون إلا التعزير انتهى

أقول ليس الكلام في أنه لا وجه لما اتفق به أبو حنيفة في ذلك بل الكلام في أن فتواه فتيح ووجهه أقبح منه وكيف يكون اللواطة مع ...

في حكم إتيان البهائم مع أن مشتهيها أهل اللواطة ولذتهم فيه فتغلظ الجناية أكثر من عوض النساء ... ولعل ... ذريعة في

شيوع هذا الفعل كما شاع بين حنفية الروم شيوعه في قوم لوط ولا يستقبح ... ذكره ابن حزم من ... قتل كل الخنزير والميتة ...

الفرق بينهما ذريعة إلى الشيوع كأكل الخنزير والميتة والدم وشرب الخمر لأن قتل جميع الخنازير ... في الصحاري والآجام غير ممكن ...

أكل الميتة والدم قليل ... وشرب الخمر يزجر صاحبه بمجرد الحد ... أن ذلك فعل اللواطة بالغلمان ...

... ومفاسدها ... قال المصنف رفع الله درجته السادس عشر ذهبت الإمامية إلى ...

... استأجر امرأة للوطء مع العلم بالتحريم وجب عليه الحد وكذا لو استأجر امرأة ليزني بها وقال أبو حنيفة لا يجب ...

... قوله تعالى الزانية والزاني فاجلدوا انتهى قال الناصب خفضه الله قول مذهب الشافعي أن ... لا ... يجب الحد ...

يعتبر ... [illegible]

... [illegible]

لمن قدم عهده بالإسلام وفعل الصيغة جعلها شبهة دارئة للحد انتهى **أقول** قد مر أن الشبهة المأخوذة من الاشتباه مع العلم ببطلان العقد شرعا كما هو مفروض المسألة لا يتوهم شبهة دارئة للحد على أن الحدود إنما شرعت ردعا وزجرا للطغاة عن الإقدام على قبائح [illegible] نواميس العرض وتحفظ الأنساب وانتساب الأشياء على الآباء والأجداد والأولاد والأحفاد فالقول بدرء الحد هاهنا ينافي الغرض الأصلي من أن المقصود من الحدود وهو الردع والزجر بعدم [illegible] بالجلادة لأن معظم الزنا لا يقع إلا عند بذل شيء من المال كالأجرة وقال ابن حزم وقد ذهب إلى هذا أبو حنيفة ولم ير الزنا إلا ما كان مطارفة وأما ما كان فيه عطاء أو استيجار فليس زنا ولا حد فيه وقال أبو يوسف ومحمد وأبو ثور وأصحابنا وسائر الناس هو زنا كله وفيه الحد وأما المالكيون والشافعيون فإنهم يشنعون بخلاف الصاحب الذي لا يعرف له مخالف من الصحابة بأنهم يعدون مثل هذا إجماعا ويستدلون على ذلك بسكوت من بالحضرة من الصحابة عند التكبير لذلك فإن قالوا إن أبا الطفيل ذكر في خبره أنها قد كان جهدها الجوع قلنا لهم وهذا أيضا أنهم لا يقولون به ولا يرونه عذرا مسقطا للحد فلا راحة لكم في رواية أبي الطفيل مع أن خبر أبي الطفيل ليس فيه أن عمر عذرها بالضرورة بل فيه أنه درأ الحد من أجل التمر الذي أعطاها وجعله عمر مهرا وأما الحنفيون المقلدون لأبي حنيفة في هذا فمن عجائب الدنيا التي لا يكاد يوجد لها نظير لأن يقلدوا عمر في إسقاط الحد هاهنا بأن ثلاث حثيات من تمر مهر وقد خالفوا هذه القضية بعينها فلم يجيزوا في النكاح الصحيح مثل هذا والصداق [illegible] أقل من عشرة دراهم فهذا هو الاستخفاف حقا والعبث بالدين من قول الصاحب [illegible] يرون المهر في الحلال لا يكون إلا عشرة دراهم لا أقل ويرون الدرهم فأقل مهرا في الحرام [illegible] تطرقا إلى الزنا وإباحة للفروج المحرمة وعونا لإبليس على تسهيل الكبائر وعلى هذا لا يشاء زان ولا زانية أن يزنيا علانية وهما في أمن من الحد عند إعطاء [illegible] درهما يستأجرها للزنا فقد علموا الفساق حيلة [illegible] مرة سوء زانية وصبيا ابتغاء [illegible] كيف شاءوا ولا قتل عليهم من أجل المرأة الزانية والصبي [illegible] فعلوا من الفسق [illegible] أو دراهم وسقط الحد والعذاب عنهم ثم نعلمهم الحيلة في وطء الأمهات والبنات بأن يعقدوا معهن نكاحا ثم يطأهن علانية آمنين من الحدود ثم علمهم الحيلة في السرقة أن ينقب أحدهم نقبا في الحائط ويقف الواحد داخل الدار والآخر خارج الدار ثم يأخذه الآخر من النقب ويخرجان آمنين من القطع ثم علمهم الحيلة في قتل النفس المحرمة بأن يأخذ عودا صحيحا فيكسر به رأس من أحب حتى يسيل دماغه ويموت ويمضي آمنا من القود ومن عدم الدية من ماله [illegible] إلى الله تعالى من هذه الأقوال الملعونة التي لو تعلقوا بها بقرآن ولا سنة [illegible] بتقليد [illegible] واتباع الهوى المضل هذا محصل الزنا وأوجب على المستأجر [illegible] أعظم من جرم الزاني والزانية بعد استيجار لأن المستأجر والمستأجرة [illegible] سائر الزنا جرما آخر وهو أكل المال بالباطل انتهى **قال** المصنف رفع الله درجته **السابع عشر** ذهبت الإمامية إلى أنه إذا عقد على أمه أو أخته أو بنته نسبا أو رضاعا أو باقي المحرمات على التأبيد عالما بالتحريم والنسب فإنه لا يفيد إسقاط الحد أولى وقال أبو حنيفة يسقط لأن العقد بنفسه شبهة وقد خالف قوله تعالى الزانية والزاني فاجلدوا انتهى **قال** الناصب خفضه الله أقول مذهب الشافعي أن مجرد العقد ليس شبهة دارئة للحد لأن المراد بالشبهة ما يكون موجبا للاشتباه ولا اشتباه في عدم صحة العقد على المحارم وجعل أبو حنيفة العقد موجبا للشبهة ولا مخالفة للنص لأن الحد يجب على الزانية إذا لم يكن ثمة شبهة دارئة انتهى **أقول** قد سبق الجواب عن هذا التقريب في نظيرها نقلنا هناك عن ابن حزم [illegible] هاهنا أيضا وقد ذكر ابن حزم احتجاج الحنفية على هذه المسألة بوجه لم يكن [illegible] عند ما ذكر [illegible] فقال احتج أبو حنيفة ومن قلده بأن اسم الزنا غير اسم النكاح فوجب أن يكون له غير حكمه فإذا قلتم زنا بأمه فعليه ما على الزاني وإذا قلتم تزوج أمه فالزواج غير الزنا فلا حد في ذلك قلنا هو نكاح فاسد فيحكم حكم النكاح الفاسد من سقوط الحد ولحاق الولد ووجوب المهر وما نعلم لهم تمويها غير هذا وهو كلام فاسد واحتجاج باطل وعمل غير صالح [illegible] لأن اسم الزنا غير اسم الزواج بحق لا شك فيه إلا أن الزواج هو الذي أمر الله تعالى به وأباحه وهو الحلال الطيب والعمل المبارك وأما كل عقد أو وطء لم يأمر الله تعالى به ولا أباحه بل نهى عنه فهو الباطل والحرام والمعصية والضلال ومن سمى ذلك زواجا فهو كاذب آفك متعد [illegible] التسمية والشريعة [illegible] الله تعالى قال الله تعالى إن هي إلا أسماء سميتموها أنتم وآباؤكم ما أنزل الله بها من سلطان إلى قوله فلله الآخرة والأولى وأما من سمى كل عقد فاسد

ومنها ما جعل أبي حنيفة في إباحة الفسوق ٥

[illegible]

[illegible]

ووطی الاسد ومع الزنا الخشن والجناية وسل ... ملعون من الله عز وجل والسفاح ... ومن یسمی الخمر ... بسخطه الله
الاسم ومن یسمی الخمر نبیذا والملاه ... بذلك ومن یسمی البیعة والكنیسة مسجدا ومن یسمی الیهودیة اسلاما وهو اهو الشارع
من الاسلام ونقض عهد الشریعة ولیس فی الحلال الذی من قول القائل هذا النكاح فاسد وهذا ... فاسد بل هذا الكلام نقض بعینه
... ان كان ... وسلكه الله لیس ... مطلق ومباح ... ولا مستفید ... من الامر والام ... وحیا لا
ملكا ... بل هو العدو ... والزنا ... الجرد ... لا فرق ... وما ... نقول النكاح فاسد
فاسد ... فانه هو حكایة قول العمر وكلام علی ... قال ... شیئا ... عندی علیكم ... عندی
علیه مثل ما عندی علیكم والله ... ان ... القصاص ... ان ... معاذ
الله تعالی علی الاستهزاء ... بحد ... حتی ... من هذا الكل ... به الله تعالی ... عنده ... وكل ... التحریم
بالسبب المحرم ... مطلق ... الله ... فتأمل قال المصنف رفع الله درجته الثامن عشر ذهبت الامامیة
الی ان ... الزنا اربعة ... عند الحاكم ... الحاكم ... وجب الحد وقال ابو حنیفة لا یجوز الحكم
وقد خالف فیه قوله تعالی ... والزانی فاجلدوا ... قال الناصب خفضه الله ... ما رواه عن ابی حنیفة فلعله جعله شبهة
دارئة للحد انتهی اقول جواب الناصب ... ان ورد الامر ... علی ابی حنیفة فی عدم تجویز الحكم ... فی
الحكم باسقاط الحد وهو ظاهر جدا قال المصنف رفع الله درجته التاسع عشر ذهبت الامامیة الی استحباب ... فی
الزنا بعد ... للاقامة وقال ابو حنیفة اذا شهدوا ... واحد ... الحد وان شهدوا ... فی مجلسین ... عدد ...
عند مجلس الحاكم فان جلس الحاكم بكرة ... الی الغروب فهو مجلس واحد وان شهد اثنان ... بكرة واثنان عشیة ... الحد
... وقد خالف قوله تعالی ... باربعة شهداء ... لم یكن ... الام ...
... شهادة ... فاذا ... لم یكن ... شاهد واذا كان ... لم ... من مجلس ...
انتهی قال الناصب خفضه الله ... مذهب الشافعی ان القاضی ... ولا ... الا بالتفرق ... لم
یكن ... فلا یجب علیه التفرق سواء كانت فی الزنا او غیره وان ... ابی حنیفة فلعله جعله شبهة انتهی اقول لا
علی الحد ان تشنیع ... ابی حنیفة ... والناصب ... لدفع واحد منهما ... حكم باسقاط الحد بان جعله شبهة
مع ان فساد ... الشبهة فیه قال المصنف رفع الله درجته العشرون ذهبت الامامیة الی انه اذا شهد اربعة ثم رجع واحد منهم
... الثلثة الباقیة وقال ابو حنیفة ... وقد خالف العقل وهو ... البراءة وقوله تعالی ثم لم یاتوا باربعة شهداء
... رجع واحد ... وقال ... ابی حنیفة وقال لو شهد اربعة ... الشهود علیه ثم رجع واحد ...
... علیه وقد خالف النص والعقل قال الله تعالی ومن قتل مظلوما فقد جعلنا لولیه سلطانا ... لو شهد
اثنان انه زنی بالبصرة وشهد آخران انه زنی بالكوفة ... الشهود علیه وقد خالف قوله تعالی ثم لم یاتوا باربعة
... باربعة شهداء ... كل اثنین یشهدان علی فعل غیر الفعل الذی یشهد الآخران علیه وقال لو شهد كل واحد من الاربعة
... زنی ... من البیت ... الزوایا ... اصحابه ... استحسانا ... وقد خالف العقل ... كل ... لم یشهد به
... فلم یشهد الاربعة علی ... وقال ابو حنیفة ایضا لو شهدوا ... وقد خالف قوله تعالی الزانیة
والزانی فاجلدوا وقال ابو حنیفة الاسلام شرط ... الاحصان وقد خالف عموم قوله علیه السلام خذوا عنی قد جعل الله لهن سبیلا
البكر بالبكر جلد مائة ... والثیب بالثیب جلد مائة ثم الرجم ورجم رسول الله صلی الله علیه وآله الیهودیین ...
لا یرجم ... انتهی قال الناصب خفضه الله ... واحد من شهود الزنا ... الرجم ...
... لا الثلثة وان رجع بعد القضاء ... الرجم ... الباقون ... ابو حنیفة ...
عدم الشهادة ... الباقون ... ابی حنیفة ... الشاهد ... بعد ... عنده ...

فلا يجب الحد بل يحكم بشبه العمد واما عدم ايجابه الحد على الشاهدين الذين شهدا بالزنا بالبصرة والشاهدين شهدا بالزنا بالكوفة
فلانهم لم يأتوا بالشهداء الاربعة على اصل الفعل وان اختلف المكان فسقط عنهم الحد واما الشهود الذين شهدوا بالزنا كل واحد شهد
بالزنا في زاوية من البيت فعند ابي حنيفة ان القياس عدم الحد لانهم لم يأتوا بالشهود بكمالهم ولكن يحد استحسانا لان الاختلاف في الشهادة
واما ما ذكر ان كل فعل يشهد به واحد منهم غير ما شهد به صاحبه فلم يشهد الاربعة بفعل واحد فالجواب من قبل ابي حنيفة ان الفعل واحد
لان الزنا لم يختلف في المكان وربما وقع لهم الغلط في تفسير المكان ومثله لا يوجب الغلط في الشهادة واما ما ذكر ان ابا حنيفة يسقط
الحد بالشهادة على زنا قديم فلعل تقادم العهد عنده شبهة دارئة للحد واما ما ذكر ان ابا حنيفة يسقط الحد عن اليهود فلعله مبني على ان الكافر
غير مكلف بالفروع ومع هذا يحتمل ان يكون لم يرفعوا امرهم على قضاة الاسلام انتهى اقول لا يخفى ان ما ذكره من ان الرجوع عن الشهادة
كعدم الشهادة من اصلها غير مسلم وانما يسلم ذلك في شهادة الراجع لا في شهادة الباقين الذين لم يرجعوا وثبتوا على ما شهدوا
واما ما ذكره من ان الشاهد الراجع عند ابي حنيفة في حكم العمد بل في حكم شبه العمد فمخالف لما ذكر في تصوير المسألة من ان الشاهد
الراجع قال اني تعمدت قتله فلا يصلح لهذا التوجيه كما لا يخفى واما ما ذكره من ان في الشاهدين بالزنا المختلفين في مكان البصرة و
الكوفة لم يأتوا بالشهداء الاربعة على اصل الفعل وان اختلف المكان فسقط عنهم الحد فكلام ساقط جدا لان الشهادة على اصل الفعل
ان كان يكفي في تحقق شهادة الاربعة ودخولها تحت مدلول النص فقد وجب حد المشهود عليه مع ان ابا حنيفة لم يوجب حده
وان لم يكف ذلك في تحقق الشهادة المعتبرة في النص فوجب حد الشهود وبالجملة ان احد الامرين لازم لزوما لا يستريب فيه فترك
ابي حنيفة كلا منهما يكون خطأ واما ما ذكره في مسألة الاختلاف في الزوايا من انه يحد استحسانا لان الاختلاف في الشهادة
انما نشأ من الاختلاف في المكان فجار فيما سبق من الاختلاف في البصرة والكوفة فلم لم يفصل ابو حنيفة هناك بل ابطل الحد
وعدم [illegible] بعدم وجوب الحد المذكور ومحل هذه الاحكام انسب من عدم المبالاة بالعقل والنقل وليتم ما قاله
الغزالي في [illegible] المنخول في الاصول حيث قال واما الفروع فان ابا حنيفة مهد ذرائع اسقط الحد بها مثل الاجارة وعكاح الام
وزعم انها دارئة للحد ومن يبغي البغاء يتوسل الى [illegible] ثم يتعاطى ما يريد فلو يوجب الحد في مسألة شهود الزوايا انها
ان تعلقت الدقيقة في ان جملتهم في زنية واحدة على الزوايا ثم قال لو شهد عليه اربعة عدول بالزنا فاقر مرة واحدة سقط الحد
عنه ثم اوجب الحد في الوطي بالشبهة اذا صادف اجنبية في فراشه فظن انها حليلته القديمة واقل موجبات العقوبات ما يجري
مجراه [illegible] المخلي لا يوصف فعله بالتحريم انتهى واما ما ذكر من احتمال الغلط في تفسير الشهود للمكان فهو جار في الاختلاف
في البصرة والكوفة مع تخلف حكمه فيه واما ما ذكره من ان ابا حنيفة بنى اسقاط الحد عن اليهود على ان الكافر غير مكلف بالفروع
فقد مر مرارا انه مردود واذ قد فرغنا بحمد الله تعالى عن اجوبة الناصب فلا باس علينا في تذييله بما ذكره ابن حزم في ابطال ما قيل من
انه اذا رجع احد الشهود يحد ويحد جميعا حيث قال قال الله تعالى والذين يرمون المحصنات ثم لم يأتوا باربعة شهداء
فاجلدوهم ثمانين جلدة وقال صلى الله عليه وآله القاذف البينة والا حد في ظهرك فصح يقينا لا مرية فيه بنص كلام الله تعالى
وكلام رسوله صلى الله عليه وآله وسلم ان الحد انما هو على القاذف الرامي لا على الشهداء وانما على البينة وقد صح ان رسول الله صلى
الله عليه وآله قال ان دماءكم واموالكم واعراضكم وابشاركم عليكم حرام كحرمة يومكم هذا من شهركم هذا فبشر الشاهد حرام بيقين
لا مرية فيه ولم يبح بنص قرآن ولا سنة صحيحة جلد الشاهد في الزنا اذا لم يكن معه غيره وقد فرق القرآن والسنة بين الشاهد
وبين القاذف في الزنا فلا يحل البتة ان يكون احدهما بحكم الآخر فهذا حكم القرآن والسنة الثابتة واما الاجماع فان الامة كلها مجمعة بلا خلاف
من احد على ان الشهود اذا شهد واحد بعد واحد فتم عددهم اربعة فانه ليس قاذفا وكذلك اجمعوا بلا خلاف من احد منهم ان القاذف اذا
قذف امرأة او رجلا بالزنا فجاء بمن يشهد او بمن يستر بين الحد عليه حكم حد القذف فلم يأتوا باربعة شهداء فان جاء باربعة شهداء سقط الحد
عن القاذف واما المحتجون فلا يخفى الجهل الفرق بين حكم القاذف وبين حكم الشاهد وان القاذف ليس شاهدا وان الشاهد ليس قاذفا
فقد صح الاجماع بما ذكرنا وصح باليقين بطلان قول من قال ان [illegible] الشاهد والشاهدين والثلاثة اذا لم يتموا اربعة [illegible]

تشنيع الغزالي على ابي حنيفة المردود
ورد على من كفره مردود

ليس قذفه والمحرم حكم القاذف وهذا هو الاجماع المتيقن الذي لا يجوز خلافه وأما الطريق النظر فنقول وبالله التوفيق انه لو كان ما لا
يجب في الزنا شهادة أبدا الا انه كان الشاهد الواحد إذا شهد بالزنا صار قاذفا فعليه الحد على أصل من يرى ذلك قذفا صار
الحد إذا شهد الثاني فكذلك أيضا يصير قاذفا وهذا فاسد كما ترى وخلاف القرآن في ايجاب الحكم بالشهادة بالزنا وخلاف
السنة الثابتة بوجوب قبول البينة في الزنا وخلاف الاجماع المتيقن بقبول الشهادة في الزنا وخلاف المعقول الشاهد وأن
الشاهد ليس إذا قاذفا والقاذف ليس شاهدا وأيضا فنقول لهم أخبرونا عن الشاهد إذا شهد على آخر بالزنا وهو عدل أشاهد هو الآن
عندكم أشاهد أم قاذف أم لا شاهد ولا قاذف ولا سبيل الى قسم ثالث فان قالوا هو شاهد وكذلك نسأل ثم هذا هو الحق وإذ هو شاهد فقد
فليس قاذفا حين نطق بالشهادة ثم المحال الممتنع أن يصير قاذفا إذا سكت ولم يأت بثلاثة عدول اليه وليس في المحال أكثر من أن
يكون شاهدا لا قاذفا فإذا تكلم بالشهادة ثم يصير قاذفا إذا لم يأت الشهود عليه ثم يصير شاهدا إذا تم الشاهد ... انطق عن الحد الا ...
فيه وان قالوا هو قاذف فقد ذكروا وجوب الحد على القاذف بلا شك ووجب الحد عليه

قال المصنف رفع الله درجته **الحادي والعشرون** ذهبت الامامية الى وجوب القطع بسرقة ما هو ممكن البقاء كالأثمار والحبوب وما لا يمكن بقاؤه
كالفواكه والرطب والبطيخ واللحم الطري وقال أبو حنيفة لا يجب القطع الا فيما يمكن بقاؤه وقد خالف عموم قوله تعالى والسارق
والسارقة فاقطعوا وقال أيضا لا قطع فيما كان أصله الاباحة كالصيود كلها والجوارح بأسرها المعلم وغيرها والخشب جميعه
الا ما يعمل منه آنية كالجفان والأبواب فيكون فيه بعد عمله القطع الا الساج فان فيه القطع وان لم يكن معمولا وكل ما يعمل من الطين
من الخزف والفخار والقدر وغيرها لا قطع وكذا كل المعادن كالملح والكحل والزرنيخ والقير والنفط والموميا الا الذهب والفضة
والياقوت والفيروزج فان فيه القطع وقد خالف فيه قوله والسارق والسارقة انتهى **قال** الناصب خفضه الله أقول مذهب
الشافعي انه يجب القطع بكل ما يصح بيعه فلا اثر لكون المسروق مباحا في الأصل كالماء والتراب والحطب والحشيش والصيد
ومال المعدن ولا لكونه معرضا للفساد كالرطب والتين والبقل والرياحين والشواء والهريسة والجمد والشمع المشعل بل يقطع
بجميعها وذهب أبو حنيفة الى أن المسروق إذا كان مباحا في الأصل أو معرضا للفساد فلا قطع به لأن كونه مباحا في الأصل شبهة
دارئة للحد ولأن كونه معرضا للفساد الأصل فيه عدم الحرز والحرز شرط في القطع ولا خلاف للنص حيث يدرأ القطع بالشبهة
والنص يدل على وجوب القطع حيث لا شبهة انتهى **أقول** لا يخفى أن تسمية أبي حنيفة أمثال ذلك شبهة دليل على أنه لم يعرف
معنى الشبهة كما مر ولا يليق بمثله دعوى الاجتهاد ولينصف المتأمل المتأمل أن أي شبهة واشتباه في سارقية السارق
الذي أسقط عنه أبو حنيفة القطع مع قوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما ومع ايجاب النبي صلى الله عليه وآله ذلك في
أحاديثه الكريمة وكون السارق في اللغة التي بها نزل القرآن وبها خاطبنا الله تعالى هو الآخذ شيئا لم يبح الله تعالى أخذه خفيا
متملكا له مستخفيا به وكون النباش على هذه الصفة وكذا الكلام في سرقة الجوارح من الطير وغيره والصيد ونحوه وقال ابن حزم وأما
أن الأصل في ذلك أن ما كان في الأصل مباحا إذا صار ملكا لم يقطع سارقه هذا ما لا نعرفه ولا حجة فيه أصلا لأن الطير كل
من الأموال ومال الصالحة فيجب القطع فيه بقول الله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما وبايجاب رسول الله
القطع على من سرق وأي فرق في اباحة الأصل وعدم الشبهة بينهما أو بين ما أوجب به القطع من المعادن المباحة الأصل
كالذهب والفضة والياقوت والفيروزج ثم أي فرق بين المعادن الأربعة المذكورة وبين غيرها من الرصاص والصفر والقار
والحديد والعقيق والزمرد والألماس واللعل ولم يفرق الله تعالى الذي يعلم سر كل من خلق في كل ما هو كائن وما سيكون بين
ذلك في القطع ولم يخص من القطع من سرق الطير والصيد ونحوهما ولو أراد ذلك لما أهمله ونحن نشهد بشهادة الله تعالى
أن الله تعالى لم يرد قط اسقاط القطع عن مثل ذلك بل أمر تعالى بقطعه نصا من غير شبهة واشتباه والحمد لله كثيرا انتهى
وسيأتي لمزيد كلام في هذا فانتظر **قال** المصنف رفع الله درجته **الثاني والعشرون** ذهبت الامامية الى أن من سرق
كتب الفقه أو الأدب أو المصحف يجب القطع مع بلوغ النصاب وقال أبو حنيفة لا قطع وقد خالف قوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا

اذا سرق ما يجب فيه القطع مرة لا يجب فيه لم يقطع وقد خالف الآية وقال ايضا لا يقطع اذا نقب غيره البيت وسرق هو الشيء
لم يقطع وهو خلاف الآية وقال ايضا لا يقطع الضيف اذا سرق مال المضيف اذا كان محرزا عليه بقفل او غلق وهو خلاف الآية و
قال ايضا اذا سرق العبد من كان ابقا لم يقطع وان لم يكن ابقا قطع وقد خالف الآية وقال ايضا لا يقطع النباش وقد خالف الآية
وقال ايضا اذا لم يكن له يسار او كانت يساره ناقصة اصبعين او شلاء لم يقطع وقد خالف الآية وقال ايضا اذا سرق عينا فقطع فيها
ثم سرقها بعينها ثانيا لم يقطع سواء سرقها من المالك او من غيره الا في مسئلة واحدة وهي انه لو سرق غزلا فقطع ونسج فسرقه
ثوبا قطع ثانيا وقد خالف الآية وقال ايضا اذا سرق فقطع لم يغرم العين المسروقة ان كانت تالفة وان كانت باقية ردها الا اذا
سرق حديدا فعمله كوزا لم يقطع وان عمله ابرا لكونه انتقل العين الى الاخرى وان كانت السرقة ثوبا فصبغه اسود فقطع لم يرد الثوب لان السواد
جعله كالمستهلك وان صبغه احمر كان عليه رده لان الحمرة لا تجعله كالمستهلك وقد خالف الآية لانه قال لا يجمع بين القطع والغرم
فان غرم لم يقطع وان قطع [illegible] والقرآن دال على وجوب القطع مطلقا وقال ايضا اذا سرق احد الزوجين من صاحبه مع
عدم لم يقطع وقد خالف الكتاب العزيز وقال ايضا كل شخصين بينهما رحم محرم بالنسب فالقطع ساقط بينهم وهو خلاف القرآن وقال
ايضا اذا سرق عودا او طنبورا او طبلة حلية قيمتها النصاب لم يجب القطع وهو خلاف القرآن وقال ايضا اذا نزلت القافلة الاحمال
في مكان واحرزت فصاحبه وكان على الاحمال لرجل لامرأته فان اخذ اللص الزاملة بما فيها لم يقطع وان شق الزاملة واخذ المتاع من جوفها
فعليه القطع وهو خلاف الاجماع لان الحرز معتبر وقال ايضا اذا قصده رجل فدفعه فقتل الدافع فان كان بالسيف او المثقل ليلا
فهدر وان كان بالمثقل نهارا فعليه الضمان وقد خالف العقل الدال على وجوب الدفاع عن النفس والنص الدال عليه انتهى قال
الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه يجب بسرقة المصحف والتفسير والحديث والفقه والشعر المباح وكل ما نقل عن مذهب
ابي حنيفة في هذا الفصل فمسائل مذكورة في كتب الحنفية بعضها مقيد بقيود اهملها وبعضها نقلها من سبيل التحريف وقد ذكرها
الائمة الشافعية في كتبهم واعترضوا عليها فاخذ الرجل اخذ من تلك الكتب ونقلها مع التغييرات واهمل القيود واكثر تلك المسائل
يرجع الى الشبهة والحد وهو ان في كل واحد منها اوجب ابو حنيفة القطع شبهة دارئة للحد فقد عمل في الكل بقوله صلى الله عليه وآله
ادرؤا الحدود بالشبهات والبحث في ان ما جعله شبهة هل هو شبهة ام لا فكل ما ذكره انه مخالف للآية هو مخالف للاطلاقات الدالة
على القطع والسنة قاضية بدرء الحد بالشبهة فيكون الآية حكما مخصوصا بما لم يكن فيه شبهة فدرء الحد بالشبهة لا مخالفة
فيه لكتاب الله تعالى ثم ان تعيين الشبهة امر يرجع الى الاجتهاد وابو حنيفة مجتهد وحكم اجتهاده بان الامور المذكورة شبهة
يكون درء الحد فلا اعتراض عليه انتهى اقول فيه نظر اما اولا فلان ما ذكر من اهمال العلامة رفع الله درجته بعض القيود في
المسائل المذكورة وتحريفه في بعضها كذب نشأ من عدم تقيده بالدين واعراضه عن جادة الصدق واليقين ولو كان نحو من ذلك
لاظهره الناصب واعترف به واعرض عن ذلك الحنفية يرشد لما ذكرنا قول الناصب ههنا وقد ذكرها ائمة الشافعية في كتبهم
واعترضوا عليها الخ اذ الظاهر من ذلك عدم تلك القيود وعدم تاثيرها فقد دفع الاعتراض عنهم فوجودها وعدمها سواء والا لكانت
اعتراضات الشافعية مدفوعة عنهم ايضا وكذا يرشد اليه ما سيذكره بعد ذلك من ان اكثر تلك المسائل يرجع الى الشبهة وهو
ان في كل واحد مما اوجب ابو حنيفة القطع شبهة دارئة للحد الخ فان هذا التوجيه يدل على عدم القيود الدافعة للاعتراض على
الدافعها التمسك بان الحدود تدرء بالشبهات فلا لوم على العلامة قدس سره لو ترك بعض القيود المستدركة القاصرة عن دفع التشنيع
والاعتراض واما ثانيا فلتوجيه المنع على صحة ما ذكره من الحديث واعلم انه قد اختلفوا في ان الحدود هل تدرء بالشبهات قال ابن حزم
ذهب اصحابنا الى ان الحدود لا يحل ان تدرء بشبهة ولا ان تقام بشبهة وانما هو الحق لله تعالى ولا مزيد فان لم يثبت الحد لم يحل ان
يقام بشبهة لقول رسول الله صلى الله عليه وآله ان دماءكم واموالكم واعراضكم وابشاركم عليكم حرام واذا ثبت الحد لم يحل ان يدرء
بشبهة لقول الله تعالى تلك حدود الله فلا تعتدوها وما تمسك به المخالف في ذلك فانه قد جاء من طرق ليس فيها ما نقل عن النبي صلى
الله عليه وآله وسلم ولا كلمة وانما جاء عن بعض الصحابة من طرق كلها لا خير فيها هذا ما قصدنا ذكره من كلامه وقد فصل فيه بيان ضعف

بل الطرق بل لا يبعد في المقام نفي الشبهة فان ما ادعاه ابو حنيفة شبهة دارئة للحد في بعض تلك المسائل ليس من الشبهة وجعل البعض
الشبهة بحيث يكاد ان يقع مثله عن كوادن العوام فضلا عمن يدعي الوصول الى درجة استنباط الاحكام ثم وجود ذلك الخلاف
الذي لا يمكن لابي حنيفة التفصي عنه وتوهمه من مثل ذلك الاشتباه الذي لا يليق بارباب الانتباه كيف يدفع عنه الاعتراض
ويكون مذهبه حقيقا بالاعراض وبالجملة من حكم اجتهاده بان المذكور شبهة يحكم عليه بانه لم يبلغ درجة الاجتهاد ومع
معرض عن ادعاه ذلك من الله تعالى ورسوله وسائر العباد ثم ان شبهته واشتباهه يتصور في سارقه من سرق المصحف
ونحوه سيما اذا كان عليه حلية فضية تزن ما يبلغ درهم او اكثر او اقل قال ابن حزم احتج من ابى القطع فيه بان للسارق
فيه حق التعليم لانه ليس له منعه عمن احتاج قال فلما كان له فيه حق كان كمن سرق من بيت المال وقال الفضة تبع لانها
تدخل في بيعه كما يدخل الجلد والرقعات وهذا الكلام في غاية الفساد والبطلان لان حق المتعلم في التعليم فقط لا في مصحف
الناس اذ لم يوجبه قرآن ولا سنة ولا اجماع وانما فرض الناس تعليم بعضهم بعضا القرآن تدريسا وتحفيظا وهكذا كان
جميع الصحابة رضي الله عنهم في عهد رسول الله صلى الله عليه وآله بلا اختلاف من احد انه لم يكن هناك مصحف وانما كانوا يحفظون
بعضهم ويقرء بعضهم بعضا فمن احتاج منهم ان تقيد ما يحفظ كتبه في الاديم والعظم والالواح والاكتاف فبطل توهمهم ان للسارق في
حقا في المصحف وصح ان لصاحب المصحف منعه من كل احد واما مسئلة سرقة احد الزوجين من الآخر فقد احتج فيه بما رواه
ابن حزم باسناده الى ابن عمر عن النبي صلى الله عليه وآله انه قال كلكم راع وكلكم مسئول عن رعيته فالامير الذي على الناس راع
وهو مسئول عن رعيته والرجل راع على اهل بيته وهو مسئول عنهم والمرأة راعية على بيت بعلها وولدها وهي مسئولة عنهم والعبد
راع على مال سيده وهو مسئول الا كلكم راع وكلكم مسئول عن رعيته وروى روايات اخر نحو ذلك ثم قال ولكن هذه الحجة
لهم فيه اصلا واما الخبر المذكور فحق واجب ان لا يغل تغيره وهو لهم حجة عليهم لانه عليه السلام اخبر ان كل من ذكر راع فيما ذكر
وانهم مسئولون عما استرعوه من ذلك فاذ هم مسئولون عن ذلك فبيقين يدري كل مسلم انهم لم يبح لهم السرقة والخيانة فيما
استرعوه وانهم لم يبح لهم ذلك في ذلك كالاجنبيين ولا بد فهذا حكم هذا الخبر على الحقيقة وايضا انهم لا يختلفون ان على من ذكرنا
في الخيانة ما على الاجنبيين من الزام رد ما خانوا وضمانه وهم اهل قياس بزعمهم فهلا قاسوا على ما اختلفوا فيه من السرقة ما اتفق
فيه على ما اتفق عليه من حكم الخيانة ولكنهم قد بينا انهم لا النصوص اتبعوا ولا القياس احسنوا وايضا ليس في هذا الخبر دليل
اصلا على ترك القطع في السرقة هذا واما مسئلة من سرق من ذي رحم محرم فاستدلوا في اسقاط القطع عن الابوين في مال
الولد اذا سرقه بقوله عليه السلام انت ومالك لابيك وقالوا فانما اخذ ما له وقالوا لو قتل ابنه لم يقتل به ولو زنى بامة ابنه
لم يحد لذلك فكذلك اذا سرق من ماله وقالوا ويفرض عليه ان يعفه اذا احتاج الى النكاح فلا يقطع فيما هو احق به من ذلك وقالوا انه
مال له حق فيه اذا احتاج اليه وكلف الانفاق عليه ولو قال الله تعالى وبالوالدين احسانا وقال تعالى ان اشكر لي ولوالديك وقال
تعالى ولا تقل لهما اف ولا تنهرهما الى قوله تعالى كما ربياني صغيرا فليس قطع ايديهما فيما اخذ من مال الولد [illegible]
ذلك وكل ذلك لا حجة لهم فيه بل هو عليهم كما نبينه ان شاء الله تعالى واما ما ذكروا من القرآن فحق الا انه لا يدل على ما ادعوا
من اسقاط القطع فيما سرقوا من مال الولد ولا على اسقاط الجلد والرجم والتعزير اذا زنى بجارية الولد ولا على اسقاط القود
اذا قذف الولد ولا على اسقاط المحاربة اذا اخذ الطريق عليه واما قوله تعالى وبالوالدين احسانا فان القتل ليس من الاحسان
اليهما كما ابو حنيفة اوجبه علينا ايضا الغربة قال الله تعالى وبالوالدين احسانا وبذي القربى واليتامى والمساكين وابن
السبيل فان كانت مقدمة الاية حجة بوجوب الاحسان الى الابوين في اسقاط القطع عنهما اذا سرقا من مال الولد فهي حجة
ايضا في اسقاط القطع عن كل ذي قرابة وعن ابن السبيل وعن الجار الجنب والصاحب بالجنب اذا سرق فليس من شاء وهم لا
يقولون بذلك فظهر تناقضهم وبطل احتجاجهم بالاية وايضا فالامر بالاحسان ليس فيه منع من اقامة الحدود [illegible] عليهم من
الاحسان اليهم بنص القرآن لقول الله سبحانه ان الله يامر بالعدل والاحسان وقد امرنا باقامة الحدود [illegible]

عليه احسان ليس فيه منع من اقامة الحدود بل اقامتها عليهم من الاحسان اليهم بنص القرآن لقول الله تعالى ان الله يامر بالعدل والاحسان
وقد امر باقامة الحدود التي اليه وانما كبير وظهير لمن اوجبت عليه والامم يختلفون في ان اماما لو كان ابا او اما فسرق فان حقا
عليه اقامة القطع عليه فبطل تمويههم بالاية جملة وصح انها حجة عليهم واما قوله تعالى ان اشكر لي ولوالديك فحق ومن الشكر
اقامة امر الله عليهما وليس يقتضي شكرهما اسقاط ما امر الله تعالى به فيهما والذي امر بشكرهما تبارك اسمه هو الذي يقول
كونوا قوامين بالقسط شهداء لله ولو على انفسكم او الوالدين والاقربين فصح امر الله تعالى بالقيام عليهم بالقسط وباداء
الشهادة عليهم ومن القيام بالقسط اقامة الحدود عليهم وهكذا القول في قوله تعالى ولا تقل لهما اف ولا تنهرهما الاية ليس في شيء
من هذا اسقاط الحد عنهم في سرقة من مال الولد ولا في غير ذلك والله تعالى يقول اشداء على الكفار رحماء بينهم ولم يكن حجة
ان رحمة بعضنا لبعض اسقاطا لاقامة الحدود بعضنا على بعض فبطل تعلقهم بالايات المذكورة جملة واما قول رسول الله صلى الله عليه
وآله وسلم ومالك لابيك فهو خبر منسوخ قد صح نسخه بآيات المواريث وغيرها مع ان من يحتج بهذا الخبر لا يخالف في ان الاب اذا اخذ
من مال ابنه درهما وهو غير محتاج اليه فانه يقضي عليه برده احب ام كره كما يقضي بذلك على الاجنبي بلا فرق واما ما قالوا من ان
للوالدين حقا في مال الولد لانهما اذا احتاجا اجبر على ان ينفق عليهما وعلى ان يعف اباه فاذا له في ماله حق فلا يقطع فيما له فيه حق
منه فهو تمويه ظاهر لانه لم يختلف احد في ان الوالدين اذا احتاجا فاخذا من مال ولدهما لحاجتهما بلا استعفاء او كيف
اخذاه فلا شيء عليهما ولكن الكلام فيما اذا اخذا ما لا حاجة لهما اليه اما سرا واما جهرا وهم لا يختلفون فيمن كان له حق عند
احد فاخذ من ماله مقدار حقه فانه لا قطع عليه ولا يقضي عليه برده فلو كان وجوب الحق للابوين في مال الولد اذا احتاجا اليه
مسقطا للقطع عنهما اذا سرقا من ماله ما لا يحتاجون اليه ولا حق لهما فيه لوجب ضرورة ان يسقط القطع عن الغريم الذي له الحق
في مال غريمه اذا سرق ما لا حق له فيه وهذا لا يقولونه فبطل ما موهوا به من ذلك واما قولهم لو قتل ابنه لم يقتل به ولو قطع له عضوا
او كسره لم يقتص منه ولو قذفه لم يحد له ولو زنا بامته لم يحد فكذلك اذا سرق من ماله فكلام باطل واحتجاج على الخطا بالخطا او قتل
ابنه لقتل به ولو قطع له عضوا او كسره لاقتص منه ولو قذفه لحد له ولو زنى بامته لحد كما يحد الزاني لا بد لاثبات ذلك
من دليل والغرض من هذا التطويل ان الناصب الشقي لو ظفر على ادلة ابي حنيفة لتلك المذاهب السخيفة او اطلع عليها لما اعرض عن ذكرها
والتصدي للاتمام بما فاسد بعضها الى ان عينه الشبهة الدارئة للحد واغمض عن حال الباقي مع ما عرفت من اشتباه هو في
حقيقة الشبهة فاين ما تسلف به الناصب الجاهل من قطع رقبة ابن المطهر بالمقضاب المشهور مع فراره هاهنا وفي سائر المقامات
كفرار شيوخه في حنين وخيبر فالحمد لله الذي انجز وعده ونصر عبده واعز جنده وهزم الاحزاب وحده والصلوة على نبيه
ووليه وآلهما الكرام الى يوم القيام قال المصنف رفع الله درجته الثالث والعشرون ذهبت الامامية الى ان كل من وجب
عليه حد من حدود الله تعالى من شرب الخمر او الزنا او السرقة من غير المحاربين ثم تاب قبل قيام البينة عليه فانه يسقط وقال
الشافعي لا يسقط وقد خالف قوله تعالى فمن تاب من بعد ظلمه واصلح فان الله يتوب عليه ان الله غفور رحيم وقوله عليه السلام
التوبة تجب ما قبلها انتهى قال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه لو تاب من ثبت زناه بالبينة او الاقرار
لم يسقط الحد بمجردها او يسقط اثر المعصية بينه وبين الله تعالى وما نقل عن الشافعي ان قبل قيام البينة عليه ان تاب لم يسقط عنه
الحد فان اراد به ان الشافعي ذهب الى عدم السقوط بمعنى انه ان اقيم عليه البينة بالزنا بعد التوبة يسمع ولا يسقط الحد بمجرد ادعاء
التوبة قبل قيام البينة فهذا صحيح ومذهبه بلا شك لانه لو لا ذلك لم يمكن اجراء الحد على احد قط لانه يدعي التوبة ويسقط عنه
الحد فيكون هذا تعطيلا للحدود وهذا من البدائع في الدين ولم يمكن ان يقول به احد وان اراد به انه لم يسقط عنه الحد لو لم
يثبت موجب الحد بالبينة او الاقرار عند الحاكم فهذا ليس من مذهب الشافعي لان الحد ساقط عن التائب بينه وبين الله تعالى
ما لم يقم عليه البينة ولم يقر عند الحاكم والاستدلال بالاية على مطلوبه من الغرائب لان الاية تدل على قبول التوبة وكذا الحديث ولا يدل
على سقوط الحد فيما اوجب الحد بعد التوبة وبالجملة ما ذهب اليه الامامية فهذه المسألة من العجائب انتهى اقول بل المراد

ثالث وهو ان الشافعي ذهب الى عدم سقوط الحد عنه بظهور التوبة الصالحة او انه قبل قيام البينة بمجرد اظهار التوبة وان
يكن راسخا فيها وهذا مما استحسن ان يكون مذهبا لمن له قدم راسخ في الدين لان التوبة تسقط الذنب وعقوبة الآخرة فعقوبة
الدنيا اولى ويدل عليه مضافا الى ما اشرنا اليه من اقتضاء قواعد الدين لذلك رواية جميل عن احدهما اي عن احد الامامين المعصومين
الباقر والصادق عليهما السلام في رجل سرق او شرب الخمر او زنا فلم يعلم بذلك منه ولم يؤخذ حتى تاب وصلح فقال اذا صلح
وعرف منه امر جميل لم يقم عليه الحد انتهى وما ذكره الناصب بقوله والا لم يمكن اجراء الحد على احد فقط لانه انما يترتب على ما ذكره من
اسقاط الحد بمجرد ادعاء التوبة لا على ما ذكرناه من وقوع التوبة الصحيحة ولا فساد في سقوط الحد بوقوع التوبة الصالحة او
قبل قيام البينة لان الحكمة المقصودة للشارع في شرعية الحد هو المنع والزجر عن العود الى مثله حسما لمادة الفساد واذا منع احد
الذنب بنفسه وندم عن ذلك وتاب توبة صحيحة كان ذلك اتم في حصول اثر الحكمة المقصودة من الحد وايضا ما ذكره
الناصب من النقض لو تم فهو جار في درء الحدود بالشبهات لانه اذا ادعى شبهة ضعيفة سيما من الشبهات الرخيصة التي
رخص فيها ابو حنيفة كالاستيجار للزنا وغيره يلزم ان يسقط عنه الحد بمجرد ذلك فيكون في هذا تخلص عن الحدود والجواب الجواب
والله الموفق للصواب واما ما ذكره من ان الآية تدل على قبول التوبة ولا تدل على سقوط الحد فمردود بانه اذا سلم دلالة الآية
على قبول التوبة لزم دلالتها على سقوط الحد لان قبول الله تعالى توبة عبده وتجاوزه عن ذنبه فيما هو حق له يقتضي عدم مؤاخذته
بامر الدنيا والآخرة وكذا الكلام في الحديث فان تمام كلامه لا يخفى ولا بد للتخصيص بما ذكره الناصب من دليل قال المصنف رفع الله
درجته الرابع والعشرون ذهبت الامامية الى انه اذا اجتمع حد القذف وحد الزنا وحد السرقة ووجوب قطع اليد والرجل
بالمحاربة واخذ المال فيها والقود يستوفي منه الحدود ثم يقتل وقال ابو حنيفة يسقط الكل الا القتل وقد خالف الآيات الدالة
على هذه العقوبات وقال ايضا الخمر اذا اشتد واسكر وازبد وجب الحد بشربه وان لم يزبد لم يجب وان اشتد واسكر وقد
خالف الاجماع الدال على تحريم الخمر وايجاب الحد به وقال عصير العنب اذا طبخ فان ذهب ثلثه فهو حلال ولا حد حتى يسكر وان
ذهب اقل من ثلثين فهو حرام ولا حد حتى يسكر وما يعمل من التمر او الزبيب اذا طبخ فهو النبيذ فهو حلال ولا حد حتى يسكر وان لم يطبخ
فهو حرام ولا حد حتى يسكر وما يعمل من غيرهما من الشجرتين الكرم والنخل مثل العسل والشعير والحنطة والذرة فكله مباح ولا حد
فيه وان اسكر وقد خالف قول النبي صلى الله عليه وآله ان من العنب خمرا وان من التمر خمرا وان من العسل خمرا وان من البر خمرا
وان من الشعير خمرا وقال عليه السلام كل مسكر حرام وقال كل مسكر خمر وكل خمر حرام انتهى قال الناصب خفضه الله اقول مذهب
الشافعي انه اذا اجتمعت الحدود يستوفي الكل والحد على الترتيب ولا يجزي القتل عن الكل ووجه ما ذهب اليه ابو حنيفة ان القتل يجمع
جميع العقوبات فيحصل فيه الكل وليس مخالفة للآيات لان الآيات تدل على وجوب الاستيفاء فمن اسقط وجوب الاستيفاء فهو مخالف للآية
ومن اوجب الاستيفاء واختار الطريق الى الاستيفاء فلا يكون مخالفا للآيات وابو حنيفة جعل القتل طريقا في وجوب الاستيفاء فلا
يخالف الآيات واما ما ذكر من مذهب ابي حنيفة في الخمر فمذهبه ان الحرام باسم هو الخمر والخمر هو المتخذ من العنب المشتد المسكر المزبد فحد
حقيقة الخمر عنده فما لم يزبد لا يكون خمرا ولا يحصل الاسكار فقط بدون الازباد لان حقيقة الخمر لا تحصل واما ما ذهب في الثلث فان
عصير العنب عنده اذا طبخ حتى ذهب ثلثاه فهو مباح ما لم يبلغ حد الاسكار والدليل عليه عنده شرب بعض الصحابة وان لم يحد السكر
فعنده السكر حرام لا المسكر وليس النزاع بيننا وبينه الا في ان السكر حرام او المسكر حرام وقد ذهب ابو حنيفة الى ان الخمر يحرم لما
نزل النص بتحريم الخمر ما لم يبلغ حد الاسكار فهو مباح ولم يثبت عنده الاحاديث الدالة على خلاف هذا انتهى اقول فصل المقام انه اذا
اجتمع على المكلف حدان فصاعدا فان امكن الجمع بينهما من غير تناف كالزنا غير محصن وقذف بحد السرقة بدئ بالحد ثم
معهما وان تنافيت بان كان فيها القتل او الرجم بدئ بما لا يفوت جمعا بين الحقوق ووجب تحصيل الحد بالجلد قبل الرجم
والقتل وبالقطع قبل القتل وهكذا وقد دل على وجوب رعاية ذلك ايضا روايات كثيرة من طرق اهل البيت عليهم السلام ومما ذكره
الناصب الجواب فانا نسلم من جملته بعين الاستيفاء ولسنا نسلم كل حنيفي من الطريق الاول وقد منع ابن حزم ايضا على وجه النقل

حيث قال وروى عن ابي حنيفة انه لو زنى بامرأة ثم قتلها سقط عنه حد الزنا فاسمع بالعجب من هذه البلية ان يكون يزني فيلزمه
الحد واذا اضاف كبيرة القتل النفس التي حرم الله تعالى اسقط عنه حد الزنا ونبرأ الى الله تعالى من ذلك ونحمده على السلامة
منها كثيرا وبه نستعين انتهى ونظير هذه الفتوى من ابي حنيفة ما نقله ابن حزم عنه في هذا المقام من انه قال من زنى بامرأة
ثم تزوجها سقط الحد عنه وكذلك اذا زنى بامة ثم اشتراها انتهى فتأمل واما ما ذكره الناصب من ان حقيقة الخمر عند ابي حنيفة
هو المتخذ من العنب فهذا مما لا دليل عليه من الشرع ولا من اللغة بل حقيقة الخمر لما يخامر العقل بالسكر وهو اعم من العنب وغيره ومن التمر
والزبيب وما ذكره من انه لا يحصل الاسكار منه بدون الازدياد كذب صريح لا يشهد به الا من السكارى واما ما ذكره من ان ابا حنيفة
انما اباح المثلث اذا لم يبلغ حد الاسكار فمردود بان المعتبر في التحريم اسكار كثير الخمر فهو حرام وقليله حسما لمادة الفساد كما حرم النظر
بالاجنبية لافضائها اليه فتقييد ابي حنيفة المثلث بما اذا لم يبلغ شربه حد الاكثار المفضي الى الاسكار فاسد لا يصلحه دليل لان من
الصحابة من شرب الخمر الصرف ولم يجد السكر كما رواه الزمخشري في كتاب ربيع الابرار حيث قال انزل الله تعالى في الخمر ثلث آيات يسئلونك
عن الخمر والميسر فكان المسلمون بين شارب وتارك الى ان شربها رجل ودخل في صلوته فهجر فنزلت يا ايها الذين آمنوا لا تقربوا الصلوة
وانتم سكارى فشربها من شربها من المسلمين حتى شربها عمر فاخذ لحي بعير فشج راس عبد الرحمن بن عوف ثم قعد ينوح على قتلى بدر
بشعر الاسود بن يعفر ۞ وكاين بالقليب قليب بدر ۞ من الشيزى المكلل بالسنام ۞ ايوعدنا ابن كبشة ان سنحيى ۞ وكيف حيوة اصداء وهام
ايعجز ان يرد الموت عني ۞ وينشرني اذا بليت عظامي ۞ الا من مبلغ الرحمن عني ۞ باني تارك شهر الصيام ۞ فقل لله يمنعني شرابي ۞ وقل لله
يمنعني طعامي ۞ فبلغ ذلك رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فخرج مغضبا يجر رداءه فرفع شيئا كان في يده ليضربه فقال اعوذ بالله من
غضب الله وغضب رسوله صلى الله عليه وآله فانزل الله تعالى انما يريد الشيطان الى قوله فهل انتم منتهون فقال عمر انتهينا انتهى كلامه
واما ما ذكره من انه ليس النزاع بيننا وبين ابي حنيفة الا في ان السكر حرام او المسكر حرام الى آخره فمدخول لما عرفت من تحريم قليل الخمر الذي
لا يبلغ حد الاسكار حسما لمادة الفساد فافهم ولا يذهب عليك ان الناصب اغمض عن التعرض لما ذكره المصنف من ان ابا حنيفة ذهب الى
ان ما يعمل من غيرهما اي من الشجرتين الكرم والنخل مثل العسل والشعير والحنطة والذرة فكله مباح ولا حد فيه وان اسكر وكانه تغافل
عن سكره وتفطن بانه عذر لا يمكن دفع الفساد عنه كما انه لا يمكن لابي حنيفة بيان الفرق بين ما اخذ من الشجرتين وبين ما اتخذ من غيرهما
فتأمل قال المصنف رفع الله درجته الخامس والعشرون قال ابو حنيفة اذا اتلف اهل الردة اموالا وانفسا لم يضمنوا وهو خلاف قوله تعالى
النفس بالنفس فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم وقال ان المشركين اذا قهروا المسلمين واخذوا اموالهم ملكوها
بالقهر فلو غلب المسلمون وغنموها فان وجدها صاحب العين بعينه قبل القسمة اخذها بغير شيء وان وجدها بعد القسمة اخذها بالقيمة
ولو اسلم الكافر عليها كان احق بها من صاحبها وقد خالف قول الله تعالى ولا تأكلوا اموالكم بينكم بالباطل وقوله عليه السلام لا يحل
مال امرء مسلم الا عن طيب نفس منه وكيف يحل لاحد ان يقلد من يبيح اموال المسلمين على المشركين بالقهر ويجعلها ملكا لهم ويصيرون بعد
القتال المحرم عليهم مالكين واحق بالملك من اربابه المسلمين مع ان المسلم لا يملك مال المسلم بالقهر والغلبة فكيف يملكه الكافر وحينئذ يكون
الكافر اكرم على الله تعالى من المسلم حيث ملكه اموال المسلمين اذا قهر ولم يجعل ذلك للمسلم فليتق الله من يؤمن بالله واليوم الآخر ان يجعل
مثل هذا القائل واسطة بينه وبين الله تعالى ويحتج به عليه في الآخرة ويعتذر عند الله تعالى بانه قلد مثل هذا الرجل في هذه الفتوى
المعلوم بطلانها بالكل انتهى قال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان المرتد يلزمه ضمان ما اتلف ووجه ما ذهب اليه ابو حنيفة
ان الكافر الاصلي لا يخاطب بحكم الكفر فلا يضمن والآية ليست حجة عليه لانها واردة في شأن المسلمين الملتزمين لاحكام الشرع والكافر
ليس كذلك ومحصل المسئلة الثانية عند ابي حنيفة ان الكفار اذا نقلوا اموال المسلمين الى بلاد الكفر يملكون تلك الاموال لان العصمة
ارتفعت من تلك الاموال بالنقل الى بلاد الكفر ويصير ملكا لهم فاذا رجع تلك الاموال الى الاسلام بحكم الغنيمة يحكم عليها بحكم الغنائم والامام
لا يصير حجة عليه لانه لا يقول ان ذلك المال مال المسلم حتى لا يكون حلالا بعد الغنيمة على الكافر اذا اسلم عليه بل يقول انه صار ملكا للكفار
بدخوله في بلاد الكفر لارتفاع العصمة فلا حجة عليه من الآية والحديث وليس هذا استباحة مال المسلمين حتى يتوجه عليه التشنيع ويصقع ويخرج ويبيع

تقليده ويتعجب من حال من يقلده فان هذه المسألة ليست مما يظهر من قول امامه ابي حنيفة لا قولها حرصا

مال المسلم بل الكلام في ان المال المنقول الى دار الكفر هل يرتفع باستيلاء الكفار عليه العصمة عنه ام لم يرتفع فذهب الشافعي ومن تبعه

بعدم ارتفاع العصمة لان دخول المال الى دار الكفر فعلا لا يوجب ارتفاع العصمة عنه لان الله تعالى لم يجعل للكافرين على المؤمنين سبيلا

وذهب ابو حنيفة ومن تابعه الى ارتفاع العصمة عنه بالدخول لان مال المسلم معصوم لكونه في دار الاسلام فاذا استولى

عليه الكافر ارتفع العصمة بالنقل والدليل على هذا المطلوب دلائل قوية متقنة مذكورة في كتب مذهبه سيما في الهداية واستدلاله

من باب الاجتهاد فان اصاب وان لم يصب وقوع الخطأ منه في هذه المسألة فهو معذور والمجتهد لا يخلو من الخطأ فكيف يحكم على اتباعه

تقليده ومن يعق ويضطرب وكل هذا ليس الا الجهل بمسائل الدين انتهى اقول فيه نظر من وجوه الاول ان قياس المرتد الى الكافر

الاصلي في عدم كونه مكلفا بالفروع مع ان حكم الاصل ممنوع ايضا لما سبق في مباحث اصول الفقه مردود بانه قياس مع الفارق

لاختلافهما في كثير من الاحكام المذكورة في الفقه منها سقوط الذنب الذي جناه الكافر الاصلي بعد اسلامه بخلاف المرتد ولم يفرق

ابو حنيفة لهذا الفرق مع ظهوره ومن قوله تعالى قل للذين كفروا ان ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف ولهذا قال الفاضل التفتازاني في

تفسير سورة الانفال من حاشيته على الكشاف انه في غاية الضعف ما احتج ابو حنيفة بقوله تعالى قل للذين كفروا ان ينتهوا يغفر لهم

ما قد سلف على ان من عصى بطول العمر ثم ارتد ثم اسلم لم يبق عليه ذنب لان المراد الكفر الاصلي انتهى وايضا اورد على الجاء

البليد القهستاني في شرح مختصر الوقاية بانا لا نسلم ان المراد الكفر الاصلي اذ يصح نفي الحجة في معنى الذين حدث منهم الكفر

كقوله تعالى ولا تركنوا الى الذين ظلموا فان المعنى الذين وجد منهم الظلم على ما ذكره الزمخشري وغيره انتهى فسقط احتجاج امامه واتباع

ابي حنيفة مستدركا بالآية والفاضل التفتازاني مانع فيما اورده البليد من المنع يكون منعا على المنع وهو خارج عن الادب وثانيا

ثانيا فلانه ان اراد بالتجدد الوجود والحدوث كما يدل عليه قوله في معنى الذين حدث منهم الكفر [illegible] ان الكفر

والارتداد سيان في ذلك فالقسام مردود بان التجدد بهذا المعنى ليس بمعتبر في مفهوم الفعل وانما يتم ذلك في الفعل المضارع من خصوص

الحدوث واقتضاء المقام كما حقق في موضعه [illegible] ثم لو اتقوا الله تعالى لم يحكموا بمال المسلم للكافر الحال والغاصب الذي

[illegible] يقولون ان كل الدور المغصوبة للغاصب حلال له [illegible]

الثالث ان ما نقله الناصب عن ابي حنيفة من ان الكفار اذا استولوا على المسلمين ونقلوا اموالهم الى بلاد الكفر يكون ملكهم

الاموال مبني على قياس ذلك بما اجمع المسلمون عليه من ان المسلمين اذا غلبوا على الكفار واخذوا اموالهم يكون ملكا لهم [illegible] استيلاء

على اموال المسلمين والخلاف عدوان محض كما يدل عليه قوله تعالى ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا فاستيلاؤهم [illegible]

[illegible] استيلاؤهم عليها محظور ابتداء وانتهاء والمحظور لا ينتهض سببا للملك كما تحقيقه [illegible] الرابع ان ما ادعاه من ان

على هذا المطلب دلائل قوية متقنة مذكورة في كتب مذهبه سيما في الهداية [illegible]

على امام الشافعي واتباعه الذين خالفوا ابا حنيفة في ذلك مع ما له من الادلة المتقنة على مطلوبه الظاهرات [illegible]

فقد وقع على حد ما اشتهر من وصف فخر الدين الرازي [illegible]

حين كان في دار الحنفية بما وراء النهر [illegible] الشافعية منهم هناك [illegible] من خوف الشيعة منهم فقد حكى [illegible]

ان سلطان تلك الناحية [illegible]

خرج [illegible] ما اشار اليه من الادلة المتعددة [illegible] المذكورة في الهداية وغيره [illegible]

اوهن من بيت العنكبوت واضعف من شبهات [illegible]

في الهداية في باب استيلاء الكفار ان الكفار اذا غلبوا على اموالنا واحرزوها بدارهم ملكوها [illegible] لان الاستيلاء

محظور ابتداء وانتهاء والمحظور لا ينتهض دليلا للملك على ما عرف من قاعدة التقسيم ولنا ان الاستيلاء ورد على مال مباح فينعقد سببا

للملك دفعا لحاجة المكلف كاستيلائنا على اموالهم وهذا لان العصمة تثبت على منافاة الدليل ضرورة تمكن المالك من الانتفاع [illegible]

حق قوله [illegible]

ايضا [illegible] حادث وان لم [illegible]
شرح القهستاني فع ان الكفر الاصلي [illegible]

[illegible]

ل ه

المكنة عادة مباحا كان عن ارثه الاستيلاء لا يتحقق الا بالاحراز بدار الاسلام عنده من الاقتدار على الحفظ حالا او مالا او المحظور غير واقع
سببا لكونه تفوق الملك وهو الثواب الاجل فالسبب للملك العاجل انتهى وهنا نظر اما اولا فلان كون ورود
الاستيلاء فيما نحن فيه على مال مباح ممنوع قوله لان العصمة تثبت على منافاة الدليل قلنا هذا الاستيلاء دليل الدليل لانه
لان حل استيلاء على ما في العناية والكفاية ان العصمة في المال الكل من ثبت له من المسلم والكافر انما تثبت على خلاف
الدليل فان الدليل وهو قوله تعالى وهو الذي خلق لكم ما في الارض جميعا يقتضي ان لا يكون المال معصوما الا انما
ثبت العصمة لمن يختص هو به بسبب من الاسباب شرعا وارادت ضررهما الضرورة تمكن المالك من الانتفاع به فلم
يكن مخصوصا بالعصمة فان زعم لحقوق الانتفاع فاذا زالت المكنة بالاستيلاء عاد مباحا كما كان فصار بمنزلة الصيد
والحشيش انتهى وفيه ان الاية انما تقوم دليلا على اصالة الاباحة لو كان اللام في قوله تعالى خلق لكم للنفع ولم يجوز
ان يكون للضرر كما في الشبهات ان يرغب العبد في التصرف فيها بدون اذنه تعالى فيقع ضرر العقاب او لو سلم ان اريد بها
ان خلقها لهم للتصرف فيها بالملكية ولم يجوز ان يكون خلقها للاستنشاق بروائحها والتلذذ بمشاهدتها او سلم فنقول
الله تعالى قال لجميع ما في الارض جميع من هو مدلول ضمير الجمع في لكم ومقابلة الجمع بالجمع يقتضي مقابلة الفرد بالفرد وتعيين
يستفاد من دليل منفصل اي الفرد ورد والدليل المنفصل ليس الا البيانات النبوية الدالة على توقف صحة الانتفاع بسبب من الاسباب
على شروط معينة من الارث والهبة والحيازة ونحوها فكما لا يدل الاية على مطلوب اهل الاباحة لا يدل على مطلوب القائلين بان الاصل
في الاشياء الاباحة وقد اندفع بهذا ايضا ما ذكره في دفع قول الشافعي والمحظور لا ينهض دليلا للملك الخ بقوله والمحظور لغيره
اذا صلح سببا الخ فانه مبني على ان ما اخذه الكفار محظور لغيره مباح في نفسه للدليل المذكور وقد عرفت ما فيه والواقع
ان ما قاله من ان هذه امور اجتهادية الخ ولو سلم في الكلام في ان ما ذهب اليه ابو حنيفة فيها لا يصلح ان يسمى اجتهادا لانه
وسوسة مجردة لو تخاصم لو وقع البائس من ذلك احد ولوجب التضييق لضربه بالنعل والسوط على انه لا اسلم الاجتهاد كما لم
يسلم ايضا ابو المعالي الجويني في رسالته في تفضيل مذهب الشافعي حيث قال ان ابا حنيفة لم يكن له قدم من في بعض العلوم
الاجتهادية سيما في علم الاصول وعلم الحديث فان بضاعته كانت فيهما مزجاة وانما اقتصر في امره على الرأي والاستحسان وكان من
ذا من واحد وكان بنظيه الامر بيا انتهى وايضا من يجتهد مثل هذا الاجتهاد ويكثر من امثاله فهو لا يصلح لان يعد في عداد
فضلا عن المتبحرين في الاجتهاد وفضلا عن المجتهدين على الاطلاق كما يدعيه اصحابه له ولو كان هذه اجتهادات وصاحبها
مجتهدا لكان جميع العوام المقلدين مجتهدين هذا وقد وافقنا ابن حزم من اهل السنة في التشنيع على نظير هذه الفتاوى
حيث قال قد ثبت اللفظة ان المالكيين قالوا ان رجلا لو نشأ او لحق بدار الحرب مرتدا وهو وامرأته القرشية مرتدة وتولدت
هنالك اولاد فان اولادهم ارقاء لو كانوا مباعون وقال الحنفيون ان تلك القرشية تباع وتملك ويعوضها الناس اشنا
عن مالك واسلاموا امر من اهل البلاد اهل دار الحرب لو صار وادخلوا فكانا بينهما وبايديهم رجال ونساء من المسلمين
احرار وحرائر اسروهم ويعوا الى الاسلام فحال اسروهم فهم يملكونهم لاهل الذمة من اليهود والنصارى يتبايعونهم متى
شاء اهل الشرك وهو ما في الشرح وقد اخبرني محمد بن عبد الله البكري التدميري وما لقيت فيهم افضل منه ولا
اصدق عن شيخ من كبارهم انه يفتي ان التاجر او الرسول اذا دخل دار الحرب فاطلق اسيرا من احرار المسلمين وحرائرهم بعطية
فهم عبيد واماء له يطأ ويبيع كسائر ما يملك نشأ منه هذا التنور ومن اتبعه على هذا انتهى قال المصنف رفع الله قدره
السادس والعشرون قال ابو حنيفة اذا اسلم الحربي وله مال في دار الشاهد احرزه ولما اموال الغائبة بنقده والارض والعقار
وغيرهما فالاشياء والعقار فانه لا يحرزها ولا يجوز للمسلمين اخذها واذا اسلم وله حمل لم ينفصل بعد لم يعتقه بل يجوز استرقاقه في
الامر اذا انفصل ولو انفصل الحمل لاسترقاقه وقد خالف قول النبي صلى الله عليه وآله امرت ان اقاتل الناس حتى يشهدوا ان لا اله الا
الله واذا فعلوا ذلك عصموا مني دماءهم واموالهم الا بحق الاسلام انتهى قال الناصب خفضه الله اتفق الائمة الفقهاء بقوله صلى الله عليه

وسلم فانه تمسك على وجوب الكف عن مال من اسلم من الكفار وعند ابي حنيفة ان مال الكافر بعد الاسلام ما يكون تحت يده
المشاهدة وما غاب قبل تصرفه فيه فهو ليس من ماله واذا لم يكن من ماله فلا يكون معصوما بالاسلام وكذا الحمل
الذي لم ينفصل انتهى اقول العندبيات المجردة عن الدليل لا يسمن ولا يغني من جوع ثم الاصل قوله وما غاب قبل تصرفه
فيه اذ الكلام في المال الذي كان في تصرفه قبل الاسلام وبقي في دار الحرب غائبا عنه وكذا الاعتراض على الكلام في الحمل
المنفصل قال المصنف رفع الله درجته السابع والعشرون قال ابو حنيفة اذا سبي الزوجان الحربيان معا كانا باقيين في النكاح
وقد خالف قوله تعالى والمحصنات من النساء الا ما ملكت ايمانكم حرم المزوجات واستثنى من ذلك ملك اليمين ولان سبب
نزول الآية دال عليه لما روى ابو سعيد الخدري قال بعث رسول الله صلى الله عليه وآله سرية قبل اوطاس فغنموا نساء
فتاثم ناس من وطيهن لاجل ازواجهن فنزل قوله تعالى والمحصنات من النساء الا ما ملكت ايمانكم نزلت في سبايا المزوجات
اذا سبين وملكن انتهى قال الناصب خفضه الله قوله الآية لا تدل على خلاف ما ذهب اليه ابو حنيفة لانه من شان نزولها
يعلم ان الازواج لم يسبوا معهن وكلام ابي حنيفة فيما اذا سبي الازواج معهن ووجه ما ذهب اليه ابو حنيفة ان النكاح لم
يكن باقيا بينهما فانه لو سلما معا كان يجوز اقرارهما على النكاح والحال انهما لو سلما معا بقي النكاح بينهما كما كانت ثم الآية تدل على
بقاء النكاح لان استثناء المملوكة باليمين من المحصنات والمراد منها المزوجات فيجب ان يكون المستثنى منه محصنة بالتزوج
ولا يكون محصنة بالتزوج اذا حكمنا بفسخ النكاح انتهى اقول يتوجه عليه ان الآية عامة شاملة للصورة التي حكم فيها
ابو حنيفة بخلاف الشرع وخصوص السبب لا يوجب تخصيص العام كما تقرر في الاصول على ان ما ذكره في شان النزول من قوله
او آوه لاجل ازواجهن لا ينفي عدم سبي ازواجهن معهن بل الظاهر منه سبيهم معا وايضا ما ذكره في توجيه ما ذهب اليه ابو حنيفة
غير متوجه لان بقاء النكاح بينهما عند اسلامهما مسئلة اجماعية قد شرعت لاجل حرمة الاسلام وترغيب الكفار الى الدخول
فيه بخلاف الصورة التي وقع فيها الخلاف واما ما استدل به على بقاء النكاح بينهما من قوله لان استثناء المملوكة باليمين من
المحصنات الخ فظاهر البطلان لبطلان المقدمة المطوية فيه القائلة بان المرأة لا يكون محصنة بالتزوج اذا حكمنا بفسخ
النكاح وذلك لان الاحصان حفظ الفرج عن الاجنبي بسبب التزوج والمرأة المزوجة المسبية كان يصدق عليها انها
كانت ممن احصنت فرجها بالتزوج وان لم تعلم بانفساخ الزوجية بالسبي وبالجملة الاتصاف بالاحصان كان قبل السبي والفسخ
بعده فلا منافاة بينهما قال المصنف رفع الله درجته الثامن والعشرون قال ابو حنيفة يجوز اخذ الجزية من عبدة الاوثان
من العجم دون العرب وقال مالك يجوز اخذها من جميع الكفار الا من مشركي قريش وقد خالفا قوله تعالى فاقتلوا المشركين
حيث وجدتموهم وقوله فاذا لقيتم الذين كفروا فضرب الرقاب من غير استثناء ثم قال قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله الى قوله تعالى
من الذين اوتوا الكتاب حتى يعطوا الجزية فخص اهل الكتاب بالجزية دون غيرهم انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول
مذهب الشافعي ان الجزية لا يؤخذ الا من اليهود والنصارى والمجوس لان عمر لم يأخذ الجزية من المجوس حتى شهد عبد الرحمن
بن عوف ان رسول الله صلى الله عليه وآله اخذ الجزية من مجوس هجر وان صح ما روي عن مالك وابي حنيفة فلانهم لم يعتبروا
شرط اخذ الجزية كونه كتابيا او من له شبهة كتاب كالمجوس بل يجعلون اساس الكل من طلب الذمة والآية لا يكون حجة
عليهم لانها انما تثبت في اهل الكتاب جواز اخذ الجزية منهم ولا تنفي جوازه من غيرهم ودليل ابي حنيفة ومالك على اخذ الجزية
من غير اهل الكتاب ما روي في الصحاح عن بريدة قال كان النبي صلى الله عليه وآله اذا امر اميرا على جيش او سرية اوصاه وقال
اذا لقيت عدوك فادعهم الى الاسلام فان اجابوك فاقبل منهم وان ابوا فادعهم الى الجزية فان ابوا فاستعن بالله وقاتلهم وهذا يدل
على جواز اخذ الجزية من غير اهل الكتاب لان النبي صلى الله عليه وآله لم يبعث السرايا الى اهل الكتاب الا نادرا واكثر سراياه كانوا
يبعثون الى المشركين انتهى اقول ان التشكيك الذي اشار اليه بقوله ان صح مجرد مكابرة لما نقله غيره من الشافعية الذي
نقلها المصنف في هذا الكتاب كيف وقد صرح في اوايل باب الجزية من كتاب الهداية الذي هو من كتب الناصب خفضه الله بهذا النقل

الجزية عن عبدة الاوثان من العجم وفيه خلاف للشافعي فان قيل ان القتل واجب لقوله تعالى فاقتلوهم الا انا عرفنا بجواز تركه في حق اهل
الكتاب بالكتاب وفي حق المجوس بالخبر فبقي من وراءهم على الاصل ولنا انه يجوز استرقاقهم فيجوز ضرب الجزية عليهم اذ كل واحد منهم
يشتمل على سلب النفس منهم الخ وفيه مذهب ابي حنيفة ما نقل المصنف عن ابي حنيفة وما اشار معنا كلام ابن حزم في كتاب الجهاد من المحلى حيث قال
ولا يقبل من كافر الا الاسلام او السيف الرجال والنساء في ذلك سواء حاشا اهل الكتاب خاصة وهم اليهود والنصارى والمجوس فقط
فانهم ان اعطوا الجزية اقروا على ذلك مع الصغار وقال ابو حنيفة ومالك اما من لم يكن كتابيا من العرب خاصة فالقتل او السيف
واما الاعاجم من الكتابي فغيرهم سواء ويقرون جميعهم على الجزية وهذا باطل لقول الله تعالى قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر
واحصروهم واقعدوا لهم كل مرصد فان تابوا واقاموا الصلوة وآتوا الزكوة فخلوا سبيلهم وقال تعالى قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله ولا
باليوم الآخر ولا يحرمون ما حرم الله ورسوله ولا يدينون دين الحق من الذين اوتوا الكتاب حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون
فلم يخص تعالى عربيا من عجمي في كلا الحكمين وصح انه عليه السلام اخذ الجزية من مجوس هجر فصح انهم من اهل الكتاب ولولا ذلك لما
خالف رسول الله صلى الله عليه وآله كتاب ربه وان ذكروا ما روي عن النبي صلى الله عليه وآله من قوله انما اريدهم على كلمة تدين لهم بها العرب وتؤدي
اليهم بها العجم الجزية فلا حجة لهم فيه لانهم لا يختلفون في ان اهل الكتاب من العرب يؤدون الجزية وان من اسلم من العجم لا يؤدون الجزية
فصح ان هذا الخبر ليس على عمومه وانه عليه السلام انما عنى باداء الجزية بعض العجم لا كلهم وبين الله تعالى من هم وانهم اهل الكتاب فقط
وقالوا قال تعالى لا اكراه في الدين فقلنا انتم اول من يقول ان العرب الوثنيين يكرهون على الاسلام وان المرتد يكره على الاسلام
وقد صح ان النبي صلى الله عليه وآله اكره مشركي العرب على الاسلام فصح ان هذه الآية ليست على ظاهرها وانما هي فيمن نهانا الله تعالى
ان نكرهه وهم اهل الكتاب خاصة انتهى كلامه واما ما ذكره الناصب من ان الآية لا تكون حجة عليهم لانها نازلة في شأن اهل
الكتاب وجواز الجزية عنهم لا ينفي جوازه عن غيرهم فمدخول بان تمام ما وقع في الآية من قوله من الذين اوتوا الكتاب تخصيص بعد تعميم
يدل دلالة قطعية على نفي الجواز عن غيرهم نعم لو كان الواقع في الآية مجرد تخصيص الذكر بان قال تعالى قاتلوا اهل الكتاب حتى يعطوا
الجزية لما دل جواز اخذ الجزية عنهم حينئذ على نفي جوازه عن غيرهم وليس فليس واما ما نقله الناصب من رواية الصحاح فلعله من
موضوعاته او محرفاته وعلى تقدير صحته لا يدل على مطلوبه لجواز ان يكون الحكم فيه محمولا على اهل الكتاب الذي سلم الناصب بعث
السرايا اليهم نادرا مع ان الحكم بالندرة ايضا من مكابراته التي ارتكبها بانزعاجه لمرامه فتأمل قال المصنف رفع الله درجته

الفصل الخامس عشر في الصيد وتوابعه وفيه مسائل الاولى

ذهبت الامامية الى انه اذا ترك التسمية عمدا على الذبح
لم يحل اكله وقال الشافعي يجوز وقد خالف قوله تعالى ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه وهذا نص انتهى قال الناصب خفضه الله
تقرر مذهب الشافعي انه لا يشترط البسملة في الذبح ولا النية ويستحب تسمية الله تعالى عند الذبح والآية ليست حجة عليه لان
المراد من هذا على ما فسره ابن عباس الميتة وان الميتة يصدق عليها انه لم يذكر اسم الله عليها لانه مات حتف انفه والى هذا
ذهب ابن عباس واختاره الشافعي لان ما اختاره من المذهب ان ترك التسمية عمدا يوجب الحرمة فالحجة عليه الآية لانه لو ترك
عليه التسمية سهوا يصدق عليه انه لم يذكر اسم الله عليه فكيف يحكم بحليته انتهى اقول لا نسلم رواية ابن عباس في شأن نزول
الآية شيئا من ذلك فضلا عن ذهابه اليه وانما المسلم رواتهم عنه انه قال ان الكفار كانوا يقولون تأكلون ما قتلتم
ولا تأكلون ما قتله الله ولم يذكر في تفسير ابن عباس للآية ان ذلك كما يرشد اليه النظر في تفسير فخر الدين الرازي [illegible]
ولئن سلمنا زعم الناصب من قبيل الاحتجاج بالآية علينا فمردود بان الآية وان دلت على تحريم متروك التسمية سهوا ايضا
ولهذا ذهب اليه داود واحمد لكن رعاية الجمع بين الدليلين اقتضت تخصيص قوله تعالى وليس عليكم جناح فيما اخطأتم به [illegible]
قوله في آخر الآية المذكورة وانه لفسق فانه لا خراج الناسي من الحكم لان النسيان ليس فسقا كما لا يخفى وقوله عليه السلام رفع عن
امتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه وقد روى الحنفية في ذلك حديثا صريحا في تخصيص متروك التسمية نسيانا
بالحل وانه يجوز تناوله من كان ناسيا وصوم من اكل فيه ناسيا فالفرق قال المصنف رفع الله درجته الثانية ذهبت الامامية

لان الآية المذكورة بمتروك التسمية عمدا
والدليل الدال على التخصيص صح

الآية لا يجوز أكل ما اصطاده شيء من الجوارح إلا بعد تذكيته وقال أبو حنيفة ومالك والشافعي يجوز بجميع ذلك إذا أمكن تعليمه وقال
أحمد يجوز الجميع إلا الكلب الأسود البهيم وقد خالفوا قوله تعالى وما علمتم من الجوارح مكلبين انتهى قال الناصب خفضه الله
أقول مذهب الشافعي أنه يجوز أكل ما اصطاده الجوارح إذا كان معلماً ولا يجب التذكية بل إرسال الكلب بشرائطه إذا كان معلماً
كاف في الحلية والذبح ودليل ذلك ما روى البخاري ومسلم عن عدي بن حاتم قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله إذا أرسلت كلبك
وذكرت اسم الله عليه فإن أمسك عليك فأدركته حياً فاذبحه وإن أدركته قد قتل ولم يأكل منه فكله وإن أكل فلا تأكل فإنما
أمسك على نفسه وإن وجدت مع كلبك كلباً غيره وقد قتل فلا تأكل فإنك لا تدري أيهما قتل الحديث وهذا يدل على
حلية الأكل من الصيد إذا قتله الكلب والمراد من التكليب في الآية التعليم والتعليم يوجب أن لا يقتل الصيد لأن الصيد قد
قتلت منه أن لم يقتل بل المراد أن لا يأكل منه وهذا الرجل بعيد الفهم والعلم في الحديث وفي معاني كتاب الله ينسب مثل هذا
الخطأ انتهى أقول مراد المصنف قدس سره أنه لا يجوز أكل ما اصطاده الجوارح بنفسه قبل التعليم والقرينة عليه ما ذكره من قول
الفقهاء الثلاثة أنه يجوز بجميع ذلك إذا أمكن تعليمه فإنه صريح في الجواز قبل التعليم ولهذا قال ما اصطاده شيء من الجوارح
ولم يقل ما صيد بشيء من الجوارح فافهم وحاصل استدلال المصنف بالآية أنها دلت على اشتراط التعليم بالفعل وبين إرادة الصيد
فلا يكفي إمكان التعليم كما ذهب إليه الثلاثة وبهذا ظهر سوء فهم الناصب الشقي ووضح خطؤه وانعكس ما رمى به من التشنيع إليه
والحمد لله تعالى قال المصنف رفع الله درجته الثالث ذهب الإمامية إلى أنه يحل أكل السمك إذا مات حتف أنفه وقال
مالك لا يحل حتى يقطع رأسه وقد خالف قوله صلى الله عليه وآله أحلت لكم ميتتان ودمان فالميتتان السمك والجراد انتهى قال
الناصب خفضه الله أقول مذهب الشافعي أنه يحل الميتة من السمك والجراد للحديث وإن صح ما روي عن مالك فلعله لعدم صحة الحديث عنده
نعم لا أصل انتهى أقول إن المصنف قدس سره إنما نقل هذه الأقوال ونظائرها من كتب قدماء أصحاب الفقهاء الأربعة ككتاب اختلاف
الفقهاء للطحاوي الشافعي ثم الحنفي ونحوه من المطولات وهذه الكتب مما لا يتيسر في الآن في ديار العرب حتى يذكر جميع ما نورده لنا من
صحة ما نسبه المصنف إليهم والمتتبع يعلم أن أمثال هذه الشنائع السخيفة غير قليل في شروح جوامعهم وقد كان فقهاؤهم حتى تجنب الكلام
عليهم إلى الافتراء والكذب عليهم وإن بالغ بعض المتأخرين في إنكار ذلك فلنذكر لمعتبر ما ذكره الشعبي من الإنكار على أبي حنيفة
لما لهم من الغلو نحو الأبد من أهل ما أوليا الناصب الحالك عن قباحة ما نسبه المصنف إلى مالك فنقول قال ابن حزم في كتاب المحلى قال
أبو حنيفة وأصحابه لا يحل أكل ما مات من السمك في الماء مما لا جزر عنه الماء ما طفى على الماء ثم قال فلما حتف أنفه ولا يحل
أكل ما مات فيها لقوله تعالى فإن ضربه حوت فقتله أو ضربه طائر فقتله أو ضربه حجر فقتله حل فأما بعد كل ذلك فهو حلال كله وقال
محمد بن الحسن الشيباني في سمكة بعضها في البر وبعضها في الماء إن كان الرأس في البر فهي حلال وإن كان الرأس في الماء
فلا وإن كانت الذنب في البر من مؤخرها النصف فأكل كلها حل أكله وإلا فلا انتهى أقول لا يعرف قول أبو حنيفة
أحد من أهل الإسلام قبلهم وهو خلاف للقرآن والسنن ولأقوال العلماء والقياس والمعقول لأنه تكليف لا يطاق لأنه لا سبيل
إلى علم هل مات حتف أنفه أو مات قبل أن يطفو ومات من ضربه حوت أو من حجر أو من حية أو من حتف أنفه وهل لا يعرف
هذا إلا الله تعالى أو من ألهمه الله وما يدري لعل الجن لا سبيل لها إلى معرفة ذلك لم يكنهم علم ذلك لأنه يموت بلا شك فيقع
والشياطين كل آن وحدوه من فوائد السمكة التي يتشرع فيها محمد بن الحسن هذه الشريعة السخيفة من ساج ومدح بذلك أهل
خارج الماء وما منها داخل ثم ما يدريه الناس لعله كان أكثر في العالم أدركها الأمواج فمات والمسلمين هذا ما ثم قال أعرض
لا أشبه إلا بما يطلب به الحيات لا إحسان جنفا الحوت والله المستعان انتهى وبما ذكرناه ظهر أن ما ذكره الناصب من عدم صحة الحديث
عند مالك نفسه لا يناسب ولا يشهر من أنه يعد منكراً والإشكال أن الحصر من قول السمك غير مقطوع رأسه وكيف يتردد مع عدم اعتبار
في أصل التعبير وما فسره بالجوارح والسهام نعم لو كان الغالب في تعلق الحلية بقطع الرأس لكان الدعوى لا يستلزم ذلك ميتة ولعيش في الطير
قال المصنف رفع الله درجته الرابع ذهب الإمامية إلى أن الصيد لا يحل للمحرم ... يقول المصنف ... هذه الدرجة

مقتول بر آب نشسته چیز مرة

وقال ابو حنيفة يكره ذلك كله وقد خالف عموم يا ايها الذين آمنوا صلوا عليه وسلموا تسليما وقوله ورفعنا لك ذكرك اي لا
اذكر الا ذكرت معي وروي ان جبرئيل عليه السلام قال للنبي صلى الله عليه وآله ان الله تعالى يقول من صلى عليك مرة صليت عليه بها
عشرا وقال عليه السلام على ذبيحته بسم الله اللهم تقبل من محمد وآل محمد ومن امة محمد صلى الله عليه وآله انتهى قال
الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه لا يكره الصلوة على النبي صلى الله عليه وآله عند الذبح بل يستحب وكره ابو حنيفة
واستدل عليه بما روى البيهقي ان النبي صلى الله عليه وآله قال موطنان لا اذكر فيهما عند الذبيحة وعند العطاس والحديث
عند الشافعي ضعيف انتهى اقول بل الحديث موضوع ومع كونه موضوعا مدفوع بعموم الآية والاحاديث الاخر فلا يصلح مخصصا
لعمومها السابق وهو ظاهر قال المصنف رفع الله درجته الخامس ذهبت الامامية الى ان المضطر الى الميتة لا يجوز له ان يشبع
منها وقال مالك يجوز وقد خالف قوله تعالى فمن اضطر وهذا غير مضطر اليه انتهى قال الناصب خفضه الله اقول مذهب
الشافعي انه حيث يجب الاكل من الميتة للاضطرار يأكل ما يسد الرمق ولا تحل الزيادة على الشبع ولا الشبع ان كان في بلد ويتوقع
الحلال قبل عود الضرورة وان لم يتوقع وكان في بادية وخاف ان لا يتقوى على قطعها لو لم يشبع فله الشبع وقيل ان لم يتوقع اقتصر
على سد الرمق وهذا ما ذهب اليه مالك من ان المراد من الاكل الشبع لانه توجب القوة دون السد للرمق انتهى اقول ان
العرف واللغة لا يساعدان على كون المراد من الاكل الشبع بل الشبع مذموم عند العقلاء فضلا من الفضلاء وكون الشبع موجبا
للقوة لا يقتضي كون معنى الاكل الشبع بل ما نحن فيه من الاضطرار يقتضي الاقتصار على قدر الضرورة وهو سد الرمق لا غير
ثم ما نقله عن امامه الشافعي من انه اذا كان في بادية وخاف ان لا يتقوى على قطعها لو لم يشبع اهلك او اختل فالجواب انه
يمكن ان يدفع ذلك الخوف بدون الشبع بان يحمل معه قطعة من الميتة ليأكل منها في الطريق عند ظهور ضعف لسد
الرمق مرة بعد اخرى قال المصنف رفع الله درجته الفصل السادس عشر في الايمان وفيه مسائل الاولى ذهبت الامامية
الى انه اذا حلف لا اكلت طيبا ولا لبست ناعما لم ينعقد وقال ابو حنيفة انعقد المقام عليها عدا ولازم وقد خالف قوله تعالى يا ايها
الذين آمنوا لا تحرموا طيبات ما احل الله لكم وقوله تعالى وكلوا مما رزقكم الله حلالا طيبا واتقوا الله الذي انتم به
مؤمنون قل من حرم زينة الله التي اخرج لعباده والطيبات من الرزق وقوله يا ايها النبي لم تحرم ما احل الله لك انتهى
قال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه لو حلف ان لا يأكل طيبا ولا يلبس ناعما اختلف في انه يمين طاعة او كراهة
والاصوب انه يختلف باختلاف الناس وقصودهم فمن قصد كف النفس عن التلذذ بالمباحات لتكف نفسه عن الميل الى
المحظورات ففي حقه يمين طاعة ومن قصد تحريم ما احل الله والتنزيه عما جعل الله له فيه مساغا ففي حقه يمين كراهة وعلى
هذا يحمل مذهب ابي حنيفة والآيات ليست بحجة عليه لانه يفيد الاباحة وهو لا يقول بعدم اباحة الطيبات فحكم ذلك مثل النذر
السالك الى الورع في المحظورات عنده مكروه والآيات حجة عليها فيها انتهى اقول ليس المراد من التحريم في الآية مجرد اعتقاد حرمة
الطيبات بل اباحتها وكف النفس عن التلذذ بها كما يدل عليه شأن نزول الآية وما صرح به المفسرون من انه في الآية لا تنظر
ان الترهب والتقشف ليس من سنن هذه الشريعة بل من سننها التناول الطيبات والمستلذات المحللة فلا يفيد الترديد الذي
اتى به الناصب المردود وحكم بكونه اصوب واما قوله ان الآيات لا تفيد الا الاباحة فمدفوع بما ذكرنا من انه يفيد تحريم ترك
الطيبات ولا اقل رجحان تناولها فلا ينعقد اليمين على ترك المندوب والمباح الذي يكون تناوله اولى فتدبر قال المصنف
رفع الله درجته الثاني ذهبت الامامية الى انه اذا قال اسالك بالله او اقسم عليك بالله لم يكن يمينا وان اراد به اليمين
وقال الشافعي اذا اراد به اليمين صارت يمينا منعقدة على فعل الغير فان اقام الغير عليها لم يحنث وان خالف حنث الحالف
ولزمته الكفارة وقد الحق الكفارة على الحنث دون الحالف وقد خالف العقل الدال على اصالة البراءة وعلى عدم تعلق يمين
الغير بفعل الغير فان الفاعل مختار في فعله انتهى قال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه لو قال لاخر اسالك بالله
او اقسم بالله او اقسمت عليك بالله لتفعلن كذا او قصد به الشفاعة او يمين المخاطب فليس بيمين وان قصد يمين نفسه كان

توابعها

بلغ

ولو أن الحلف كان شفاعة واستحب إبرار القسم فإن لم يفعل وحنث لزم الكفارة والذي يلزمه الكفارة هو الحالف لا المطلوب
منه فلا أحد وإن خالف الفقيه فهذا العقل انتهى أقول مخالفة ذلك للعقل السليم ظاهر لأنه إذا قال الغير أسألك بالله
أن تفعل أو أقسم عليك ونحو ذلك وسمى يمين المناشدة فالعقل الحاكم بأصالة البراءة يحكم لأجله المسببات بالسائل إلى اليمين
يقضي بعدم انعقاد ذلك في حقه ولا في حق القائل أما في حقه فلأنه لم يوجد منه اللفظ ولا القصد وأما في حق القائل فلأن
اللفظ ليس من عاقد القسم لأنه عقد اليمين لغيره لا لنفسه نعم يستحب للمخاطب إبراره في قسمه لما رواه البراء بن عازب أن النبي
صلى الله عليه وآله أمر بسبع بعيادة المريض واتباع الجنائز وتشميت العاطس ورد السلام وإجابة الداعي وإبرار القسم ونصر
المظلوم وإذا لم يفعل فلا كفارة على أحدهما وبالجملة قول الشافعي إنه إذا قصد به يمين نفسه كان يمينا مقدمة ممنوعة
لخلوها عن دليل وكذا قوله وإن أطلق كان شفاعة وإن لم يعقد يمين نفسه ههنا ينفيه ولعله أن يقتدى به قال
المصنف رفع الله درجته الثالث ذهبت الإمامية إلى أن لغو اليمين أن يسبق لسانه إلى اليمين من غير أن يعقدها بقلبه
كأنه أراد أن يقول بلى والله فسبق لسانه إلى قوله لا والله ولا يجب الكفارة وقال أبو حنيفة يجب وخالف قوله تعالى
لا يؤاخذكم الله باللغو في أيمانكم انتهى قال الناصب خفضه الله أقول مذهب الشافعي أن لغو ما يسبق لسانه إلى اليمين بلا قصد
كقوله عند غضب أو لجاج أو عجلة أو صلة الكلام لا والله وبلى والله فلا كفارة وكذا لو كان يحلف على شيء فسبق لسانه إلى
غيره ووجه ما ذهب إليه أبو حنيفة أنه محمول على حال القصد انتهى أقول عجب من وجه ما ذهب إليه أبو حنيفة أنه محمول
على حال القصد لكن هذا الحمل من باب حمل ما يدل على أحد الضدين على الضد الآخر لأن سبق اللسان المعتبر بين اللغو
صريح في عدم القصد فلا يبقى تحت صدق قوله ما يعتبر فيه القصد حتى يحمل كلام أبي حنيفة عليه فيكون الحمل فاسدا
كما ذكرناه وقد وجه ذلك في الهداية وشرح الرواية بأن الفعل الحقيقي لا يعدم بالسهو والإكراه وكذا الإغماء والجنون فيجب
الكفارة بالحنث كيف ما كان انتهى وضعفه ما فيه قال المصنف رفع الله درجته الرابع ذهبت الإمامية إلى أنه لا يجزي في
الكسوة الخف والقلنسوة وقال الشافعي يجزي وقد خالف قوله تعالى أو كسوتهم ولا يقال لمن أعطى غيره قلنسوة أنه كساه وكذا الخف
انتهى قال الناصب خفضه الله أقول مذهب الشافعي أنه لا يجزي المرقع والمكعب في الدرع والنعل والجورب والخف والقلنسوة
والمنطقة والخاتم والتكة فما نقله من المذهب فهو عادته على الافتراء في المذهب أقول إن لم ينقل أصل مذهب الشافعي فلا يخفى
نقل المذهب من أصحابه بحيث يكون افتراء على المذهب وقد نسب ابن حزم القول بإجزاء القلنسوة في كفارة اليمين إلى الشافعي
والأوزاعي وسفيان الثوري وأبي سليمان واختاره هو أيضا واستدل عليه بما روي عن عمران بن الحصين أن رجلا
سأل عن الكسوة فقال له عمران أرأيت لو أن وفدا دخلوا على أميرهم وكسا كل واحد منهم قلنسوة قال الناس إنه قد كساهم انتهى
ولعل مراد المصنف أيضا نسبة الشافعي إلى القول بإجزاء القلنسوة فقط لا كل من الخف والقلنسوة وإنما ذكرهما عن الخف
وحده الحتمية وقال بعض ولم ينقل بعض أن هذا والخف ضعف استدلال ابن حزم بما رواه عن عمران لأن قول الصحابي مجرد دعوى
مخالفا لليمين كما مر تضعيفه في مباحث الأصول قال المصنف رفع الله درجته الخامس ذهبت الإمامية إلى أنه إذا
قال لا سكنت هذه الدار حنث بأقل مدة بعد اليمين وقال مالك لا يحنث إلا إذا قام يوما وليلة وقد خالف العرف في ذلك والأيمان
مبنية على العرف اللغوي والعرف الاصطلاحي والشرعي والكل معنا انتهى قال الناصب خفضه الله أقول مذهب الشافعي أن
المرجع في البر والحنث اتباع اللفظ وقد يتطرق إليه التقييد والتخصيص بالنية فإن كان له معنيان أو أكثر ونوى واحدا منها
حمل عليه وإن أطلق رجح بالحقيقة ثم بالمتعارف ولو حلف لا يسكن هذه الدار أو القرية أو البلدة ولا أقيم فيها وهو
عند الحلف فيها ومكث ساعة بلا عذر حنث وإن خرج أهله ومتاعه ووجه ما ذهب إليه مالك أن السكون و
الإقامة لا يحصل إلا بزمان معتد به وأقله اليوم والليلة انتهى أقول القول بعدم حصول السكون بزمان معتد به أقله اليوم
والليلة مكابرة ظاهرة وعطف الإقامة على السكون في بيان الوجه تلبيس ظاهر إذ الكلام في السكون لا الإقامة مع أن التبادر

منه السكون زمانا يعتد به قال المصنف رفع الله درجته السادس ذهبت الامامية الى انه اذا حلف لا سكنت هذه
الدار وهو فيها انتقل بنفسه بر في يمينه وان لم ينقل المال والعيال وقال مالك السكنى بنفسه وبالعيال دون المال
وقال ابو حنيفة بنفسه وبالعيال وبالمال وقد خالف قول الله تعالى ليس عليكم جناح ان تدخلوا بيوتا غير مسكونة
فيها متاع لكم اخبر بان من ترك المتاع وخرج عنها فهي غير مسكونة وعند ابي حنيفة انها مسكونة وقال الله تعالى
ربنا اني اسكنت من ذريتي بواد غير ذي زرع اسكن زوجته وولده في المكان فقال اسكنت فاذا لم يكن ساكنا معهم و
قال اسكنت ولم يسكن هو معهم ثبت انه ساكن في مكان آخر وان كان عياله وولده في غير ذلك المكان انتهى قال الناصب
خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه لو حلف ان لا يسكن هذه الدار فخرج وترك فيها اهله ومتاعه لم يحنث ولو حلف لا يسكن دارا
فانتقل اليها [illegible] منفردا بلا اهل ومتاع حنث لان السكون يحصل بسكون نفسه لا الانتقال بالاهل والعيال ووجه ما ذهب
اليه مالك انه يحمل على السكون التام والعرف لا يسمي المنتقل بغير العيال ساكنا وزاد ابو حنيفة المال لان كمال السكون
يحصل بنقله والآية لا يكون حجة على ابي حنيفة لان ابا حنيفة لم يرد نقل جميع الاموال ولا يدعي ان كل دار فيها مال لاحد يكون
مسكونا لصاحب المال حتى يكون الآية حجة عليه والحاصل انه يقول كل دار مسكونة للشخص يجب ان يكون فيها شيء من ماله
ولا ينعكس كلية حتى يلزمه ان يقول كل دار فيها مال لصاحبه يكون مسكونة والعجب ان هذا الرجل لا يفرق بين امثال هذا وهو
يدعي انه عالم المعقولات وكذا الآية الثانية لا يصير حجة على مالك بهذا الوجه انتهى اقول ما ذكره من ان ابا حنيفة لم يرد
نقل جميع الاموال الخ توجيه بما لا يرضى به صاحبه فان عبارة الوقاية صريحة فيما ذكره المصنف حيث قال وفي لا يسكن هذه الدار
لا بد من خروجه باهله ومتاعه حتى يحنث بوتد بقي انتهى فظهر ان ما ذهب الناصب من باب تدقيقه في المعقولات غير معقول
قال المصنف رفع الله درجته السابع ذهبت الامامية الى انه لو حلف لا يدخل دارا فصعد سطحها لم يحنث وقال ابو
حنيفة يحنث وقد خالف العرف اذ يقال لمن صعد السطح لم يدخل الدار ولان السطح حاجز كالحائط ولو وقف على الحائط
لم يحنث ولانه لو حلف لا يدخل بيتا فدخل غرفة فوقه لم يحنث والسطح كذلك انتهى قال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي
انه لو حلف لا يدخل الدار حنث بالحصول في عرصتها او ابنيتها من الغرف وغيرها والحق الدهليز ولا يحنث بصعود سطحها من الخارج
وان كان محوطا ووجه ما ذهب اليه ابو حنيفة انه من جملة الدار والغرفة لا شك انها من بناء الدار فيحنث بدخولها انتهى
اقول المتبادر المفهوم عرفا من الدخول في الدار الانتقال من خارجها الى داخلها فيحنث بالحصول في عرصتها او في ابنيتها من
البيوت والغرف وغيرها سواء دخلها من الباب المعهود او من غيره ولو من السطح على الاصح لا بالصعود على السطح بالتسلق من
خارج بسلم او من دار الجار وما ذكره الناصب في توجيه ما ذهب اليه ابو حنيفة من ان السطح من جملة الدار ان اراد به انه من جملة
اجزاء حقيقتها المركبة فهو مسلم ولا يجدي نفعا لان الجدار ايضا من جملة اجزائها مع ان الوقوف عليه لا يسمى دخولا فيها
بالاتفاق وان اراد انه من جملة اجزائه التي يتحقق باستصحابها الدخول في الدار عرفا فهو ممنوع لظهور ان الاجزاء التي يتحقق الدخول
باستصحابها المتلو العرصة والبيوت والغرف ونحوها كما اسبقنا لا السطح والجدران وقد اتفقوا على انه لو وقف على الجدار
لم يحنث فكذا السطح المماثل له في الحكم عرفا واما ما ذكره الناصب من ان الغرفة لا شك انها من الدار فيحنث بدخولها فكلام
واه لا ارتباط له بكلام المصنف لان المصنف لم يقل ان الغرفة خارجة عن الدار حتى يعترض عليه بانه لا شك انها من بناء الدار
بل قال [illegible] البيت استدل [illegible] على خروج السطح عن الدار لاتحادهما في الحكم كما مر [illegible]
ذلك قال المصنف رفع الله درجته الثامن ذهبت الامامية الى انه اذا حلف لا ياتدم [illegible] لم يحنث وقال
ابو حنيفة يحنث وقد خالف العرف فان الدهن لا يسمى [illegible] وقال اذا حلف لا يضرب زوجته فخنقها او نتف شعرها يحنث وهو
خلاف العرف وقال لو حلف لا ياكل اداما لم يحنث باكل اللحم المشوي والمطبوخ وقد خالف العرف وقول النبي صلى الله عليه وآله سيد
الادام اللحم وقال لو حلف [illegible] مسجد النبي صلى الله عليه وآله او مسجد الاقصى [illegible] قبور الائمة عليهم السلام [illegible]

ادام بهن خورش [illegible]

خلاف

خالف قوله تعالى يوفون بالنذر وقال اذا نذر ان يصوم يوم الفطر انعقد نذره ويصوم يوما غير يوم الفطر وان صام يوم الفطر اجزاه عن نذره وقد خالف الاجماع على ان الصوم يوم العيد معصية ولا نذر في معصية انتهى قال الناصب خفضه الله مذهب
الشافعي ان الايمان يحمل على اللفظ دون المقصود ولو قال لا اكل الحنطة او حنث بالخبز والعصيدة والدقيق والسويق وكذا القياس
في الورد ونحوه وكل ما نقل من ابي حنيفة في هذا الفصل فبعضه محمول على اعتبار العرف فيه وانه اعتبر على العرف فيه
هو من العرف وبعضه مرجوح فيما سبق في باب النذر والصوم انتهى اقول يتوجه عليه ان عرف الكوفة والعراق لا يعد
عرف الحجاز وغيرهم من المواضع في ذلك وامر العرف ليس بحيث يتم من كل احد غير ما يتم الاخر فعلم ان الحال كما قال ابو حنيفة
ونقل الناصب الذي تمحل في اصلاح كلامه واما ما ذكر في باب النذر والصوم من القاصرين الجواب فقد مر انه حل عن الصواب
قال المصنف رفع الله درجته الفصل السابع عشر في القضاء وتوابعه وفيه مسائل الاولى ذهبت الامامية
الى انه لا يجوز ان يتولى القضاء العامي وقال ابو حنيفة يجوز وقد خالف قوله تعالى ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الكافرون
والعامي اذا حكم بالتقليد حكم بغير ما انزل الله انتهى قال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي يشترط ان يكون القاضي
مجتهدا ولا يجوز تولية القاضي الذي ليس مجتهدا الا عند الضرورة ووجه ما ذهب اليه ابو حنيفة انه يسال العلماء ويحكم ولا يلزم مخالفة
النص لان العامي اذا سال العالم وحكم بما علم من العالم لا يلزم ان يكون حاكما بغير ما انزل الله وهذا من غرائب الاستدلالات انتهى اقول
في كلام الناصب اجمال واختلال لانه ان اراد بالسؤال عن العالم السؤال عن المقلد المطلع على اقوال المجتهدين فلا نسلم ان يكون الحكم
على ذلك على الحكم حتى يكون السائل عند الحاكم بما اخذ منه حكما بما انزل الله سيما اذا جاز عليه الغلط في نقل الاقوال وخصوصا
من ملاحظة او تقييد ما لمخطئ غير مغفور عند الله تعالى وان اراد به السؤال عن المجتهد فيصح ان يكون الاخذ عنه على الحكم الحكم بما
استفيد عنه حكما بما انزل الله تعالى لكن ابي حنيفة لم يقتصر على تجويز قضاء السائل عن المجتهد في الاحكام بل جوز قضاء السائل من بعض
المقلدين المطلعين على ظواهر اقوال المجتهدين وقضاء المقلد الذي كان ينفيه مطلقا على ان ذلك وشناعة لزوم الحكم بغير ما انزل الله
متوجه في هذين القسمين كما لا يخفى قال المصنف رفع الله درجته الثاني ذهبت الامامية الى انه لا يجوز ان يتولى المرأة القضاء
وقال ابو حنيفة يجوز وقد خالف قوله عليه السلام اخروهن من حيث اخرهن الله تعالى ومن ولاها القضاء فقد قدمها واخر الرجال ولان
سماع صوتها حرام ولانه يخاف منه الافتتان وهو يمنع القضاء انتهى قال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه لا يجوز
قضاء المرأة ووجه ما ذهب اليه ابو حنيفة ان الغرض تنفيذ الاحكام وهذا يحصل من النساء وان الخبر الذي في الحديث محمول
على تنزيل منصب عن مرتبة الرجل في سائر الاحوال والمحذور من سماع الصوت مدفوع بالجواز عند الضرورة انتهى اقول
لا يعزب ان الناصب التعبير الذي في الحديث محمول على تنزيل منصب الرجال في سائر الاحوال فقد اعترف بعدم جواز القضاء
لان من جملة الاحوال التكاليف منصب القضاء ولا ريب في رتبة انه على من رتبته غيره من جنسه فيلزم من تفويض القضاء اليها
اعلاء رتبتها من رتبة غيرها من الرجال والعقلاء ويستدل على ذلك بقوله تعالى الرجال قوامون على النساء كما في التفسير وما ذكره
من ان المحذور من سماع الصوت مدفوع بالجواز عند الضرورة فيه ان ابا حنيفة حكم بجواز ذلك مطلقا ولم يقيده بحال الضرورة
فالتوجيه بالتقييد المذكور توجيه بما لا يرضى به صاحبه كما لا يخفى قال المصنف رفع الله درجته الثالث وقال ابو حنيفة اذا قضى
القاضي بحكم مخالف الكتاب والسنة لم ينقض حكمه وقد خالف قوله تعالى ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الكافرون
وقال عليه السلام من ادخل في ديننا ما ليس منه فهو رد وقال عليه السلام ردوا الجهالات الى السنن وهذا يجامع مع ان ابا حنيفة
ناقض قوله لانه قال لو حكم بجواز بيع ما ترك التسمية على ذبحه عامدا نقض حكمه لانه حكم بجواز بيع الميتة انتهى قال الناصب
خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان القاضي اذا حكم ثم بان له الخطأ فيه فلا يخلو اما ان يتبين له انه خالف قطعيا ككتاب
او سنة متواترة او اجماع او ظنيا محكما كخبر الواحد والقياس الجلي فيلزمه النقض الناصب ليتبين له ان شيئا اخر خفي وانه
ارجح مما حكم فالحكم فيما اعترض بعد ذلك به ولا ينقض ما حكم به اولا وما ينقض قضاء الغير ومن لا يرى قضاءه...

وانما ينقضه اذا رفع اليه وهو يرى ما ذهب اليه ابو حنيفة ان الحكم عنده لا يقبل النقض وهذا بعيد جدا انتهى اقول اعتراف
الناصب المتعسف بان ما ذهب اليه ابو حنيفة ههنا بعيد جدا بعيد منه قال المصنف رفع الله درجته الرابع
ذهبت الامامية الى ان القاضي يحكم بعلمه وقال الفقهاء لا يقضي بعلمه الا ان ابا حنيفة قال ان علم بذلك في موضع ولايته
قبل التولية او بعدها لم يحكم وان علم في غير موضع ولايته قبل التولية او بعدها لم يقض وقد خالفوا بذلك قول الله تعالى وان حكمت
بين الناس بالحق وقوله وان حكمت فاحكم بينهم بالقسط ولان الشهادة تثمر الظن والعلم يقيني فيكون العمل به اولى وايضا
يلزم اما فسق الحاكم او ايقاف الاحكام لان الرجل اذا طلق زوجته ثلثا بحضرة الحاكم ثم جحد الطلاق كان القول قوله مع يمينه
فان حكم بغير علمه واستحلف الزوج وسلمها اليه فسق لانها عليه حرام وان لم يحكم وقف الحكم وهكذا اذا اعتق او غصب بحضرته
ثم جحد ولانه لو شهد عنده عدلان بخلاف ما يعلمه ان عمل بهما كان حكما بالباطل وان عمل بما يعلم ثبت المطلوب انتهى قال
الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه يجوز للقاضي ان يقضي بعلمه في غير حدود الله تعالى لانها مبنية على الستر والدرء
بالشبهات سواء كان في المال او القصاص او النكاح او الطلاق وسواء كان علمه في زمان ولايته ومكانها او في غيرهما ولو اقر
رجل فطلبه نفسه الخروج فهو قضاء بالاقرار لا بالعلم ولو اقر عنده سرا فهو قضاء بالعلم ولا يجوز للقاضي ان يقضي على خلاف علمه
وان شهد الشهود به ولا يعلمه فظهر ان ما نسب الى الفقهاء من عدم جواز القضاء بالعلم باطل وافتراء واما ما استدل به على
جواز القضاء بالعلم من الوجوه فكلها مختلفة المقدمات ولكن لما كان من باب اقامة الدليل على غير محل النزاع لم يلتفت الى التعرض
لها وهو ظاهر على المتأمل اقول قال بعض المتأخرين من اصحاب الشافعي ان للشافعي في هذه المسألة قولان في احدهما وهو
اختيار المزني واختيار حجة الاسلام في خلاصة المختصر انه يقضي به وبه قال ابو حنيفة في الاموال خاصة ووجه هذا القول انه
لما جاز للقاضي ان يحكم بشهادة الشهود وهو من قولهم على ظن وتخمين فلان يجوز بما رآه او سمعه وهو منه على علم ويقين كان
اولى القول الثاني وهو مذهب ابن ابي ليلى واختيار حجة الاسلام في الوجيز انه لا يقضي بعلمه لانه يتعرض للتهمة الخ وحينئذ
نقول ان نقل الناصب ههنا الى القول الثاني الذي اختاره حجة الاسلام مذهبه فلا افتراء وان لم يصدق فعليه بالوجيز او تعرض
ثم غاية ما يلزم من كون مذهب الشافعي ما ذكره ان لا يكون نسبة المصنف الفتوى الى جميع الفقهاء صحيحا لان لا يكون نسبة خلافه
الى من عدا الشافعي ايضا غير صحيح فبقي الاعتراض على غير الشافعي منهم واردا كما لا يخفى ثم فيما ذكره من ان الحدود مبنية على
المسامحة محل بحث في الدرء بالشبهات فيها لا يدل على ذلك ثم لا يخفى ان المصنف يتعرض لتخصيص مذهب ابي حنيفة من الفساد لظهور
فساده وذلك لان العلم لا يختلف باختلاف الزمان والمكان فلا يختلف الحكم فتأمل قال المصنف رفع الله درجته
الخامس ذهبت الامامية الى ان حكم الحاكم يتبع شهادة الشاهدين فان كانا صادقين كان حكمه صحيحا ظاهرا وباطنا
كان في عقد او رفع عقد او فسخ عقد او مال وقال ابو حنيفة اذا حكم بعقد او رفعه او فسخه وقع حكمه صحيحا باطنا وظاهرا فمنه
في اثبات العقد اذا ادعى زوجية امرأة فانكرت فاقام شاهدين شهدا بالزوجية حكم بها له وحلت له باطنا وان كان لها
زوج بالبينة بذلك وحرمت عليه وحلت للمحكوم له ومنه في رفع العقد اذا ادعت على زوجها انه طلقها ثلثا واقامت شاهدين
فحكم بذلك بانت منه باطنا وظاهرا وحلت لكل واحد من الشاهدين ان يتزوج بها وان كانا يعلمان انهما شهدا بالزور ومنه في
الفسخ اذا ادعاه وقال في النسب لو ادعى ان هند بنته فشهد له بذلك شاهدا زور فحكم الحاكم بذلك حكمنا بثبوت النسب ظاهرا وباطنا
وصار محرما لها ويتوارثان وقد خالف في ذلك قوله تعالى والمحصنات من النساء الا ما ملكت ايمانكم واراد بالمحصنات ذوات الازواج
الغير فحرم تعالى علينا الاجنبيات اليمين مطلقا ولم يستثن وابو حنيفة اباحهن بالحكم الباطل وقال الله تعالى فان طلقها فلا تحل
له من بعد حتى تنكح زوجا غيره فحكم بانها اذا طلقها لا تحل له الا بعد زوج وابو حنيفة قال اذا جحد الطلاق فقضي له بها
حلت له وايضا قوله تعالى فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره دل على انها لا تحل لمسلم ان طلقها وابو حنيفة جوز اذا قضى
له بزوج غير محرم ان تزوج على زوجها بغير طلاق منه او ادعت عليه انه طلقها واقامت بذلك شاهدي زور حرمت عليه وما طلقها

وقال صلى الله عليه وآله إنما أنا بشر مثلكم وإنكم تختصمون إليّ ولعل بعضكم ألحن بحجته من بعض فأقضي له على نحو ما أسمع منه
فمن قضيت له بشيء من حق أخيه فلا يأخذه فإنما أقطع له قطعة من النار ولا يجوز للعاقل أن يتبع قول من يذهب إلى مثل هذه
المسائل ويقول إن هذا فقيه عظيم وإني طول عمري [illegible] وكذا آبائي وجماعة كثيرين من الناس وكيف أخالف آبائي وأجدادي
وأخالف الجماعة الكثيرين فإن هذا عذر لا يقبله الله تعالى منه في الآخرة ولا يسمعه تعالى قال الناصب خفضه الله
أقول مذهب الشافعي أن حكم القاضي ضربان أحدهما أن يكون ينفذ الحكم ظاهراً وباطناً [illegible] لا باطناً وهو حكم بشهادة
زور ظاهرهم العدالة لم يحل للمحكوم له [illegible] مالاً أو نكاحاً أو غيرهما فإن كان نكاحاً لزمها الهرب والامتناع وهي عند أبي
حنيفة يجعلها منكوحة بالحكم وإن كان طلاقاً حرم وطئها إن تمكن منه ولم يبق التوارث بينهما ولا يجب النفقة والسكنى
ولو تزوجت فوطئها الثاني جاهلاً أو عالماً أو نكحها أحد الشاهدين ووطئها فهو شبهة وبمذهب أبي حنيفة الثاني [illegible]
إنما يكفر ويفرق بين المتلاعنين وفسخ النكاح بالعيب وتسليط على الأخذ بالشفعة وإن ترتب على أصل كاذب لم ينفذ وإن ترتب على
أصل صادق ولم يكن فيه محل اختلاف المجتهدين نفذ ظاهراً وباطناً وإن كان فيه محل اختلاف [illegible] كجواز الشافعي الأخذ بشفعة
الجار والإرث بالرحم بحكم الحنفي ولا يجوز المنع منهما ويجوز الشهادة بما لا يعتقد الشاهد كالشافعي يشهد بشفعة الجار ولو قال
رجلان للقاضي حكم فلان بيننا بكذا ونريد أن تحكم بيننا باجتهادك ونرضى بحكمك لم يجبهما هذا مذهب الشافعي في نفوذ القضاء
بحسب الظاهر والباطن وأما ما نقل عن أبي حنيفة فقد ذكرنا وجهه فيما سبق وأنه ذهب إلى نفوذ الحكم ظاهراً وباطناً لما روي من
قضاء أمير المؤمنين علي عليه السلام [illegible] حيث قال شاهداك زوجاك فلا يرد عليه ما ذكره من التشنيعات والتشنيعات وقد
ذكرنا أن أمثال هذه الأمور مسائل اجتهادية والجاهل [illegible] من يعلم أن المجتهد [illegible] يعتقد فيه إصابة الحق ولا اعتراض عليه
انتهى أقول يتوجه على الناصب [illegible] إجمالاً وتفصيلاً أما إجمالاً فلما [illegible] ما ذكره المصنف قدس سره بما ذكره شارح
الوقاية في مسألة [illegible] حيث قال إن هذا مشكل جداً لأن الحرام المحض وهي الشهادة الكاذبة كيف يكون سبباً للحل [illegible] وكذا
بما ذكره [illegible] حيث قال العبد عند بعض الفتاوى الشنيعة لأبي حنيفة في فروع الشريعة [illegible] جميع [illegible] الشريعة
بأصل هدم [illegible] شرع محمد صلى الله عليه وآله قطعاً حيث قال شهود الزور إذا شهدوا كاذبين على نكاح زوجة الغير وقضى به
القاضي حلت للزوج المشهود له وإن كان عالماً بالتزوير وحرمت على الأول [illegible] ولولا شدة الغباوة
وقلة الدراية [illegible] على اتباع التقليد [illegible] مثل هذا [illegible] في الشرع من سلم حسه [illegible]
نظره ولهذا اشتد الطعن [illegible] من سلف الأئمة [illegible] وهو الذي [illegible] القاضي [illegible]
في مسألة [illegible] وقال من زعم أن [illegible] من العقلاء وإن علم [illegible]
وقال ابن حزم [illegible] القاضي [illegible]
فعل القاضي [illegible] من حكم الله تعالى وإكرامه [illegible] القاضي [illegible] حكم القاضي [illegible]
ينفذ [illegible] فقط ولا [illegible] سوى هذا [illegible]
وهذا كله [illegible] أبي حنيفة [illegible] إن أبا حنيفة يجعلها منكوحة بالحكم [illegible]
من [illegible] أبي حنيفة [illegible] على الشافعي في اجتهاده [illegible] نفوذ حكم القاضي ظاهراً وباطناً
فقد ظهر عليه بطلان حكم أبي حنيفة بالنفوذ فكيف [illegible] حكم أبي حنيفة [illegible] منكوحة [illegible]
هذا [illegible] الفاسد [illegible] من حكم أبي حنيفة [illegible] الثاني [illegible] من شاهدي الزور
[illegible] شبهة [illegible] بالتزوير [illegible]
يجوز للشافعي الأخذ بشفعة الجار والإرث بالرحم بحكم الحنفي [illegible] الشافعي [illegible] عليه
من [illegible] في المسألة [illegible] الحكم [illegible] أبي حنيفة [illegible] الشفعة [illegible] الشافعية [illegible]

العقد

[illegible] حرم [illegible]

حاشا لله واما ما ذكره من تجويز فتوى ابي حنيفة وانه قد استند في ذلك بما روي من قضاء امير المؤمنين عليه السلام فيه ان الحد
الذي نقله من الرواية لا دلالة له على صحة فتوى ابي حنيفة اذ لا يظهر منه علمه عليه السلام بتزوير الشاهدين هناك ولو علم
انتفى سياق تلك الرواية وسياقه لا دلالة له على ذلك فنقول ان تلك الرواية افتراء عليه عليه السلام وكيف يمكن ان يكون قضاء امير
المؤمنين عليه السلام مخالفا لما نص عليه افضل قضاة العالمين ومؤيد الخلق اجمعين وسيد الاولين والآخرين في غير موضع من ان
قضاءه مقصور على الظاهر ولا ينفذ في الباطن فقضاء واحد من الناس كيف ينفذ في الباطن وبالجملة قد قلب ابو حنيفة الحقيقة وغير
الامر عن حقيقته لظهور ان القضاة انما نصبوا للقضاء والانصاف ودفع الاعتساف واقامة المعدلة بين الناس وايصال
الحقوق من الممتنعين وايصالها الى المستحقين فحاصله يرجع الى الظاهر لما كان يخفى عليهم مثل الخفيات عن حيز العقل والخبر
ويلزم من ذلك ان يكون قضاؤه على الظاهر ويؤيده قوله صلى الله عليه وآله فانما اقطع له قطعة من النار فانه افضى له
بالظاهر والله يتولى السرائر واما ما ذكره الناصب من ان الجاهل ان يقلد من يعلم انه مجتهد الخ ففيه ان المقلد الفطن بل من
توقى ادنى درجة عن كونه من البهائم لا ينبغي ان يذهب عليه ان مثل ابي حنيفة ليس بمجتهد نعم لو علم يقينا اجتهاده يتمشى جواز
التقليد ولكن من اين يحصل اليقين باجتهاد من كان في غاية الجهل قال المصنف رفع الله درجته السادس وقال ابو حنيفة
اذا قذف وجلده الحاكم لم يقبل شهادته ابدا ولو تاب الف توبة ولو لم يجلد قبلت شهادته مع ان القذف بمجرده لا يرد به الشهادة
بل الجلد وبعد الجلد لا يقبل شهادته وان تاب وقد خالف قوله تعالى والذين يرمون المحصنات ثم لم يأتوا باربعة شهداء
فاجلدوهم ثمانين جلدة ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا واولئك هم الفاسقون علق على القذف الجلد ورد الشهادة ولم يعلق
رد الشهادة على الجلد بل عطفها عليه ثم قال الا الذين تابوا من بعد ذلك واصلحوا فان الله غفور رحيم والاستثناء يرجع
الى الجمل المعطوف بعضها الى بعض لاتحادها في الحكم ولانه تعالى قال واصلحوا اشترط مع التوبة اصلاح العمل فلا يكون الاستثناء
الى الفسق لانه يزول بمجرد التوبة واصلاح العمل انما يشترط في قبول الشهادة توجب عود الاستثناء اليها لان النبي صلى الله
عليه وآله قال في قوله تعالى الا الذين تابوا من بعد ذلك واصلحوا توبته اكذاب نفسه فاذا تاب قبلت شهادته وهو نص ولان
المانع من قبول الشهادة الفسق اذ الوثوق بصدقه انما يحصل بعدمه فلا معنى لرد الشهادة بعد عدمه حينئذ انتهى قال
الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان القاذف مباشر الكبيرة فلا يسمع شهادته وان جلد وتاب بعد القذف والجلد قبل
شهادته لقوله تعالى الا الذين تابوا من بعد ذلك واصلحوا حكم بقبول شهادة المجلود بالقذف بعد التوبة اذا اصلح حاله وما ذكر
من ابي حنيفة انه حكم بعدم قبول شهادة المجلود بالقذف فذلك النص حيث قال تعالى ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا وهذا مرتب على
مجموع الحكمين لانه سبق ذكر القذف والجلد معا فرتب تأبيد عدم قبول الشهادة عليهما جميعا فلا يسمع شهادة المجلود بالقذف
واما القذف بدون الجلد فهو كسائر الكبائر ولا يوجب عند ابي حنيفة تأبيد عدم قبول الشهادة بخلاف حال المجلود بالقذف فان
تأبيد عدم قبول الشهادة مخصوص بالنص واما الاستثناء عنده يرجع الى الفسق لقربه وهو لا يسلم ان الاصلاح يسمع الشهادة
بل الاصلاح هو الاستمرار وظهور تمكنه في توبته والحديث لم يثبت عنده وما ذكر من الدليل العقلي وهو ان المانع من قبول الشهادة هو
الفسق وهو قد عدم بالتوبة يجب القبول فالجواب عنه انه استدلال في معرض النص لان النص حكم بعدم القبول فصار تعبديا انتهى
اقول قد استدل المصنف على عدم جواز كون الاستثناء عائدا الى الفسق فقط ولم يتعرض الناصب لدفعه فبقي كلام ابي حنيفة مردودا
واما ما اورده على الدليل العقلي من انه استدلال في مقابلة النص ففيه انه ان اراد بالنص مجرد الآية وان لم يكن نصا في مقصود
ابي حنيفة فلا نقدح في مقابلة الدليل العقلي معها وان اراد النص الآية من حيث انها خالية عن احتمال ما خلاف المقصود فقد
عرفت مما ذكرنا انه لم يتم الا نص على خلاف مقصود ابي حنيفة فتدبر قال المصنف رفع الله درجته السابع وقال ابو حنيفة
لو شهد عند الحاكم عدلان ثم فسقا قبل الحكم بشهادتهما ان ثبت الحكم سواء كان المشهود به مما يحتاج الى المشاهدة او لا وقد خالف
قوله تعالى واشهدوا ذوي عدل منكم وغيرهما من النصوص وقال ابو حنيفة تقبل شهادة اهل الذمة على امثالهم وان اختلف مللهم كاليهود

على النصارى وقد خالف قوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا امر بالتبيين عند مجيء الفاسق والكافر فاسق وقال اذا حكم
بشهادة عدلين في الظاهر ثم تبين انهما كانا فاسقين قبل الحكم لم ينقض حكمه وقد خالف قوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا ولان
الشرع اوجب الحكم بشهادة العدل فاذا ظهر انه غير عدل لم يوجب حكما الا الحاكم بغير الشرع ولان رد شهادة الفاسق مجمع عليه فيجب
نقض الحكم له انتهى قال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه لا يقبل شهادة الاعمى على الاقرار والنكاح والطلاق
والبيع وسائر العقود والفسوخ الا في صورة الضبط ولو شهد له في مال او حق ثم مات او جن او عمي او خرس لم يمتنع الحكم والحكم
قبل التعديل وبعده لم يمتنع ثم يحكم ووجه ما ذهب اليه ابو حنيفة ان الشهادة بعد العمى حال كما في حكم قبول الشهادة عند ... كانه
لم يشهد والاية ليست بحجة عليه لانها دلت على اعتبار العدالة في الشهادة واعتبار البصر ثم من غيره من الدلائل واما جواز
شهادة اهل الذمة بعضهم على بعض فليس من مذهب الشافعي بل الاسلام شرط عنده في الشهادة ولو جوزه ابو حنيفة والاية ليست
بحجة عليه لانها تدل على وجوب التبين في خبر الفاسق لا رد شهادته فيمكن التبين في شهادة الكافر ولا يوجب الرد بالاية واما
عدم نقض الحكم بظهور فسق الشاهد فلان نقض الحكم عنده مشكل وان وقع بشهادة الفاسق لظهور العدالة وقت الحكم والاية
ليست بحجة عليه لانه اوجب التبين عند الحاكم وذلك وقت التبيين انتهى اقول لا يخفى ان ما ذكره من مذهب الشافعي قريب في
الفساد من مذهب ابي حنيفة فكان الاولى ان يستحيي عن ذكره واظهار كونه شريكا مع ابي حنيفة في الفساد واما ما ذكره في وجه ما ذهب اليه
ابو حنيفة فغير موجه اذ لا دليل يدل على تخصيص الاعمى واخراجه من عموم الاية التي استدل بها المصنف فلا بد من تحقق الدليل الدال على
نقض شهادته الواقعة قبل العمى واما قوله ان الاية دلت على اعتبار العدالة في الشهادة فكلام حق لا ينفعه ولا يضرنا لان الذي
قصده المصنف في الاستدلال بالاية ان لفظ ذوي العدل المذكور فيها عام من الاعمى والبصير لكن الله تعالى اعمى قلب الناصب فلا ينظر
الى محط استدلال المصنف ويصرف عنان الكلام الى جهة اخرى واما قوله اعتبار البصر ثم من غيره من الدلائل ففيه انه لا بد
الا من ذكر واحد من تلك الدلائل لينظر في صحته وفساده وانه صالح لتخصيص عموم الاية اولا واما ما ذكره من عدم اعتبار
ابي حنيفة للاسلام في الشهادة فساقط عن الاعتبار والاية حجة عليه لان الشهادة احق بالمراعاة من الرواية فاذا وجب التبيين
في الرواية ففي الشهادة بطريق اولى قال ابن الحاجب في المختصر والعضد الايجي في شرحه ويعتبر في الشهادة شروط لا يعتبر في
الرواية كالحرية والذكورة والعدد وعدم القرابة للمشهود له وعدم العداوة للمشهود عليه لان امر الشهادة اخلق بالاحتياط لقوة
البواعث عليها من الطمع والاهتمام بامر الخصومات ولانه تخلص للمحبة والعداوة تاثيرات فيه والخبر عام وايضا الشاهد فيه يتجوز
اكثر ولذلك نرى من كثرة شهود الزور ما لا نرى من كثرة رواة الكذب انتهى واما ما ذكره من ان نقض الحكم مشكل عند ابي حنيفة مردود
بالمنع من ان العقد يثبت بالحجة وعن البرهان مسائلة للتكذيب وابن هن عن هذا قوله برهانكم ان كنتم صادقين واما قوله والاية ليست
بحجة عليه لانه اوجب التبيين عند الحكم الخ ففيه انه ظاهر الظهور ان الغرض من التبيين دفع الجور والظلم في الحكم كما لا يبين
الفسق وظهر الظلم في الحكم وجب نقض الحكم ودفع الجور والظلم سواء اتضح البيان قبل الحكم او بعده وهذا ظاهر [illegible]
قال المصنف رفع الله درجته الثامن وقال ابو حنيفة يقبل شهادة الخصم على خصمه وقد خالف قول النبي صلى الله عليه
وآله لا يقبل شهادة الخائن ولا الخائنة ولا الزاني ولا الزانية ولا ذي غمر على اخيه وذو الغمر من كانت بينه حقد وبغض وامر
مناديا ينادي الا لا تقبل شهادة خصم ولا ظنين ولا العدو منهم لان مناط قبول الشهادة حصول ظن الحاكم بصدق الشاهد
ومع العداوة لا يثبت الظن انتهى قال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي عدم قبول شهادة العدو على من عاداه اذا بلغت
العداوة حدا يتمنى زوال النعمة الاخرى ويفرح بمصيبته ويحزن بمسرته ولعل ما ذهب اليه ابو حنيفة ان صحت انه يكون مخصوصا بما
لم يبلغ حد العداوة والتفسير بالتفسير المذكور انتهى اقول فساد مذهب ابي حنيفة [illegible] ولعل تقييد
اصحابه على رغم انف الناصب [illegible] والله العدو الذي جوز شهادته على العدو من يفرح بحزنه ويحزن بفرحه [illegible]
كما خفي اثر المغتسلين فليطالع ثمة قال المصنف رفع الله درجته التاسع وقال ابو حنيفة فسق الذي [illegible] الشهادة لم يكن

على وجه التدين كالزنا والسرقة اما ما يتدين به ويعتقده مذهبا فلا ترد شهادته كاهل الذمة فسقوا على سبيل التدين و
كذا اهل البغي فوجب ان لا ترد شهادتهم وقد خالف قوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبإ فتبينوا انتهى قال الناصب خفضه
الله اقول مذهب الشافعي ان شهادة الفاسق مردودة وشهادة ارباب البدع والاهواء عندنا مقبولة ما لم يكن من الخطابية ترويج
ما ذهب اليه ابو حنيفة ان الفسق الذي من الاثم بلا التدين ليس من الفسق المجمع عليه وفسق اهل الذمة مندرج في كفرهم فلا تقبل
فلا ترد كما تشهد بعضهم على بعض عند ابي حنيفة وان رد فلا يرد لفسقهم بل لكفرهم وقد ذكرنا ان الاية لا تضر بحجة انتهى اقول يتوجه
عليه انه ان اراد بعدم كون الفسق الذي من التدين مجمعا عليه عدم كونه مجمعا عليه من اهل الاسلام والكفر ففيه ان موافقة الكفار
غير معتبر فيما اجمع عليه اهل الاسلام فيكون فسقهم اجماعيا وان اراد به انه ليس فسقا عند اهل الاسلام فبطلانه ظاهر ثم ان
التفصيل الذي ذكره الناصب مما لا يقول به ابو حنيفة كما هو مصرح في كتبهم مع انه لا فائدة في القول بانه يرد لكفرهم لا لفسقهم الذي
في كفرهم كما لا يخفى كيف والكافر افسق الفساق وقال ابن حزم ان الحنفية اجازوا شهادة الكفار في كل شيء بعضهم على بعض بغير امر من الله
تعالى بل خالفوا القرآن في نصه عن قبول انباء الفاسق ثم خالفوه في قبول شهادة الكفار في السفر فاعجبوا لهذه الفضائح
والفساد ومكابرة الله تعالى انتهى قال المصنف رفع الله درجته العاشر قال ابو حنيفة ومالك اللعب بالشطرنج غير حرام لكن ترد
به الشهادة وقال الشافعي ليس بحرام ولا ترد به الشهادة وقد خالفوا قول النبي صلى الله عليه وآله حيث نهى عن اللعب بالشطرنج ومر
بقوم يلعبون بالشطرنج فقال ما هذه التماثيل التي انتم لها عاكفون شبهها بالاصنام المعبودة وقال اللاعب بالشطرنج من
اكذب خلق الله يقول مات وما مات انتهى قال الناصب خفضه الله اقول اللعب بالشطرنج عند الشافعي مكروه وليس بحرام
بشرائط اربعة الاول عدم اخراج الصلاة عن وقتها بواسطة الاشتغال به الثاني ان يخلو عن القمار الثالث ان لا يصير سبب الكفر
والكذب الرابع ان لا يكون اسبابه مصورة بصور الحيوانات فان فقد شيء من هذه الشرائط صار حراما وذهب الغزالي من
اصحاب الشافعي الى الاباحة والدليل عليه انه من جملة اللعب المباح وقد لعب به الصحابة والتابعون واما ما ذكره من نهي
رسول الله صلى الله عليه وآله عن اللعب بالشطرنج فهذا باطل واتفقوا لانه لم يكن الشطرنج من ملاعب العرب ولم يكن في زمن رسول الله
صلى الله عليه وآله وسلم ولم يرد فيه حكم في زمانه فلما اختلط العرب بالعجم في زمن عمر بن الخطاب تعلموا الشطرنج وسألوا عن حكمه فامر بفعله
ما الشطرنج قالوا انه شيء ينفع في تدبير الحروب فقال ما كان من امر الحرب فلا بأس به وما ذكره من مرور النبي صلى الله عليه وآله على لاعبي
الشطرنج وقراءة الاية عليهم فهو باطل بل صح ان امير المؤمنين علي عليه السلام مر في الكوفة على قوم يلعبون به فقال هذا الكلام ووجه الشافعي
انه لم يامر بتركه ولو كان حراما لكان يأمر بتركه وقال بعضهم انما قال ذلك لان اسبابه كان على صور الحيوانات وقد مر انه حرام وقد استدل
بعض الاصحاب على الاباحة بانه لم يامر بالترك وقال الغزالي كان ابو هريرة وسعيد بن الجبير من الحذاق فيه حتى كانا يلعبانه استدبارا
فلا يرمى فيما انتهى اقول لا يخفى ان الشرائط التي اعتبرها الشافعي في حل اللعب بالشطرنج نظير ان يعتبر في حل الخمر عدم اخراج الصلاة
عن وقتها بسبب الاشتغال به والغفلة الحاصلة منه وان يخلو عن الشتم والقذف والهذيان والمنازعة مع الاصحاب وان لا يستعمل
على صورة كأس يستعمل فيها المجوس والاعاجم فيصير الاسم المشتملة على الجام والساقي بل يضع في الكوز والدن ويشرب منه
يعتبر في حل الزنا عدم اخراج الصلاة عن وقتها بسبب طول الاشتغال وان لا يصير بسبب النزاع مع زوج الزانية معه بان يكون الزوج
مثلا يوتار انسب الى ذلك او كان غائبا عن البيت اذ يقع فيه الزنا لا يحضر هو في ذلك الوقت وان لا يعطي احدهما الاخر اجرا على الزنا
لئلا يكون كالقمار وكذا ان لا يباشر الزانية على صورة يباشرها زوجها بل يخترع صورة اخرى بان يطاها
قائما او مستلقيا الى غير ذلك من الاعتبارات التي تضحك منها الصبيان ومن العجائب ان الحنفية جعلوا مجرد المقامرة بالنرد مانعا
عن الشهادة ولم يجعلوا مجرد المقامرة بالشطرنج فسقا مانعا من الشهادة وعللوا ذلك بان للاجتهاد فيه مساغا ولا اجتهاد في
الاجتهاد فيه انه يفيد تشحيذ الخاطر ويعين في الاراء والحروب كما مر مع ان النرد ايضا يعين في ملكة الحساب ويوجب تشحيذ الخاطر
ومن تكلف ذلك فليسال من الحاذقين في اللعب به ولعل ما استدل به الناصب على اباحة الشطرنج من لعب بعض الصحابة والتابعين به فلا

يعتبر نجيه سيما اذا كان ذلك الصحابي متهما بالكذب والسفاهة في الدين كابي هريرة على ما مر في بيان حاله وبدل على طلاق
ثم ان الناصب ايده الله لم يسعه اسناد ذلك الانكار الى احد من نقاد الاخبار بل استند في اثبات ذلك المدعى بان اللعب بالشطرنج
من ملاعب العرب وهو مدخول بان عدم كونه من مخترعات العرب لا يستلزم عدم كونه في زمن رسول الله صلى الله عليه وآله
وسلم وعدم رؤيته لمغافات النرد انها لم يكن من ملاعب العرب وسيعترف بصحة الحديث الذي رواه عن رسول الله صلى الله
عليه وآله النهي عنه وايضا لم يظهر سبق زمان اختراع الحكيم الهندي وهو صصه بن داهر الشطرنج على زمان
الاسلام بكثير من الاعوام مع كثرة تردد التجار وغيرهم من اهل الهند الى الحجاز واليمن وغيرهما من ديار العرب من قديم الزمان مع
ولع العرب من اهل الجاهلية بانواع القمار والانصاب والازلام فيبعد حينئذ ان لا يصل اليهم الشطرنج مع كونه من احسن انواع
اللعب لا سيما انه طريق الى تدبير الآراء في الحروب وتدبير الملك الذي هو الذي يكون لاهله اعز مطلوب وفيما ذكرناه من وقوع ذلك النهي
عن امير المؤمنين علي عليه السلام في الكوفة لا ينفي وقوع النهي عنه قبل عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم بل يحتمل انه عليه السلام
نهى بالعبارة التي نهاها رسول الله صلى الله عليه وآله قبل ذلك [illegible] لتهيج منه تذكره ما لم يبين ان النبي صلى الله عليه
وآله قد روى قبله عنه شعر بانه ليس اول من نهى عنه فتأمل [illegible] المصنف رفع الله درجته الحادي عشر وقال
ابو حنيفة لا يفسق شارب النبيذ المطبوخ ولا غيره ولا حد [illegible] وهو خلاف ما تقدم من تحريم النبيذ انتهى

قال الناصب خفضه الله اقول قد سبق تفصيل هذه المسألة ومذهب ابي حنيفة تحريم السكر لا المسكر الا الخمر ولا يلزم منه
الفسق ولا رد الشهادة انتهى اقول قد سبق منا ان الحكم بتحريم السكر دون المسكر يخالف الحديث الثابت المشهور وهو
قوله صلى الله عليه وآله كل مسكر حرام قال ابن حزم ان بعضهم قد طوى الحياء وقال انما عنى صلى الله عليه وآله بقوله كل مسكر
حرام الكاس الاخير الذي يسكر منه وهذا في غاية الفساد من وجوه احدها انه دعوى كاذبة بلا دليل وافتراء على رسول الله
وهذا يوجب النار لفاعله وثانيها انهم لا يقولون بذلك في شراب العسل والحنطة والشعير والتفاح والاجاص والكمثرى والتين
والرمان والدخن وساير الاشربة انما يقولون به في مطبوخ التمر والزبيب والعصير فقط فلاح خلافهم النبي صلى الله عليه وآله
جهارا والثالث انه تاويل احمق ومزج سخيف قد نزه الله تعالى رسوله صلى الله عليه وآله عنه لانه يريد بانه قد نزه كل ذي مسكة
عقل عن ان يقول لا تشربوا السم اي ذلك هو المحرم عندكم الكاس الاخير ام الجرعة ام النقطة منها فان قالوا الكاس الاخير قلنا قد
يكون من اوقية وقد يكون من اربعة ارطال واكثر فما بين ذلك وقد لا يكون هناك كاس بل يضع الشارب فاه في الكوز فلا يرفعه
عن فمه حتى يسكر فظهر بطلان قولهم في الكاس وان قالوا الجرعة الاخيرة قلنا والجرعة تختلف ويكون منها الصغيرة جدا ومنها
ما يملأ الحلق فاي ذلك هو الحرام واية هو الحلال فظهر فساد قولهم في الجرعة ايضا فان قالوا آخر نقطة قلنا النقطة تكون
منها كبير ومنها صغير حتى تنتهي الى المقدار الصوابي ويحصل الانقلاب من بحرهم ومتطالب بالخبائث فاسم يبعد واتح
حتى كانوا قد نسبوا الى الله تعالى انه حرم علينا مقدارا ما فتسكت عن الحل وذلك المقدار لا يعرفه احد وهذا تكليف ما لا يطاق وتحريم
ما لا يمكن ان يدري ما هو وحاشى الله من هذا فان قالوا انتم تحرمون الاكثار المهلكة والموذي من الطعام والشراب فحدوه لنا قلنا
نعم ما هو زاد على الشبع والري المحسوسين بالطبيعة اللذين يعرفهما كل احد من نفسه حتى الطفل الرضيع والبهيمة وكل
ذي غذاء اذا بلغ شبعه قطع الا الفاسد الطبع المتلذذ بالنفس والتابع لشهوته فكيف ومعنا احاديث ثابتة لا تحتمل البتة هذا التاويل
كقوله صلى الله عليه وآله كل شراب اسكر حرام فيثبت ان الحكم عن الشراب قبل ان يشرب لا الجزء منه وايضا فان الكاس الاخير
المسكر عندهم ليس هي التي اسكرت الشارب بالضرورة بل هي وما شرب قبلها معا فان شرب الانسان ولم يسكر
فلان خروج الريح حدث ثم السكر وكذلك انه حرك لشرابه حركة قوية [illegible] ابو حنيفة [illegible] وقال
ابو حنيفة فحد السكر انه ليس يسكر حتى لا يميز الارض من السماء [illegible] ان هذا عجب [illegible] رحمه الله [illegible] انتهى
قال المصنف رفع الله درجته الثاني عشر ذهبت الامامية الى تحريم الفقاع [illegible] وقال الشافعي [illegible] تحريمه

ومن هنا [illegible] الفقهاء [illegible]
[illegible] السكر [illegible]
[illegible]

وبحل لا يرد الشهادة وقد خالف قول رسول الله صلى الله عليه وآله من لعب بالنرد فقد عصى الله ورسوله وقال عليه السلام من
لعب بالنردشير فكأنما غمس يده في لحم الخنزير ودمه قال الناصب خفضه الله ان مذهب الشافعي ان اللعب بالنرد حرام
بلا خلاف فيه فالنقل عن المذهب يجري على عادته في الافتراء على المذهب انتهى اقول يكذبه ما ذكره الناصب في كتاب
حيوة الحيوان الدميري الشافعي حيث نقل في بيان حكم النرد والشطرنج عند ذكر العقرب عن تاج الدين السبكي ان في
على النرد وجه لاصحابنا وكذا يكذبه ما في كتاب الينابيع حيث قال عند عد العدالة من شروط الشهادة وهي الاجتناب عن الكبيرة
وهي ما يوجب حدا او شبهه اختيارا مما اوعد عليه وعيد شديد في الكتاب والسنة كعقوق الوالدين واكل مال اليتيم
وكتمان الشهادة بلا عذر ومنع الزكوة واخذ الرشوة والقيادة والسعاية وضرب المسلم بلا حق والكذب على النبي صلى الله عليه
وآله وسب اصحابه والخيانة في الوزن وتقديم الصلوة على وقتها وترك الامر بالمعروف والنهي عن المنكر عند القدرة والاصرار
على الصغائر وهو جميع على صغيرة كغيبة وكذبة وسفاهة ولعن وهجو ونميمة ولعب نرد لقوله عليه السلام من لعب بالنرد فقد عصى
الله ورسوله انتهى ووجه التكذيب ان الوجه الذي اختاره الشافعي من الوجوه الثلثة هو الوجه الثاني وهو عد لعب النرد
فيه من اسباب رد الشهادة واما الذي عد فيه [illegible] با للرد فهو الوجه الشافعي الثالث كما لا يخفى نعم ان اراد بالمذهب
في قوله فالنقل عن المذهب وقوله افترا على المذهب [illegible] اصحاب الشافعي فلا يدفع الاعتراض على القائل بالقول او الوجه الغير الحق
بين الابيض وجهه وان اراد به انه لم يقع هذا القول او الوجه في مذهب الشافعي لانه قد زيفه ولا يعتد به فهو كذب سود الله به وجه
الناصب كما عرفت وجهه فتوجه قال المصنف رفع الله درجته الثالث عشر وقال الشافعي ومالك الغنا ليس بحرام ولا يفسق
فاعله ولا ترد به الشهادة وقد خالفا قوله تعالى واجتنبوا قول الزور وقال محمد بن الحنفية قول الزور الغناء وقال الله تعالى ومن
الناس من يشتري لهو الحديث وقال ابن عباس وابن مسعود انه الغناء وقال عليه السلام الغناء ينبت النفاق في القلب
كما ينبت البقل ونهى النبي صلى الله عليه وآله عن بيع المغنيات وشرائهن والتجارة فيهن واكل اثمانهن وثمنهن حرام انتهى
قال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان الغناء بلا آلة من الاشعار وسماعه مكروهان ومن الاجنبية اشد وان
كان منها بخوف فتنة فحرم وكذا من الصبي والحدا وسماعه مباحان ثم تقييد الاعراب ونحو شعرها والدليل على عدم حرمته ما
ورد في الصحاح ان عائشة قالت كانت عندي جارية من الانصار زوجتها فقال رسول الله صلى الله عليه وآله الا تغنين
فان هذا الحي من الانصار يحبون الغناء وايضا روى في الصحاح عن الربيع بنت معوذ بن عفرا قالت جاء النبي صلى الله عليه
وآله فدخل بيتي حين بني علي فجلس على فراشي فجعلت جويريات لنا يضربن بالدف ويندبن من قتل من آبائي يوم بدر اذ
قالت احديهن وفينا نبي يعلم ما في غد فقال لها رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم دعي هذه وقولي ما كنت تقولين ويعلم
من هذه الاحاديث جواز الغناء ومخصصه بعضهم بالعرس ولكن كان الظاهر من الاحاديث عدم الحرمة اباحه الشافعي في العرس
وكرهه في غيره والاخبار متعارضة والاصل الاباحة انتهى اقول ذكر في كتاب الينابيع وكره اللعب بالشطرنج ثم عطف عليه
بعد توسيط ذكر الخلاف فيه وتطيير الحمام والغناء وسماعه لقوله تعالى ومن يشتري لهو الحديث ولقوله عليه السلام الغناء ينبت
النفاق ومن اجنبية ومن يخاف الفتنة حرم انتهى وليس فيه ما ذكره الناصب من تقييد كراهة الغناء بما لا آلة معه كما لا يخفى ثم لو
سلمنا تحقق الاخبار التي ذكرها وسلمنا معارضتها للاخبار التي استدل بها المصنف فنقول الترجيح معنا لما تقرر في الاصول من
ترجيح الخبر المتضمن للنهي على ما تضمن الامر وترجيح ما يكون مدلوله الامر على ما يكون مدلوله الاباحة فما رواه الناصب من الحديث
الاباحة بعد تسليم صحتها يكون مرجوحا سيما مع اعتضاد احاديث بظاهر القرآن واما ما ذكره من ان الاصل الاباحة فغير
مسلم ومع هذا لم ينقل عن الشافعي في ذلك شيء واما الذي ذهب الى ذلك بعض المعتزلة وبعض فقهاء الشافعية والحنفية
كما صرح به وقد ذهب ابو علي بن ابي هريرة من الشافعية الى ان الاصل الحرمة فتدبر قال المصنف رفع الله درجته الرابع
عشر وقال ابو حنيفة ان كل من حد في معصية لا تقبل شهادته بعد توبته وعدالته وقد خالف قوله تعالى واستشهدوا شهيدين من

الحاكم وقال مالك لا تقبل شهادة البدوي على الحضري الا في الجراح وقد خالف الآية وقال اذا شهد صبي او عبد او كافر
عند الحاكم فردت شهادته ثم بلغ الصبي واعتق العبد واسلم الكافر ثم اعادوها لم تقبل وقد خالف الآية وقال الشافعي اذا شهد
الفاسق وهو الذي يخفيه صاحبه الذي على المعرفة ثم عاد العدل في الحديث فيقر وتبعه الحنفي لم تقبل وقد خالف الآية
قال الناصب خفضه الله اقول ما ذكر من الصور عن مالك في عدم سماع الشهادة امور اجتهادية وله عليها دلائل فوجه
المحدود القياس على المجلود في القذف ووجه عدم سماع شهادة البدوي على الحضري لعدم اطلاعه على الاحوال لعدم المخالطة الا في
الجراح لامكان وقوعها في البادية ووجه عدم سماع شهادة الناقص بعد الاعادة في حال الكمال ان الرد سبق فلا يسمع
ووجه عدم سماع شهادة الحنفي انه نوع من الخداع وكل هذه الاجتهادات والادلة قد تكون قوية وقد تكون ضعيفة والا
النص الوارد في استشهاد الشهيدين فانه مشروط بشروط ولهم من السنة انتهى اقول القياس المذكور مردود في نفسه
مع ان قياس المحدود على المجلود قياس مع الفارق واما ما ذكره في تعليل عدم سماع شهادة البدوي على الحضري من امكانه في
البادية فيجري في غير الجراح ايضا لامكان وقوع البيع سيما بيع البعير والغنم والصوف ونحوها في البادية والفرق تحكم واما
قوله ان الرد سبق في شهادة الصبي والعبد والكافر في الصور المذكورة ففيه ان الرد انما سبق لعدم الشرط فاذا وجد الشرط
لزم السماع واما ما ذكره من ان الادلة قد تكون قوية وقد تكون ضعيفة فمسلم لكن الكلام في ان الادلة التي تثبت بها امثال
هذه البطلانات واضح الفساد لا يصلح لمن يرتقي ادنى درجة عن مرتبة العوام ان يتمسك بها في استنباط الاحكام
واما ما ذكره من ان النص الوارد في استشهاد الشهيدين مشروط بشروط ولهم من السنة مدخول بان السنة التي يعتمد
عليها في ذلك الشرط غير موجودة ودعوى استنباط ذلك منها كاذبة ولو صدق في ذلك فليذكرها وليات بحديث يدل صريحا في
ذلك الشرط على ما ادعاه قال المصنف رفع الله درجته الخامس عشر ذهبت الامامية الى انه اذا شهد على الاصل شاهد
واحد وعلى الاصل الثاني آخر لم يقبل وقال احمد يقبل وهو خلاف الاجماع ولان كل اصل لم يثبت بشهادته انتهى قال الناصب
خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان الشاهدين يجب ان يشهدا على امر واحد ليثبت والا لم يثبت ووجه ما ذهب اليه احمد
ان الاصلية تثبت بشهادتهما وان اختلف كل الاصلين انتهى اقول لا يخفى انه لم يتعرض الناصب لما ذكره المصنف من لزوم مخالفة
الاجماع واما ما اجاب به على الوجه الثاني من ان الاصلية تثبت بشهادتهما الخ فلا وجه له اصلا فتامل قال المصنف رفع
الله درجته السادس عشر ذهبت الامامية الى انه اذا ادعى زوجية امرأة فانكرت ولم يكن له بينة كان عليها اليمين
وقال ابو حنيفة لا يمين عليها وقد خالف قوله عليه السلام البينة على المدعي واليمين على المدعى عليه انتهى قال الناصب خفضه الله
اقول مذهب الشافعي انه يتوجه اليها اليمين لانكارها ووجه ما ذهب اليه ابو حنيفة ان مرام الاصل كونها مستورة بريئة
كل امرء من نكاح الغير اذا لم يكن قرينة فلا يحتاج الى اليمين انتهى اقول لا يخفى ان الاصل انما يصير حجة اذا لم يعارضه النص
فلا يفيد ما ههنا اصلا قال المصنف رفع الله درجته السابع عشر وقال ابو حنيفة اذا ادعى اثنان امرأة وطئاها واحد
وطئاها في التسبب بمدة ممكنة ان يكون لكل واحد منهما الحق بهما معا ونقل الطحاوي عنه انه يلحق بالثلثين ولا يلحق بثلاثة
وحكى الكرخي والرازي عن زفر انه قال لو ادعاه مائة اب الحق بهم ثم قال ابو حنيفة لو كان للرجل امتان فولدتا ثم قالت كل
واحدة منهما هو ابني من سيدي الحق بالاثنين معا وهذا خلاف المعقول والمنقول للعلم الضروري بان الولد الواحد لا
يولد من امهات شتى ولا من آباء شتى وقال الله تعالى يا ايها الناس انا خلقناكم من ذكر وانثى انتهى قال الناصب
خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه اذا تنازع اثنان واكثر مجهولا من لقيط وغيره او اشتبه ان تزاحم اثنان او اكثر في وطئ
امرأة وولدت بولد يمكن من كل واحد بالشبهة في النكاح او بعد الطلاق في العدة او بالنكاح الفاسد جاهلا او وطئها احد
بنكاحين فاسدين او وطئ الشريكان الجارية المشتركة او وطئ امته وبيعها فوطئها المشتري قبل الاستبراء عرض على القائف
في جميع هذه الصور فاذا الحق القائف باحدهما لزم ولم يقبل رجوعه ووجه ما ذهب اليه ابو حنيفة انه لم يعتبر قول القائف كما

باحدهما دون الآخر يكون ترجيحا بلا مرجح والانتساب اليهما اثبات لظهور المرجح والاضافة الضرورية لانه لا يقول بانه تولد من كليهما
بل يقول باحتمال الانتساب الى كليهما فيحكم بالانتساب الى الذي ظهر المرجح انتهى اقول ما نقله المصنف عن ابي حنيفة من انه
قال يلحق بهما معا وما نقل الشافعي من انه يلحقه بالشبه ولا يلحقه بنا لانه دليل على ان ما ذكره الناصب في توجيه كلام
ابي حنيفة مع مذهب غيره وتصيير النزاع بينه وبين غيره لفظيا من جملة تخرصات الناصب في توجيه ما لا يرضى به صاحبه
ثم من البين انه اذا لم يعتبر ابو حنيفة العرض على القائف ولا القرعة التي اعتبرها رسول الله صلى الله عليه وآله ورد هو عليه
بان القرعة قد لا يلزم الترجيح بلا مرجح لكن ما اوجبه في انه لا يعتبر العرض على القائف ولا القرعة وبالجملة كلام ابي حنيفة على
ما اوضحه الناصب في غريبة انه يقال انه لم يعتبر نص الكتاب والسنة في الالحاق باحدهما دون الآخر ترجيح بلا مرجح
وفساده اظهر من ان يخفى قال المصنف رفع الله درجته الثامن عشر وقال ابو حنيفة الكتابة الفاسدة لا تفسد وهو
خلاف الاصل الدال على اصالة بقاء الملك السالم عن معارضة المزيل وقال ابو حنيفة اذا كاتب عبده ومات وخلف ابنين
فابرأه احدهما من نصيبه او اعتقه لا يصح الابراء ولا العتق وهو خلاف قوله عليه السلام الناس مسلطون على اموالهم انتهى
قال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان الكتابة الفاسدة كالباطلة في بعض الاحكام وكالصحيحة في بعضها
والفاسدة كالباطلة في عدم اللزوم فيجوز للمالك الفسخ في الفاسدة دون الصحيحة وعند ابي حنيفة ان فساد العقد لا يبطل
الملك في البيع وان صح ما رواه عنه فلعله جعله مثل البيع واما ما نسب الى ابي حنيفة من عدم الابراء ان صح فلعله للزوم ضرر
الورثة فيبطل الابراء بعدم تسلطه لانه لم يبرء عن حقه فيكون مسلطا على ماله انتهى اقول ما ذكره الناصب في تحرير
مذهب الشافعي من ان الكتابة الفاسدة كالباطلة الخ باطل فاسد يرد على قائله فهم وبلوغ حجة بنقله ما اسمه واصطلاح
اصحابه في هذه المسألة وتحقيق ذلك انهم قسموا ما لا يصح من الكتابة الى باطلة وفاسدة فالباطلة هي التي اختل بعض
اركانها بان كان السيد صبيا او مجنونا او مكرها على الكتابة او كان العبد كذلك او لم يجر ذكر عوض او ذكر ما لا يقصد
ماليته كالدم والحشرات واختلت الصيغة والفاسدة هي التي امتنعت صحتها بشرط فاسد او بفوات شرط في العوض
بان كان خمرا او خنزيرا او مجهولا او لم ينجم ثم جعلوا الكتابة الباطلة لاغية والفاسدة تساوي الصحيحة في ثلثة امور احدها
انه يحصل العتق بالاداء والثاني انه يستقل بالكسب ويتبعه عند العتق ما فضل من كسبه وكذا اولاده من جاريته والثالث
انه يستقل حتى يعامل السيد ويسقط عنه نفقته ويفارقها في انها لا يلزم من جانب السيد فله فسخها وتبطل بموت السيد
وبالجملة فالعتق عندهم يحصل من جهة التعليق لا من جهة الكتابة وهذا كله عندنا لاغ لان الفاسد لا يترتب عليه اثر و
الاطلاق الشرعي محمول على الصحيح والاحكام مترتبة عليه فالمكاتبة الفاسدة باقسامها تقع لاغية واما ما ذكره بقوله و
عند ابي حنيفة ان فساد العقد لا يبطل الملك الخ فمردود بان الاولى معارضة بمثله والاصل حجة عليه في كل من البيع الفاسد والكتابة الفاسدة
فجعل الكتابة الفاسدة كالبيع معها علية غير صالح للاصلاح حكم فيها باللزوم بل هو من قبيل اصلاح الفاسد بالفاسد
كما لا يخفى واما ما ذكره من ان وجه حكم ابي حنيفة بعدم صحة ابراء الوارث حصته من المال الذي على مكاتبه المورث هو لزوم ضرر
المورث فلو تم لزم عدم صحة ابراء الوارث حصته مما كان للمورث في ذمة غيره باي طريق من الطرق الشرعية من القرض والقراض
والغصب ونحوها وهو ظاهر البطلان جدا واما ما ذكره من انه لا يلزم من الحكم بعدم صحة ابراء الوارث حصته من مال الكتابة عدم
تسلطه لان ما كان حقيقة فيكون مسلطا عليه فمدخول بان مفاد الحديث عموم التسلط الا ما اخرجه الدليل المنفصل و
جملة ما اراد ذلك العام التسلط فالابراء ومن تقاه ابو حنيفة فكيف يصدق انه مسلط على ماله في السلطنة العتق فكيف
صدق العام بعمومه وهو ظاهر قال المصنف رفع الله درجته التاسع عشر وقال ابو حنيفة ومالك والشافعي اذا
كان عبد بين اثنين فكاتب احدهما على نصيبه بغير اذن شريكه لم يصح وخالفوا قوله تعالى فكاتبوهم وقوله عليه السلام الناس
مسلطون على اموالهم انتهى قال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه لو كاتب الشريكان معا او وكلا من يكاتب بعضه او

ظاهرا

قيمته
لو كاتب بعض عبد باقيه لغيره وصححت كتابته باذن الشريك ودونه والكتابة الباطلة ان لم يعتق ورجع العبد اليه بعض كسبه
الذي يعتقه بحسب ملكه حتى ادى للمالك عتق ويقوم نصيب الشريك على المكاتب بشرط اليسار ويرجع العبد اليه بما دفع
على العبد بقدر القسط المكاتب من قيمته والدليل على فسادها انها تتضمن في المال المشترك بما الفرعي به ويدر ومدد بوجب
ومنازل الابطال والاية ليست بحجة عليه لانها انما تدل على مشروعية عقد الكتابة لو كان مشتملا على شرائط الصحة لا على
مشروعيتها مطلقا وكذا الحديث فان التسلط على المال موقوف على شرائط انما يتصرف على وجه اذن فيه الشارع وقوله
ومنا انه انه نقل المذهب على ما هو عليه على عادته فان المذهب فساد كتابة بعض العبد المشترك اذا كاتب احد الشريكين نصيبه
مع الاذن من الشريك ام بالاذن يعني لاختلال العبد المشترك وهو عدم قبول الملك انما يتعلق بعضه وذلك لان الكاتب
يحتاج الى التردد بحضره وسفره لاكتساب النجوم ولا يستقل بذلك اذا كان بعضه رقيقا فلا يحصل مقصود الكتابة وقد
نقل هو من المذهب فساده على تقدير عدم الاذن فظهر انه حرف الكلم عن مواضعه كاليهود والنصارى انتهى قول الاعتراضات
الدليل الذي نسبه الى المصنف على فساد الصورة المذكورة فاسد لانه لو صح لما لزم ان يكاتب احد الشريكين حصته من العبد
المشترك في المال المشترك بما ليس له لا بد لذلك من دليل ثم ما ذكره من ان الاية ليست بحجة عليه بل هو له لانها تدل على مشروعية
عقد الكتابة لو كان مشتملا على شرائط الصحة لا على مشروعيتها مطلقا فلان الاية مطلقة عن تقييد بشيء من الشرائط ومن ادعى
والاصل عدم التوقف على شرط فمن ادعى اعتبار الشارع ما شرطه وتقييد الاية به فعليه البيان وكذا الكلام في الحديث فقوله
ان التسلط في العبد المكاتب موقوف على شرط اعتبره الشارع غير حاصل ههنا واما ما ذكره من ان المصنف نقل المذهب
على ما هو عليه فيفيد ان ما ذكره المصنف هو اصل المذهب الذي عليه الشافعي كما يدل عليه ما في الكتب المبسوطة والذي ذكره
المعترض هو ما خرجه بعض اصحابه من نسبة ما تفرد عليه مذهب المتأخرين من اصحاب الشافعي كما يدل عليه ان المصنف
نقل ما نقله ههنا وفي اكثر المواضع السابقة من كتاب الانوار الذي اعتمد هو عليه في كثير مما ذكر ما تفرد به الفتوى كما هو الحق
[illegible]
لو بعد نقله ونسبه الى النقل المذكور يعود له وهو عدم قبول التعدد ولا بد هب عليك ثم ثم نقول بنسبة ما نسبه الى
الامام الشافعي دون ابي حنيفة وما التشنيع بكون ما ذكره مما يستحق التشنيع فهو على الكل مدبر قال المصنف ومنه المسئلة
العشرون وعند الشافعي اذا كاتب عبدا بين اثنين لاحدهما الثلثان وللاخر الثلث فكاتباه معا على ان يكون النجوم
بينهم حتى تتفاوتا على النسبة وقد خالف العمومات وعدم التقدير في المال بل لكل واحد ان يكاتب عبده بما شاء لكن البعض نحو
قال الناسخ خصمه الله قول مذهب الشافعي انه يجوز المكاتبة من الشريكين ان اتفقت النجوم جنسا واجلا وعددا وجعل
حصة كل من النجوم بحسب اشتراكهما في العبد وطلق فيما نسبه الى ذلك وان تختلف النجوم في الجنس والاجل
او العدد وشرطاها او على النجوم مع التساوي في الملك او بالعكس لم يصح ولا يشترط تساوي الشريكين في الملك والدليل عليه
ان المكاتبة على العبد لو كانت من شريكين بعقد واحد فالامر فيه لا يجوز مكاتبة البعض او يقع عقد الكتابة على كل العبد فيكون
العوض الذي هو النجوم جنسا واحدا لا انواعا مختلفة اذ لو كان انواعا مختلفة لاختلف بها العقد فلزم تعدد العقد
وهو غير جائز بل يوجب افساده كما مر واذا كان عوضا واحدا لزم ان يكون مقسوما على نسبة الحصة ولا لزم افساده
وهو تعدد العقد كالعبد المبيع من المشتريين فانه يقع الثمن بازاء كل العبد وان نقضا او ربع الثمن على سبيل يقع على البائع
لانه يقع نصف الثمن بازاء النصف المبيع لا تملكه يقع بازاء الثلثين من المبيع ولا مخالفة للعمومات لان العمومات مقيدة على
وقوع الثمن بازاء الثمن على قدر الحصص بلا تفاوت وما ذكر من عدم التقدير في المال بل لكل واحد ان يكاتب عبده بما شاء لكن
بعضه هذا من باب قياس البعض على الكل والايلزم التساوي بين احكام البعض والكل وانه فهو السهو فان للكل ان يكاتب
كل العبد وليس الا البعض ان يكاتب بعض العبد وهذا الحكم لا نص فيه بل من باب الاجتهاد وهو باب الالزام وقياس على العموم

تساوي احكام الكل والبعض والحال ان من يعرف معنى البعض والكل يعرف عدم وجوب تساويهما في الاحكام وهذا آخر من جزافاته الردية
خالف فيه من له ادنى تمييز فضلا عمن له ادنى مسكة والملاحظة على الدليل والبرهان انتهى اقول لا يخفى ان الكتابة من الشريكين
اما ان يكون بعقد واحد او اذا اتفقا على ايقاع العقد على الشقص ثم يفيه بصفقة واحدة واما اذا وقع كل منهما بعقد منفرد في حصته
فلا وما ذكره من عدم جواز مكاتبة البعض دعوى مجردة لا يعجز احد عن الاتيان بمثلها او مقابلها واما ما ذكره من بيان عدم
مخالفة العمومات من ان العمومات تدل على وقوع العتق على قدر الحصص بلا تفاوت فدخول البدل لو سلم هذه الدلالة فانما
يتم اذا قيل بوجوب تساوي الشريكين في كتابة العبد المشترك معا في عقد واحد وقد منعنا ذلك سابقا واما ما ذكره من
ان ... توزيع الثمن على المبيع المتساوي لاجل التفاوت قلنا هذا انما يسلم اذا كان الحصص بين الشركاء في المبيع على السواء
والا فممنوع وقوله لانه يقع نصف الثمن بازاء نصف المبيع قلنا هذا اذا بيع الكل بعقد واحد واما اذا باع كل من الشريكين حصته
بعقد منفرد ومن علم قيمة ذلك وخط المرجح واما ما ذكره من ان قول الخصم الكل احد المكاتب بعيد منا فلان البعض
قياس البعض على الكل بغير ... من باب ثبوت حكم الكل في البعض بطريق اولى كما في تحريم الضرب بالنسبة الى تحريم التأفيف
وهو حجة معتبرة اتفاقا وبعد ... ان المصنف لا يدعي تساوي احكام الكل والبعض كما توهمه الناصب بل يدعي ان ثبوت الحكم
في البعض ههنا اولى من ثبوته في الكل ... وتوهم الناصب ... وقد ظهر بحمد الله تعالى ان ما ذكره
المصنف قدس سره من اول الكتاب الى ههنا من جزافات بعض المجبرة والمرجئات وان المزخرف بالمعنى ... في الاستعمال
انما يليق بكلام الناصب ... واسلافه قال المصنف رفع الله درجته فهذه الاحكام الشرعية التي خالفوا فيها صريح
القرآن والسنة ... بعض من كل ومن اراد الاستقصاء فعليه بكتب الفقه فانه يطلع على اكثر من هذا وانما اقتصرنا على هذا طلبا
للاختصار ولان المطلوب بيان انه لا يجوز للعامي ان يقلد مثل هؤلاء بل من يكون معصوما لا يجوز عليه الخطاء ولا الزلل ومع
الجهل بذلك فليحذر من يؤمن بالله واليوم الآخر ويعرف انه مسئول غدا عن عمله واعتقاده من اتباع ذوي الاهواء والانقياد
على تقليد الاجداد والآباء ولا يدخل نفسه في زمرة الاشقياء فان ... منهم اعتقد ... من العقايد الباطلة طلبا للحطام
الدنيوية واهملوا امر الآخرة وطلبوا العاجلة ورفضوا الآجلة نعوذ بالله تعالى من زلل الاقدام وفيما اوردناه في هذا الكتاب كفاية
لمن اراد تحصيل ... فكيف من يستغني عن كثير التنبيه بالقليل والله الموفق للصواب واليه المرجع والمآب وصلى الله على سيدنا
ونبينا وهادينا ومهدينا محمد المصطفى وعلي ابن عمه وصهره وعترته النجباء صلاة تنعقد اولها ولا ينفد آخرها ما تعاقب
الملوان الجديدان ويرتفع بها ... المبطلين جعلنا الله واياكم من الذين لا خوف عليهم ولا هم يحزنون انتهى قال الناصب
خفضه الله ... وقضاه الله تعالى باللطف العميم وفضله الجسيم حتى انتهينا الى آخر الكتاب الموسوم بخلاف المعهود ...
نهج الحق وكشف الصدق وقابلناه بكتابنا هذا المسمى بابطال نهج الباطل واهمال كشف العاطل وذكرنا فيه جميع ما ذكره في
ذلك الكتاب مصنفه بعبارته ... واستدللنا بحمد الله تعالى على ... الحق ... الصدق ...
سير جمهور علماء السنة والجماعة الى مخالفة الكتاب والسنة ... عن اتباع سنن العقل والفطرة ... مبطل
مفتر كذاب ... خلاف ضرورة العقل ومخالف الكتاب والسنة وانهم في الاكثر معارضي الكتاب والسنة وان زعم ...
حمله على ... في طرق الاستدلال ... الابتداع والتعصب ... اغراضه ...
عليه ... اذا طالع كتابنا هذا ... مباحثه ...
مذهباته الكاذبة ... الاحاديث ... العقل ... الشرايع الشريفة على طريق الانصاف ... سبيل ...
علم ان هذا الرجل ... من قواعد المذهب في العلوم الثلثة ...
في العلوم الثلثة ... والقليل منها ما اختص ...
... على الطالع لهذا الكتاب ان المذهب ... الشيعة ...

مأخوذ من مرجوحات أقوال أهل المذاهب ومطموس من فضلات المعتزلة تدعيهم بالطائفة من المتعصبين المتروكين فتخيلهم أنّا
ونجعلها لأنفسهم طريقة ونحلة وأدلّتهم وهذا الطور أن الأئمة من علماء السنة عثروا تشنيعهم ثم جعلوا ذلك المذهب كالمعدوم ونرى
البتة أنه لو تتبعت كتب العلماء من أهل السنة والجماعة المدونة في الأصول والفروع أن العلماء لم يلتفتوا إلى خلاف هؤلاء ولم يذكروا شيئاً
من مذهبهم إلّا نادراً على سبيل التعجب لظهور فساده وبدوّ بطلانه وها نحن إن شاء الله تعالى نضع في خاتمة هذا الكتاب لبيان حقيقة
مذهبهم على سبيل الإجمال والله المستعان انتهى أقول جعل الناصب الشرير ما أتى به من جرحه الذي هو أخس شيء
التوفيق منا بتخير بنا على ما ذهب إليه بعض اللغويين من أن التوفيق قد يستعمل في توجيه أسباب الشر نحو فلان توفيق الجرم
نصيب لعداء الناصب كما لا يخفى على من اطلع على تفاصيل مجاهداته وهذا الشرح معه فإن اختياره بتوفيقه الكتابة هذا الجرح
وانتقاله لكونه خيراً وسعادة كما ترى ولنعم ما قال بعض فضلاء شعراء الزمان في مثل ذلك نظم مدعی نازد که توفیق عبادت
یافتست • غافل از آنکه غضب آن بسر توفیق جای دیگر است • ثم الظاهر أنه أراد بكشف الغطاء هو قول الإمام كشف الغطاء هذا
كتاب المستطاب الذي سماه مستقر قدس سره بكشف الحق وحينئذ يتوجه عليه أنه لم يعمل ذلك بل وقع منه التعرض
له بالجرح والخدش الظاهري فيضيع ترجمته [illegible] بل [illegible] نسبته كلام المصنف إلى الركاكة ثم أنه وقع
كذباً وعناداً ولو دام الأصعوان سبين من أول ذلك الكتاب المستطاب إلى آخره جملة واحدة من كلامه على أنه عربية
لما أمكنه بحمد الله تعالى الحكم إلّا أن يريد بالركيك في كلام المصنف بعض عبارات ركيكة التي حكاها المصنف عن بعض أسلاف أهل السنة
كقول عمر للنبي صلى الله عليه وآله وسلم إن الرجل ليهجر وأمثاله مما أورده بعض القوادح والمثالب التي وردت في شأن المشايخ الثلاثة
والفقهاء الأربعة وأمثالهم لضرورة إظهار الجرح والتعديل المأذون فيه في الدين لكن تركيب هذا النوع صرف طائر من المتكلمين
بالفارسية كما لا يخفى ومن ما أثر بسرعة انتقام الله تعالى عن الناصب عاجلاً وكرامة المصنف عنده سبحانه أن الناصب حيث نسب
كلام المصنف في هذا الفصل إلى الركاكة تعصباً وحيفاً قد وقع منه فيه مع قصره فقرات ملحونة ركيكة سامعوه بخارجه عن أسلوب
كلام خلاف الأحلام منها ما وقع في قوله الظاهر عليها أثر الركاكة أو فإن ركاكة [illegible] التأنيث في صفة الأثر وكون الجمع المحدد
في العربية كما لا يخفى ولعله توهم أن الظاهر في كلامه نعت صفة لقوله بعبارة السابقة عليه وفيه ما فيه ومنها قوله
إن ما نسب جمهور علماء السنة والجماعة من مخالفة الكتاب والسنة الخ فإن الصواب أن يقول إن ما نسب إلى جمهور
علماء السنة والجماعة من مخالفة الخ ومنها قوله ولا ينبغي أن يتبع فيما ذكره من قواعد المذهب في العلوم الثلاثة إن يتبع
فإن حق العبارة ولا ينبغي أن يتبع فيما ذكره من قواعد المذاهب الخ وهذا أيضاً ظاهر ولو حاولنا التعرض لبيان ما وقع في
سائر جرحه من اللحن والركاكة لطال بنا الكلام هذا وقد أوضحنا بحمد الله تعالى بحيث لا يخفى على مرتبة [illegible] من أن ذيل الناصب
جميع ما ادعاه الناصب نصاً على المصنف من الكذب والافتراء ومخالفة ضرورة العقل كان بالحقيقة منعكسة إليه وهذا نزه المصنف
درر الكلام وسلك الفرا والفقه بأصغاء ساغوه [illegible] الفارسية نظم [illegible]
گر گوش هوش مرغان [illegible] گردد • ومن المضحكات تسميته ما ثبت به من أحاديث أهل السنة الصحيح [illegible]
مختار الخصم مع ما عرفت سابقاً من فساد حال تلك الأحاديث وحال جاعليها وإنكار الإمامية لصحتها [illegible]
دعوى تشنيعه بتصريح العقل مع عزلهم العقل عن منصب الحكم وتنبيههم الحسن والقبح العقليين على ما سبق في سبيل [illegible]
ما ذكره من أن ما ذكره المصنف في العلوم الثلاثة أقوال مرجوحة رجع عنها العلماء [illegible] مرجوحة إنما هو في زعمه الباطل ومن
أسلافه الذين عبر عنهم بالعلماء تجوزاً وقد بينا بحمد الله تعالى رجحانها على وجه [illegible] ولولا العلماء [illegible] لرجعوا إلى دعواهم
لكن كسروا في طلب الحق سورة جوعهم وأما ما ذكره من أن الشيعة أخذوا من فضلات المعتزلة فمردود بما سبق بيانه من
أن أول رؤساء المعتزلة إنما اقتبس من سيد الشيعة أبي هاشم بن محمد الحنفية رضي الله عنه وأن الذي أخذ من علماء المعتزلة
ولحس من فضلاتهم هو أبو الحسن الأشعري شيخ أهل السنة غاية الأمر أنه اعتزل عنهم في مسائل قليلة لحب التفرد بالرياسة فتأمل

الحسن [illegible] مرحوم

تلك المسائل بالتدين وجعلها مذهبا له المقلدين ومتفرقين في الدين فرقا لحقوا من ضلالات الشيعة والمعتزلة اجمعين
وايضا ما ذكره من مرجوحية مذهب الامامية ومتروكيته مكذوب بما ذكره الشهرستاني في كتاب الملل والنحل في تحقيق
مذهب الامامية وما ذكره صاحب جامع الاصول في شرح حديث من يجدد من ان مجدد مذهب الامامية في المائة الثانية
هو علي بن موسى الرضا عليه السلام ولا ريب في رجحان المذهب الذي يكون مجدده مثله عليه السلام وانتشر من هؤلاء مذهبهم لما
اقتبس من هؤلاء الائمة المعصومين وبنيه عليه ظهر انه كان لهم عليهم السلام احاديث وآداب وعبادات ومعاملات و
مذاهب في فروع الفقه ومعتقدات كانوا يعلمونها اولادهم وجواريهم ومواليهم وعبيدهم من شيعة المدينة والكوفة وغيرهم كما
ذكره محمد الشهرستاني في كتاب الملل والنحل حيث قال عند ذكر الباقرية والجعفرية من الشيعة ان ابا عبد الله جعفر بن محمد
الصادق عليه السلام هو ذو علم غزير في الدين وادب كامل في الحكمة وزهد بالغ في الدنيا وورع تام عن الشهوات وقد اقام بالمدينة
مدة يفيد الشيعة المنتمين اليه ويفيض على الموالين له اسرار العلوم انتهى وكان ائمتهم ومجتهدوهم في كل عصر من لدن امير المؤمنين عليه السلام
الى يومنا هذا لا يحصرون من علماء فرقة من الفرق بل هو في كل زمان اعلم واكثر عددا وان كانوا اقل عددا اما في زمان ائمتهم
الاثنى عشر فواضح انه لم يبق لهم احد في علم ولا عمل لان توليهم لم يكن بظن واجتهاد وانما كان بالعلم الحقيقي اما بنقل كل واحد عن
ابيه ثم من ابيه الى رسول الله صلى الله عليه وآله واما بالكشف والالهام بحيث يتساوى صغيرهم وكبيرهم ولهذا ما روي ان احدا
منهم في صغره واكبره تردد الى معلم واستفاد من استاد ولا سئل احدهم عن سوال فتوقف او تلعثم او رجع الى كتاب او استعان
الى فكر ومن يقف على سيرهم التي نقلها اعداؤهم فضلا عن موافقيهم علم صدق ذلك وقد يستفيد اعداؤهم في مناقبهم وفضائلهم
كتابا لا يدخل تحت الحصر واما تلامذتهم كهشام بن الحكم وهشام بن سالم ومحمد بن مسلم وزرارة بن اعين وجميل بن دراج وابو جعفر
مؤمن الطاق واشباههم فانهم يزيدون عن الحصر حتى كان بيت مولانا جعفر الصادق عليه السلام كالخان والسوق يزدحم الشيعة
عنده وياخذون منه من كل الفرق واكثرهم كانوا مجتهدين اصحاب مذهب ذكرهم علماء اهل السنة واثنوا عليهم بالعلم والعمل
بما لا مزيد عليه ومن طالع كتب رجال اهل السنة سيما كتاب الميزان للذهبي الشافعي علم صدق ذلك واما بعدهم فلهم
من العلماء من لا يقصر عنهم مثل علي بن اسمعيل الميثمي ومحمد بن يعقوب الكليني الرازي وابن بابويه القمي والصاحب بن عباد والشيخ ابو عبد الله
محمد بن النعمان المفيد والشيخ ابي جعفر الطوسي وابن البراج والسيد علم الهدى والشيخ المدقق محمد بن ادريس الحلي والشيخ المحقق ابو
القاسم جعفر بن سعيد الحلي وابن عمه يحيى بن سعيد الحلي والشيخ سديد الدين الحلي وولده الشيخ العلامة جمال الدين مصنف
هذا الكتاب المستطاب وولده فخر المحققين ومولانا الحبر المحقق البحر سلطان العلماء نصير الدين محمد الطوسي والمولى العلامة
قطب الدين الرازي البويهي والشيخ الشهيد وامثالهم ممن لا يحصيهم حد ولا عد ومصنفاتهم وتحقيقاتهم في العلوم العقلية والنقلية
ومساوات المخالفين ومنقولي اهل السنة في مصنفاتهم كما لا يخفى ونحن ومن له ادنى عقل ووجدان نعلم علما يقينيا قطعيا ان هؤلاء
الحواريين والموالي والجماعة مجتهدين في مذهب اهل البيت كانوا اخص واعلم باسرارهم وزمن حضورهم لان اهل البيت ابصر بما في البيت ولانهم
سموا بهذا السبب شيعة ورافضة وكانوا يتحملون الايذاء في اكثر الاوقات من المتسمين باهل السنة ويخفون احوالهم عنهم تقية
ومع ذلك كما شرحنا انهم نقلوا الاخبار عن ائمتهم عليهم السلام واكثروا من التصنيف في مذهبهم ولم يتركوا مذهبهم فلو كان
هذه الطائفة مثل الكذوب لما وجه له لانه في الاخرة موجب النار وفي الدنيا سبب القتل والعار والعاقل لا يختار مثل هذا لا
سبب تقصيد حتى الى الاختيار ولا يكثر تصنيف الكتب والاشعار المشتملة على عقايد الائمة الاطهار وما لهم من الاحاديث
والاسناد التي لا يمكن احصاؤها ولا تنحصر ويزيد على ما في الصحاح الست لاهل السنة زيادة لا يعتريها الانكار ولا
يحتمل من مثل هذه الطائفة الابرار وشدة ديانتهم ومبالغتهم في رواة الاخبار واشتراطهم العدالة وعدم الاكتفاء بمجرد الاسلام
وعدم ظهور الفسق حتى انهم تركوا كثيرا من الاخبار بسبب عدم عدالة الراوي ان يتعمدوا ذلك المبلغ من الكتب وينسبونها الى
اهل البيت عليهم السلام كذبا وافتراء ويجعلوا انفسهم ابدا بهاتين مقهورة في الدنيا وفي الاخرة محرومة مجبورة بخلاف مذهب اهل

دأبهم على ما حكاه في اكثر الاوقات ظاهرين متظاهرين بحب ولو تقيّدهم من الملوك والحكام ولا يبعد منهم اخفاء الحق وترويج
الباطل لميلهم الى الدنيا ورغبتهم في تقرب الاموية والعباسية ومن استولى بعدهم على البلاد والعباد وكونهم اهل الظلم والفساد
كما شاهدنا في زماننا هذا في اكثر بلاد الروم وما وراء النهر وغيرهما مما استولى عليه سلاطين اهل السنة ان علماءهم يجعلون
الشرع تابعا لامر الحاكم الظالم ولا يستحيون عن شناعته ويحكمون بصحة خلافة السلطان الظالم الزاني الفاسق الشارب للخمر
الذي لا يتقيد بالشرع ويفتون بتوقف صحة الجمعة والعقود والانكحة وامثالها من امور الشرع على اذنه ويستجيزون منهم
القضاء عن السلاطين ويأخذون الرشوة علانية مع انه حرام باتفاق المسلمين قاطبة وكثير منهم كما نقل عنهم الكرامية جوّز وضع
الحديث لحسن السنة وقد وضعوا في صحة خلافة العباسية وامتداد خلافتهم الى يوم القيامة اخبارا قد كشف الله تعالى
عن كذبها ووضعها اذ انقرضوا بحيث لم يبق منهم نفخة نار ولا انيس قرية فقطع دابر القوم الذين ظلموا والحمد لله رب العالمين
وقصة وضع الاحاديث في زمن الاموية والعباسية وتكلف اولياء الاموية المستأجرين لوضع الحديث كثيرة من [illegible]
في فضل معاوية ومحبتهم على قتال بعد ذم [illegible] وسوء اعتقاد في معاوية مشهور وفي تاريخ ابن الفداء وابن كثير [illegible]
مذكور واذا ثبت ان مذهب الامامية مذهب اهل البيت عليهم السلام ثبت الحق لهم وثبت حقية ما ذهبوا اليه من عصمة
من عولوا في مذهبهم عليه سلمنا انه لا يلزم ان يكونوا معصومين كما ذهب [illegible] فقد كانوا مجتهدين في ذلك العلم [illegible]
وسلمنا ان ائمتكم الاربعة كانوا مجتهدين اتقياء ابرارا ولكن لم يقم دليل عقلي ولا نقلي من اتفاق ولا من نص على وجوب التمسك
منهم كما قام ذلك في اهل البيت عليهم السلام كما سمعته من ان التمسك بهم وبكتاب الله لن يضل ابدا واستدلال الباري [illegible]
في كتابه على طهارتهم وامر النبي صلى الله عليه وآله بالتمسك بهم فلا مزيد [illegible] ائمتكم المجوزة لاتباع علمهم وهو الاجتهاد [illegible]
فيهم مع زيادة اخرى وهي اتفاق جميع الفرق على علمهم وتقدمهم [illegible] بحيث [illegible] ولم يمكن احد من اعدائهم
من الطعن عليهم بما ينقصهم ولو بطريق الكذب [illegible] مع كثرة حسدهم [illegible] في الدنيا كالخلفاء من بني امية وبني
العباس [illegible] جميع الناس [illegible] فالكاذب عليهم يعلم [illegible] كل من سمعه [illegible]
سواهم وقد طعن بعضهم على بعض حتى صنف بعض الشافعية كتابا سماه النكت الشريفة في الرد على ابي حنيفة واثبت [illegible]
المستلزم [illegible] وقال الغزالي في المنخول [illegible] ابي حنيفة [illegible]
التي [illegible]
وجوّز [illegible] الاستحسان الذي لا مستند له وزعم ان الزيادة على النص نسخ [illegible]
[illegible] الشافعية [illegible] في تفسير قوله تعالى [illegible]
مصيبة [illegible] الحنابلة [illegible] بالتجسيم [illegible]
عدالته ولا يجوز العمل بالمرجوح مع امكان العمل بالراجح [illegible] الناصب [illegible] مذهبنا [illegible] اهل البيت عليهم السلام
على غيرهم بل [illegible] ذلك كل من وقف [illegible] الانصاف [illegible] سلوك سبيل الاحتياط لان [illegible]
عندكم تقليد المجتهد [illegible] اهل البيت عليهم السلام من الترجيحات التي لا يمكن انكارها وقد [illegible]
ولا يلزمنا القول بصحة مذهبكم [illegible]
اهل البيت عليهم السلام [illegible] اهل البيت [illegible]
[illegible]
للناصب من الخاتمة ونوضح ان جل ما ذكره فيها موضوعات موهومات مفتريات لم يرد بها الا [illegible]
[illegible] ثم قال الناصب خفضه الله خاتمة في بيان [illegible]
الشيعة [illegible] ونسأل الله [illegible] الانصاف [illegible]

العزيز والاعتساف فنقول قال الله تبارك وتعالى وعد الله الذين آمنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفنهم في الارض
كما استخلف الذين من قبلهم وليمكنن لهم دينهم الذي ارتضى لهم وليبدلنهم من بعد خوفهم امنا يعبدونني
لا يشركون بي شيئا ومن كفر بعد ذلك فاولئك هم الفاسقون اعلم انه لا خلاف بين جميع المسلمين ان وعد الله
تعالى حق وانه لا يمكن ان يقع خلف في وعد الله تعالى ووقوع الخلف في وعد الله تعالى محال عقلا وعادة وشرعا ولا نزاع
لاحد في هذا والخلاف في ان الله تعالى وعد في هذه الآية لامة محمد صلى الله عليه وآله ثلاثة اشياء ولا بد من وقوع كل الثلاثة و
الا يلزم خلاف الوعد وهذه الامور الموعودة موعودة للمؤمنين لا لا تصريح النص على هذا لان منكم يدل على ان المراد من المؤمنين
هم المؤمنون من امة محمد صلى الله عليه وآله فلو قلنا ان الحق مذهب الشيعة لزم الخلف في المواعيد الثلاثة وهذا خلف
ونحن نبين ان شاء الله تعالى هذه الملازمة بحيث يقبله المنصف المؤمن ويذعن لحجيته المخالف المعاند انشاء الله تعالى
فنقول الاول من المواعيد الثلاثة الاستخلاف في الارض والمراد من الاستخلاف في الارض اعطاء الزعامة الكبرى بحيث ينقاد
لاهل الاسلام اهل الارض لان الموعود الاستخلاف في الارض وهذا لم يقع على تقدير صحة مذهب الشيعة لان قواعدهم تقتضي تكفير كل
الصحابة الا شرذمة منهم وكذا تكفير من تابعهم من الخلفاء على قواعدهم لم يكونوا من اهل الايمان فاستخلافهم في الارض لا
يكون استخلاف المؤمنين في الارض حيث وقع الاستخلاف للكفرة دون المؤمنين انتهى اقول يتوجه عليه ان ما
فيه من المقدمات اما هو وساوس او فوق الهاجس ليس من فلاحه ويوجب ان يستعد لضربه بنعلا او وسوسه للظهور الذي على
تقدير ايمان خلفائه وخلفائهم ايضا لم يقع ذلك الوعد بعد لان تبديل الخوف بالامن على الوجه الذي دل عليه قوله يعبدونني
لا يشركون بي شيئا لم يحصل بعد وانما حصل في بعض المواضع دون الثغور واقطار بلاد المسلمين المشحونة بكفار الفرنج والحبشين
سيما السواحل عن الهند وفارس والقسطنطنية وسائر الاماكن فانهم لا يامنون عن الكفار ولا يامنون منهم اصلا والناصبة المتعصبون في ظنهم
ووقوفهم على ظواهر الكلام زعموا ان التمام قد تم في زمان الثلاثة ببلاد العرب وبعض بلاد العجم وقد بدل الله تعالى خوف المؤمنين
امنا لم يتاملوا في كيفية ما اخبر الله تعالى به من ذلك التبديل حرصا منهم على اقامة الدليل على مطلبهم العليل وتدبر في
الله فلم يتم لهم الى هذا المطلب سبيل وبالجملة ان تمكين الدين على الوجه الذي دل عليه منطوق الآية وسياقها لم يحصل في عهد
رسول الله صلى الله عليه وآله ولا في عهد احد من صحابته الى يومنا هذا ولو قال الناصب انه لو كان الدين متمكنا حين حكم
اتباعه في الدار وما كان لاحد من صحابته امن حين يشرب ماء البحار حتى يقتل ويرمى في الاقذار ولو ظهر انه لا وجه لحمل
على ما توهمه الناصب فتعين ان المراد انجاز ذلك الوعد عند ظهور المهدي الموعود الذي سيظهر باذن الله تعالى في آخر الزمان
من اولاد علي عليه السلام ويملا الارض نورا وعدلا كما ملئت جورا وظلما الا ان الله تعالى ارزقنا دولته وسلامه واجعلنا من المشرفين بلقائه
وآله ولو اغمض عن ذلك على ما اقتصر عليه الناصب في حمل الآية لا يجوز ان يكون المراد بها الاشارة الى خلافة علي عليه السلام والجمع
للتعظيم ويقصد بتبديل الخوف امنا تبديل ما كان له ولاصحابه من الخوف عن المتقدمين منا وايضا لم لا يجوز ان يكون المراد
من الاستخلاف في الارض ما ذكره البيضاوي وغيره من امكان التصرف والتوطن فيها كما في حق بني اسرائيل وايضا قد مر ان الامامية
المستقلون في اشتراط النص في الخلافة وعدمه يدل على الاشتراط لاحتياج الى النص في قوله تعالى اني جاعل في الارض خليفة
وقوله تعالى انا جعلناك خليفة في الارض وهرون اخلفني في قومي والاستخلاف على هذا الوجه لم يتحقق في حق الثلاثة فلا يتم
الاستدلال بالآية عليهم وبما ذكرنا سقط باقي ما ذكره الناصب من المقدمات كما لا يخفى على المتامل ثم قال الناصب خفضه الله
الثاني من المواعيد الثلاثة تمكين دينهم الذي ارتضى لهم فلو قلنا ان مذهب الشيعة حق لم يقع هذا الموعود
ايضا لان مذهبهم ان الصحابة كفروا بعد رسول الله صلى الله عليه وآله وابدعوا في الدين الكفر والضلال ولم يبق الا علي
والحسن والحسين عليهم السلام وابو ذر ومقداد وسلمان وعمار ونفر يسير غير ظاهر على الاسلام ثم بعدهم في كل زمان كان نفر يسير من
المسلمين اهل الارض والباقون كلهم كفار فيما ذلكم والمراد من تمكين الدين في الارض انتشاره وشهرته واذعان جميع اهل الملل له ونشره

والده وبيت احكامه وكل هذا لم يقع لاهل الايمان لان غير الشيعة عندهم كفرة فجرة فساق ضلال وجميع الناس يعلمون ان في كل
عصر من الاعصار من زمن النبي صلى الله عليه وآله الى زماننا هذا وهو زمان انيف على تسع مائة سنة كان عدد الشيعة اقل
من القليل وكانوا جماعة مختفين هاربين مهزولين لو نسب اليهم احد الشيعة خافوا واتقوا وانكروا واظهروا الاعذار في دفع
هذه النسبة عن انفسهم ولو دب اليهم دبيب بخروج رافضي منهم ايام ما قتلوا الا ساكن مدة تبين ولم يبق منهم سطوة في الارض و
استيلاء وتمكين قط فظهر ان على تقدير حقية مذهبهم لم يقع الموعود الثاني انتهى اقول فيه ان هذا على تقدير بطلان
مذهب الشيعة والسنة جميعا لا يلزم الخلف في هذا الوعد ايضا لان المراد انجاز كل ذلك عند ظهور المهدي الموعود عليه السلام فيحط
جميع ما انتجه في هذه المرتبة ايضا من المقدمات السخيفة الواهية كما لا يخفى واما ما ذكره من قلة الشيعة ففيه انهم وان
كانوا قليلين عددا لكنهم كثيرون عُددا وقد قال الله تعالى وقليل من عبادي الشكور وما آمن معه الا قليل وكم من فئة قليلة
غلبت فئة كثيرة وما اكثر الناس ولو حرصت بمؤمنين وان كثيرا من الناس لفاسقون وامثال ذلك كثير وقد قال بعض الحكماء جل
جناب الحق ان يكون شريعة لكل وارد وان يطلع عليه الا واحد بعد واحد وقال الشاعر العارف شعر خليلي قطاع الفيافي
الى الحمى كثيرون والواصلون قليل ه وايضا قول الناصب هذا كقول فرعون اللعين ان هؤلاء لشرذمة قليلون وكل
اتباع اكثر الانبياء عليهم السلام كانوا قليلين يظهر ذلك لمن تتبع كتب التواريخ وقصص الانبياء واما قوله كانوا جماعة مختفين هاربين
الخ فمردود بانه لا شك ان هذه كانت صفات رسول الله صلى الله عليه وآله وصفة اصحابه مدة نبوته ويؤيده قوله تعالى واذكروا
اذ انتم قليلون مستضعفون في الارض فقد بان لك بالدليل من الضال عن سواء السبيل والانحراف السطوة والتمكين قد يكون
بالبرهان وهو عندنا والبرهان [illegible] علينا سلطانا [illegible] الملك [illegible] سورة [illegible]
الجمهور [illegible] وكشف عورة تكون الكثرة محمودة [illegible] المذكور ولا
عليهم كما قال سبحانه في شأن اضرابهم يخربون بيوتهم بايديهم وايدي المؤمنين ثم قال الناصب خفضه الله الثالث من الوعود
الثلاثة تبديل الخوف بالامن ولو قلنا ان مذهب الشيعة حق لم يقع الموعود الثالث لانهم يعترفون بانهم في كل عصر من الاعصار
السابقة الى يومنا هذا كلهم لم يكونوا آمنين على انفسهم بل كانوا خائفين من اهل السنة ولهذا اختاروا التقية [illegible]
وحفظ ارواحهم ولم يجسروا [illegible] اظهار المذهب كما ذكر بل الحال ان المراد تبديل الخوف بالامن ان يأمن الناس من المؤمنين ويتمكنوا
من اظهار الدين وقواعد الحق ولا نزاع ان الشيعة لم يتمكنوا في الارض لاظهار مذهبهم في هذه السنين المتطاولة فقد ثبت ان
مذهبهم لو كان حقا لزم الخلف في وعد الله تعالى والحال ان الخلف في وعد الله محال فيكون حقية مذهبهم مستلزمة لوقوع
الخلف محالا وهذا هو المطلوب ولو تامل المتامل بعين الانصاف وشاهد اوضاع السابقة والحاضرة علم ان ما استدللنا
على بطلان مذهبهم من اعظم الدلائل واظهر البراهين انتهى اقول جواب هذا ايضا ما مر من انه يجوز ان يكون مصداق هذا الكلام
ايضا زمان ظهور المهدي الموعود المنتظر عليه السلام ولو استعجل الناصب في استبعاد الانتظار فليكن مصداقه الزمان الذي نحن
فيه الان قد خرج فيه بحمد الله تعالى [illegible] من اولاد علي عليه السلام ومواليه من [illegible] الناصب في [illegible]
الامر وحصل لهم تبديل خوف الشيعة بالامن وارتفعت التقية بل انعكست القضية حتى [illegible] الناصب [illegible]
مساكن [illegible] وشردوا [illegible] ومنها انه يبلغ سبيل [illegible]
تعالى ثم قال الناصب خفضه الله تعالى ان السلف من العلماء قد ذكروا من المطاعن في ذلك المذهب المنسوب الى الروافض اشياء كثيرة
نذكر منها ما نقل من الامام المجمع على جلالته وفضله عامر الشعبي رحمه الله تعالى قال ابن الجوزي في كتاب الموضوعات وقد
وضع الرافضة كتابا في الفقه وسموه مذهب الامامية وذكروا فيه ما يخرق الاجماع بلا دليل اصلا وذكر باسناده عن عبد الرحمن
بن مالك بن مغول عن ابيه قال قال الشعبي يا مالك لو اردت ان يعطوني رقابهم عبيدا وان يملئوا بيتي ذهبا على ان
اكذب لهم على علي لفعلوا ولكن والله لا اكذب عليه ابدا يا مالك اني قد درست الاهواء كلها فلم ار قوما احمق من الخشبية لو كانوا من الدواب

المغول

ذكر ... بين ... مراد

كانوا جماعة من الكبر كانوا يحرقهما احد منهم لاهواء الشيعة وشرها الرافضة احرقهم علي عليه السلام بالنار ونفاهم من البلدان منهم عبد الله
بن سبا الى ساباط المدائن ونفى غيره انتهى كلامه اقول لا يخفى ان ما ذكره الناصب من ان الامامية خرقوا الاجماع فلعل ذلك لكون
اجماع المسلمين في الماهية عبارة عن اجماعات اهل السنة والجماعة التي لا يصاح خرقها الى اشارة اسمع ايضا فاما ما ذكره من
الشعبي من انه قال لو اردت ان يعطوني يعني الروافض رقابهم عبيدا وان يملؤا بيتي ذهبا الخ ففيه ان الذي نعرفه من احوال
عامر الشعبي من انه قد كان رجلا فاسقا لا يتقيد بدين ولا مذهب وهو الذي تخلف عن الحسين عليه السلام وخرج مع عبد الرحمن بن
محمد بن الاشعث وقال له الحجاج انت المعين علينا فقال نعم ما كنت ببررة الاتقياء ولا فجرة الاقوياء وهو الذي دخل ... الملك ...
ما ليزدرهم لكونه ما ذكره صاحب كتاب الملل والنحل وهو من اهل السنة عد الشعبي من علماء الشيعة وعلى هذا كيف يتصور منه القدح على
مذهبه من الشيعة بما نقله ابن الجوزي في المنتظم ثم ان ارجاع ضمير الجمع في قوله يعطوني يعني الروافض من تصرفات الناصب
او وهم الراوي ومن ثم يجوز ان يكون ذا اجمال الى الناصبة فانهم قد قصدوا الكذب على علي عليه السلام بان يكون مشيرين نصب الاهل
السنة لزعمهم انه ادخل والروي في بنيانه حجة على الشيعة ولو سلم فكيف يسمع منه دعوى انه لا يلحق ملا بيت ذهبا على الكذب
مع ما نقل من دنو همته الى مرتبة ابتذال العارية ... ما ليزدرهم على ان ما نقل عن الشعبي اخر اصرح في ان مراده بمن ذكرهم من
الروافض هم الغلاة دون الامامية وسائر اصناف الشيعة فانه قال بعد ذكر الحنابلة وشرهم الرافضة احرقهم علي عليه السلام و
نفاهم ومن البين المذكور في كتاب الملل والنحل وشارح كتاب المواقف ان الذين احرقهم علي عليه السلام ونفاهم كانوا جماعة من الغلاة
منهم عبد الله بن سبا وغيره ممن ذكر في الكتابين ولعل الشعبي انما اراد التعريض على الحنابلة فخاف منهم من تهمهم اياه بالرفض
فقرن قدحهم بقدح الرفضة بعبارة مبهمة في الجملة ليدفع به الخوف والتهمة ولا يخفى على الحية من توقع منه ذلك من الحنابلة
سائر اصناف اهل السنة هذا مع انه يستبعد عن ابن الجوزي وهو رئيس الحنابلة ان يذكر ذم اصحابه ويقول انهم كاليهود والرخم
بلا ضرورة داعية للملزم المذكور الظاهر انه انما رضي بذلك الشناعة على نفسه وعلى اصحابه حتى يتسبب قوم الشافعي به او صنعت
الشيعة من عشر من الحنابلة الخ الا ان يقال انه اذا شهد على نفسه بالحمارية فلا يبعد ان يصدر من تلك الحمار ... اصل ثم قال
الناصب خفضه الله ثم نقول ان كل مذهب من المذاهب الاسلامية فلا ان حقيقته يلتئم من اصول وفروع والاصول اما متعلقة بالعقائد
الاسلامية واما متعلقة باصول دلائل الاحكام والاول يسمى بالاصول الكلامية والثانية بالاصول الفقهية واما اصول مذهب
الشيعة فاعلم ان اصولهم الكلامية كلها مأخوذة من المعتزلة لا يخالفون المعتزلة الا في مسئلة واحدة وهي الذي نصه ...
هذا المذهب اخذ الاصول من المعتزلة ومن ... في كتاب ابن المطهر انه يقول في كل مسئلة من مسائل الاصول ذهبت الامامية
ومن تبعهم من المعتزلة والحال انه قد دون المذهب يعرف من العلماء ومصنفيهم واي عالم واي تصنيف للامامية في الاصول اخذ
المعتزلة واخذوا منه مسئلة فتبعوه وفي المحصلة ... من ان التابع الذي تعرف تابعيته والمتبوع يستنكف من اظهار تابعيته
ولا يعيبنا تابعيته ولا يلتفت اليه البتة ويجعل نفسه متبوعا ويجعل المتبوع تابعا له وهذا حال الشيعة مع المعتزلة فان المعتزلة هم
على ما اشتهروا ... كتبهم مشهورة ... المذاهب وارتضوا الدلائل والبراهين على المذهبيات فجاء شرذمة من الجهلة مثل
مرتضى الحلي وابن المطهر وطائفة ... ولم يكتفوا بهذا الانتحال ... الشنع
حتى جعلوا انفسهم متبوعين والمعتزلة تابعين وهذا غاية الاضحوكة هذا حالهم في الاصول الكلامية انتهى اقول لا يخفى ان ما ذكره من
ان اصول الامامية كلها مأخوذة من المعتزلة وانهم لا يخالفون المعتزلة الا في مسئلة واحدة كذب صريح ... خلافه ...
العلامة الدواني في شرح العقائد العضدية ان الشيعة يوافق المعتزلة في اكثر الاصول وانما خالفوهم في مسائل قليلة الخ مع ان هذا كلام
صدر منه مبالغة ... وتضييعا ... من الاصول الكلامية وبالجملة الامامية تخالف المعتزلة ايضا في
كثير من احوال المبدأ كابطال الحال ونفي التفويض ... والخروج عن ... الفلاسفة ... اثبات الجزء الذي لا
يتجزى وفي قولهم ... الكلام ... وكثير من احوال المعاد كنفي الاحباط والتكفير واثبات عذاب القبر

وانقطاع صاحب الكبيرة وانه مؤمن وان العفو جائز وانه يجب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر وان الجنة والنار مخلوقتان الآن
الى غير ذلك وفي الظنون مباحث النبوات كاثبات العصمة التامة وتفضيل الانبياء على الملائكة وغير ذلك وفي اصل الامامة
لا يخفى مدخلية المخالفة فيه في الكفر والايمان بقوله عليه السلام من مات ولم يعرف امام زمانه مات ميتة جاهلية هذا وما قال
انهم موافقون المعتزلة في مسئلة الامامة التي هي العمدة في بناء الكفر والايمان كما عرفت قال صاحب الملل والنحل اعظم خلاف بين
الامة خلاف الامامة اذ ما سل سيف في الاسلام على قاعدة دينية مثل ما سل على الامامة في كل زمان ثم كذا موافقون لهم
في مسئلة خلق الاعمال فان اصل مذهبهم الكسب من مذهب جهم بن صفوان المعتزلي القائل بالجبر المحض ثم ضعف الكسب بجعله
من شعبة الجبر وقد عرفت فيما سبق انه [illegible] الاشاعرة بل المحصل منهم كذا يتفقون في مسئلة الرؤية والكلام فقد قال صاحب
كتاب الملل والنحل وهو من اكابر الاشاعرة ان [illegible] مع المعتزلة في الرؤية والكلام [illegible] فخر الدين الرازي في كتاب الاربعين
[illegible] وكذا في مسئلة الحسن والقبح العقليين فان الحنفية والماتريدية الذين هم معظم اهل السنة في زماننا ذهبوا الى ذلك صريحا
فقال ابن همام الحنفي في كتاب المسايرة قالت الحنفية قاطبة بثبوت الحسن والقبح العقليين على الوجه الذي قال المعتزلة انتهى و
كذا ذهب فخر الدين الرازي في كتاب المعالم وغيره من اعلام اهل السنة الى هذا من غير شعار بجعل النزاع لفظيا وكذا في تعليل افعاله تعالى
الله موافق لهم حتى قال صدر الشريعة البخاري في كتاب التوضيح من انكر التعليل فقد انكر النبوة وقال العلامة التفتازاني الاشعري
في شرح الشرح ان من قال بحجية القياس لابد له من القول بتعليل الافعال ومن البين ان القائل بحجيته جمهور اهل السنة والجماعة
فيكونون قائلين بالتعليل ايضا وقد وافق المعتزلة في نفي اثبات الحال جماعة من اكابر اهل السنة كالقاضي ابو بكر وامام الحرمين وهم
وافقوا المعتزلة في هذا الحد من الامامية كما عرفت ووافقت المعتزلة واهل السنة في اثبات الجوهر الفرد وفي نفي العصمة عن الانبياء
كل منهما بوجه الى غير ذلك مما لا يخفى على المتتبع فاين من المسائل المعتد بها ما يصلح لان يجعل مخالفة اهل السنة مع المعتزلة فيها
دليلا على كثرة مخالفتهم وعدم متابعة احدهما للآخر دون ان يجعل مخالفة الشيعة معهم فيها دليلا على ذلك كيف و[illegible]
الاشاعرة [illegible] المعتزلة كما لا يخفى لكون [illegible] لمجانبة المعتزلة والتكلم فيهم بالقدح والذم انما هو [illegible]
ابي الحسن الاشعري عن شيخه المعتزلي واظهاره المخالفة لبعض ظواهر اقواله انما كان لحب التفرد والاستقلال [illegible]
من الجهال فان [illegible] عن اقوال الاشعري ومذاهبه [illegible] كلا من مذهبه [illegible] عبد الرحمن الجامي [illegible]
الا التقليد [illegible] المذهبين [illegible]
بالسماع من صاحب المذهب او من تصنيفه والا اشكل الامر في فقه ابي حنيفة لاتفاق علماء مذهبه على انه لم يصنف شيئا من [illegible]
[illegible] تصنيف الامامية في الاصول [illegible] مسئلة [illegible] فمردود بان
صاحب كتاب الملل والنحل من علماء اهل السنة قد ذكر من تقدم من علماء الامامية ومتقدميهم جماعة فقال رجال الشيعة ومصنفو كتبهم
من المحدثين من الزيدية فلان وفلان ومن الامامية [illegible] الشيعة فلان وفلان [illegible] هشام بن الحكم و
علي بن منصور ويونس بن عبد الرحمن وشكال والفضل بن شاذان والحسين بن [illegible] ومحمد بن عبد الرحمن بن قبة وابو سهل النوبختي
[illegible] ابو جعفر الطوسي وذكر في موضع آخر ان هشام بن الحكم كان من متكلمي الشيعة وجرت بينه وبين ابي الهذيل مناظرات في [illegible]
[illegible] مذهب الامامية والمعتزلة لان ابا الهذيل العلاف كان من مشايخ المعتزلة [illegible]
[illegible] المعتزلة وتابعية الامامية [illegible] الشيعة متابعة المعتزلة لهم والاخذ عنهم [illegible]
في [illegible] على مسئلة [illegible] الشهرستاني الاشعري في كتاب الملل والنحل فقد ذكر [illegible]
[illegible] الاصول الفقهية [illegible] اصول اهل السنة والجماعة [illegible]
[illegible] في الاصول [illegible] من كل مذهب مسئلة [illegible]
[illegible]

الاربعة من مذهب الشافعي شيئا ليناسب ظاهر عقلهم او يلايم قاعدة من قواعدهم الفاسدة في الابتداء لمناسبة فهو امنية يفعلونه
الذي مذهبا وردوا اخذوا من مذهب ابي حنيفة او مالك او احمد او غيرهم من العلماء لما زعموا صاحب ذلك المذهب والحقوا خلاف
شيئا يسيرا من بدعتهم مما يتعلق بالامامة او مما يوجب الطعن في الصحابة فسموا ذلك المتخذات اصول فقه الشيعة هذا الملخص
في الاصول الفقهي اقول قد اوضحنا فساد ما ذكره الناصب هنا بما ذكرناه سابقا من تقدم مصنفي الامامية ومسائلهم في
الاصول والفروع نقلا عن الشهرستاني الاشعري في كتاب الملل والنحل وبينا ان قضية الاخذ والانتحال منعكسة وقد ذكرنا نحو
ذلك مما يستبد نابه ان كان جميع ما ذكره الفقهاء من المسائل الاصولية وادلتها ودفع شبهات المخالفين وهفوات ائمة المعتزلة
فيها وفيما ذكروه من الاجماع على الوجه الذي اعتقده اهل السنة حجة والقياس والاستحسان مما لم يعتبرها الامامية وخالفهم
فيها الفقهاء الاربعة من اهل السنة والجماعة مع انه يتفرع عليها اجل ما اتفقوا به من المسائل المذكورة في كتبهم الفقهية وكذا خالفوهم
في مسئلة الحسن والقبح التي يتفرع عليها الوف من المسائل فضلا عن المخالفات الناشئة من اتباع احاديث اهل البيت عليهم السلام
وعدم اتباع جل ما روي بطريق اهل السنة ثم ان قول الناصب ويلايم قاعدة من قواعدهم الفاسدة في الابتداء مناقض لما
تصدى لبيانه في هذا المقام من ان الامامية اخذوا ما ذهبوا اليه من مسائل اصول الفقه وقواعده عن غيرهم من اهل السنة
فانه اذا اعترف بان لهم قواعد منفردة في هذا الفن فقد ثبت ان اصولهم هي تلك القواعد التي تفردوا بابتداعها او غلطوا في ما ذكره
من اخذهم لقواعدهم اصول الفقه عن غيرهم ثم قال الناصب خفضه الله واما علم الفروع الفقهية فكذا حالهم مع فروع الائمة ومن
نظر في هذا الكتاب علم ان ما نقول حق لا ريب فيه فان ابن المطهر نقل جميع ما نقل فيه من كتب الائمة وفي الاكثر وافق الشافعي
وابطل اقوال باقي الائمة بما ابطله ائمة الشافعية ولكنه كان ابطله بالدلائل المتقنة بل ابطل بالوجوه الركيكة الضعيفة كما ذكرنا
مواضعها وبينا وجوه الضعف وفي بعض المسائل وافق ابا حنيفة واما الكلام على مثل هذا العمل وما خالف الائمة الاربعة فما تابع
الظاهر او مذهب سفيان او احد من العلماء وكل ما خالف الائمة الاربعة فهي اقوال ضعيفة مرجوع عنها المعلل كما لا يخفى على المتبحر
الواقف على اقوال العلماء وذكر شيئا يسيرا من خواص بدعته مما لا يوافقه احد ولقد سمعت من بعض علماء الشيعة ممن اثق بكلامه
ان ابن المطهر ذكر في بعض مصنفاته ان جميع ما خالف الشيعة علماء السنة والجماعة في الاصول والفروع سبعة عشر مسئلة والباقي
موافق لقول احد منهم وذهب اليه جماعة الشيعة وهذا اعتراف منه بانه جمع اقوال اهل السنة وجعله مذهبا ومن تأمل بعين
التدبر والتفكر في مذهب الحق الاصول مذهب الشيعة الكلامية والفقهية وفروعهم علم ان اكثره من غيرهم وان مبناه على
التعصب وان قواعد ما خالفوا فيه اهل السنة والجماعة اوهن من بيت العنكبوت فلا شك انه لا ينبغي من قبول مذهبهم
والاعتداد بهم ويجوز العمل بما ذهبوا اليه ان كان خالف اجماع اهل السنة والجماعة وان كان متخذا من غيرهم فان كان
من الاصول فان يتبعه ويجعله مذهبا لنفسه معتزليا ومن الفروع ان قبله وعمل به فهو حيران لا يدري انه مقلد من من العلماء
فالجزم للعاقل المتدين ان يهجر مذهبا يبتنى على تكفير اصحاب رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وتبديع العلماء وتفسيقهم
ثم من الاشياء التي في كتاب ابن المطهر انه يفسق الصحابة ويكفرهم ثم يجعل قولهم دليلا لمذهبه وهو يجعل قولهم ردا لمذهبنا
فقلنا انه يقيم الدليل والحجة علينا باصحاب لا يلينا ولا باس بهذا لكنه يدعي انه يقطع قبيحا باسبقنا وهذا مقبول والحال
انه يدعي صحة مذهبه ويحتج بقول عائشة وابي هريرة وعبد الله بن عمر من صرح في هذا الكتاب في مواضع عديدة ان قولهم
غير مقبول ولو كان له دليل غير ما ينقل من الصحابة لكان ينبغي ان يستدل به مثل نصوص الائمة المعصومين فانه عنده
ولو قال قائل انه لم يستدل بنصوص الائمة لعدم قبول اهل السنة لها قلنا لو كان له دليل من نصوصهم لكان ينبغي ان يذكره على
سبيل التأييد بعد نقل اقوال الصحابة ورواياتهم ليكون فعل الصحابة حجة علينا وقول الائمة حجة له والحال انه خلى جميع هذا
الكتاب لم يذكر كلمة واحدة من الفروع والاصول من الائمة فعلم انه ليس له دليل على فروع مذهبه الا الدلايل الضعيفة المرجوع عنها
لائمة اهل السنة والجماعة فهذا حقية مذهب الشيعة في الاصول والفروع والمنصف هل يجوز تقليد جماعة في المذهب يكون حاله

اصولهم وفروعهم هذا يا ايها الذين آمنوا اتقوا الله وقولوا قولاً سديداً يصلح لكم اعمالكم ويغفر لكم ذنوبكم ومن يطع الله ورسوله فقد
فاز فوزاً عظيماً ولولا ان الله دعانا من مذهب مهذب في هذا الزمان وظهر شعار البدعة واستولى اهلها في البلاد وكلفوا المسلمين
قبول شعارهم وجعلوا منابر الاسلام ملاعن الصحابة وصغر في الاذان بما لم يجر في مذهب من المذاهب لا في مذهب اهل السنة
ولا في مذهب الشيعة ونسبوا انفسهم الى مذهب الامامية مع انهم لا يعلمون قواعده ولا يتبعون اصوله وفروعه ولكن ينسبون
انفسهم الى ذلك المذهب لما بالغت في الرد على ذلك المذهب هذه المبالغات ولا كتبت في الرد على مذهبهم في الاصول والفروع
خمسين جزءاً ولكن اوجب علي هذا الرد اظهاراً للحق ما بلغني من الخبر عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم انه قال اذا ظهرت
البدعة في امتي فليظهر العالم علمه وان لم يفعل فعليه لعنة الله فقلت اعوذ بالله العظيم من لعنته وعقابه وطرده وعذابه ولما
اشتغلت بتدوين هذا الكتاب [illegible] في مدة شهرين [illegible] ووفق الله تعالى الاتمام في ثالث شهر جمادى
الآخر سنة تسع وتسعمائة وكان الشروع فيه في المستهل شهر ربيع الثاني من هذه السنة والحمد لله على نعمته التي ما كنت قط
لها اهلاً [illegible] خلقه ومن فضله فضلاً واسأل الله العظيم متوسلاً اليه بجميع من ذببت عنه المطاعن في هذا
الكتاب من الصحابة الكبار والعلماء الابرار والصلحاء الاخيار واتوسل اليه بالائمة المعصومين والعلماء الراسخين و
حفاظ الدين وبهذا الكتاب الذي قصدت بتاليفه ذب البدعة عن حريم سنة سيد المرسلين واتوسل بجميع
ما توسل به الداعون المتضرعون ان يدفع عن الاسلام والمسلمين شر هذه الفئة الباغية والطائفة [illegible] من العجم
الطاغية اللهم احصهم عدداً واقتلهم بدداً ولا تبق منهم احداً اللهم انصر من نصر الدين واخذل من خذل الدين اللهم
اصلح من كان صلاحه صلاح المسلمين واهلك من كان هلاكه صلاح المسلمين اللهم اغفر لنا ذنوبنا واسرافنا في امرنا
وثبت اقدامنا وانصرنا على القوم الكافرين اللهم من الذي دعاك فلم تجبه ومن الذي استغاثك فلم تغثه وانت ملاذ دعوة
الراجين الرجاء الرجاء يا الله يا ارحم الراحمين اجب دعاءنا ونجنا من القوم الظالمين وانصر الاسلام والمسلمين
واجعلنا هادين مهديين والحمد لله رب العالمين والصلوة والسلام على سيدنا سيد المرسلين اللهم صل على سيدنا
ونبينا حبيبنا وشفيعنا محمد السيد الكامل الفاضل الحاكم بين العباد بالشرع العادل الذي محبته عند الله اقرب
الوسائل القائم باحقاق الحق وابطال الباطل وعلى آله واصحابه وازواجه وعترته والسلام على التابعين لهم باحسان الى
يوم الدين والحمد لله رب العالمين وقع الفراغ من تاليف هذا الكتاب المبارك وقت العصر من يوم الجمعة الثالث من شهر
جمادى الآخرة من تسع وتسعمائة في مدينة قاسان اوان توجه ملك الطاغية الى هذه البلاد و[illegible] مبادي الشر و
الفساد ورفع الاذان من المآذن وعزم تسيير الصالحين عن مواطن وفشو البدعة والضلال وخوف [illegible] ارباب الدين
واصحاب الفضل والكمال ولما وفق الله تعالى وتيسر ختم هذا الكتاب في وقت اجابة الدعاء [illegible] طالب الرجاء بروح
الفرج من الله تعالى [illegible] وقال ربكم ادعوني استجب لكم [illegible] ندعوه بالاخلاص ونرجو [illegible] و
محقق رجاء الراجين ومبلغ سؤل السائلين بحرمة [illegible] مؤلفه العبد فضل الله بن روزبهان بن فضل الله بن محمد
الخنجي محتداً الشيرازي [illegible] الاصفهاني [illegible] مسكناً [illegible] غفر الله ذنوبه [illegible] والحمد لله الاحد
والختم بالصلوة على نبيه محمد والسلام انتهى اقول الجواب عما ذكره الناصب ههنا من حال الامامية [illegible] الفروع الفقهية
[illegible] في المسائل الاصولية فانا بتوفيق الله تعالى قد اوضحنا [illegible] المسائل والدلائل
التي ذكرها المصنف قدس سره في كل مسئلة مسئلة وبينا ضعف ما زعمه الناصب [illegible] من وجوه بعض الوجوه التي ذكرها
الامامية [illegible] ذكره الناصب من ان جميع ما نقله ابن المطهر في كتابه هذا [illegible] من كتب الائمة [illegible] الاكثر
[illegible] الشافعي [illegible] الائمة الشافعية [illegible] ليست مما
[illegible] عن الاثبات [illegible] جميع ما نسب الى الشافعي [illegible] المسائل الفقهية [illegible]

[illegible] (margin note)

محتد اصل [illegible]
[illegible] بالضم والكسر [illegible] الاصل [illegible] (margin notes)

ما نقله عن محمد بن الحسن وابو يوسف من اصحاب ابي حنيفة تماما من فتاوى فقهاء السنة والشيعة الذين عاصروا ابا حنيفة
وردوا عليه اقوالهم متفرقة في الشافعي بعدهم وجمع تلك الاقوال والردود وابطل بها ما خالفه بها من اقوال ابي حنيفة وليته
ما ابطله بالدلائل المتقنة بل ابطله بالوجوه المرجوحة الضعيفة كما بينا وجه الضعف غاية الامر ان صاحبي ابي حنيفة لم يرد
عليهما او لم تجد الشافعي لم يقدر على مدافعته فانهما او سلم ما ذهب اليه وهو في بعض المسائل موافق لمالك وفي بعضها
موافق لفقهاء الشيعة وفي بعض متابع لاهل الظاهر او غيرهم من فقهاء التابعين وكل ما هو خواص بدعته مما لا يوافق فيه
احد من فقهاء الشيعة والسنة كمسئلة تزويج بنته المولودة من الزنا فهي اقوال فاسدة كما لا يخفى واما ما نقله عن المصنف
قدس سره من انه قال في بعض تصانيفه ان جميع ما خالف علماء الشيعة في الاصول والفروع سبعة عشر مسئلة فهو فرية
بلا مرية والعلامة قدس سره حصر المسائل الاصولية فقط في ذلك العدد وزاد عليه الناصب المسائل الفروعية ترويجا
لمرامه وكيف يصح ان يقول بما نقله عن المصنف مع ما يتفرع على المسائل الاصولية التي ذكرنا سابقا انكار الامامية لها من جل
المسائل الفروعية التي افتى بها الفقهاء الاربعة وكيف يدعي موافقة الامامية معهم فيما لا يحصى من تلك المسائل التي
وقع المخالفة في اصولها قبولا وردا ومن المضحكات اظهار الناصب في هذا المقام توقفه ببعض علماء الشيعة الذي يريد ان
يكذب بلسانه على الله ويفرعه عليه باعتراف المصنف بجميع اقوال اهل السنة واين ما بسطه العنكبوت للذباب عن صيد
العقاب واما ما ذكره من ان الامامية ابطلوا اقوال بعض الفقهاء بما ابطله به غيرهم منهم ففيه ان القضية منعكسة بل الذي
خالف فيه الشافعي لابي حنيفة وكذا ما خالف فيه صاحباه محمد بن الحسن وابو يوسف في ثلثي مذهبه انما كان لما وصل
اليهم من كلام الامامية الكوفية من اصحاب الصادق والكاظم عليهما السلام واطلاعهم لفتاوى ابي حنيفة وتحجيرهم (?)
لمذهبه وقد نقل الدميري الشافعي في كتابه المسمى بحيوة الحيوان عن الصادق عليه السلام انه رد على ابي حنيفة في بعض
المسائل وتحجر على العمل بالرأي والقياس وهداه الى ماخذ الاستنباط والاقتباس والمخرج من علمه الشريف فحسب
العمى على الهدى واشتغل بما كان عليه من الردى ثم ما ذكره من ان من تامل علم ان اكثر مذهب الشيعة من غيرهم مردود
بان التامل انما يوهم هذا اذا جعل تقدم مذهب الشيعة على غيره من المذاهب كما جعله الناصب واما من علم بالتواتر من تقدم عقايد (?)
اهل السنة بتقدم مذهبهم على غيرهم علم قطعا بطلان كون مذهب الشيعة ماخوذا عن غيرهم وجزم بانعكاس القضية
ولنعم ما ذكره من ان الحزم للعاقل المتدين ان يحترز مذهبا كسبه تكفير اصحاب رسول الله صلى الله عليه وآله وتبديع العلماء
وتفسيقهم غير مسلم بل الحزم والاحتياطات تحرز مذهبا يتبع صاحبه مع كل ناعق ولا يتفحص عن عدالة الوسائط بينه وبين
الرسول ولا يستعمل الجرح والتعديل الذي هو باب واسع في الاصول حتى يقع في اغتيال الغول ثم ما زعم الناصب
المتخلص عن الاسانيد فهي حكاية عليه حاكية عن جهله وذلك لان المصنف قدس سره لم يجعل قول هؤلاء الصحابة دليلا له
بل جعل روايتهم عن النبي صلى الله عليه وآله دليلا وانما كان ذلك بعد ملاحظة موافقة تلك الروايات للروايات المروية
من طريقة اهل البيت عليهم السلام او غيرهم من الصحابة المرضيين غاية الامر انه اقتصر على ذلك ربما للاكتفاء اختصارا
اكتفاء بما هو اقرب الى التلقي بالقبول كما سبق نظيره في مفتتح الكتاب عن صاحب كتاب كشف الغمة في وجه اقتصاره
على النقل من كتب الجمهور رواية انها الغاية لم يرد القرآن واحاديث سيد الانام سيما المروية من طريقة المتسمين خلفا (?)
الاسلام المشترك في نقل الانام فحينئذ اندفع قول الناصب لو كان له دليل من نصوص اهل البيت لكان ينبغي ان يذكره على
سبيل التاييد لم يكون نقل الصحابة حجة علينا وقول الائمة حجة لهم وايضا اكثر هذا الكتاب قد اورد فيه المصنف الاحتجاج
على المذهب حتى يكون تخلو الكتاب عنه دليلا على عدم حجة صحيحة له على مذهبه لانه اودع في كتبه المبسوطة كتذكرة الفقهاء
وكتاب منتهى المطلب مشحونا من الحجج المروية عن اهل البيت عليهم السلام كثيرا واذا طالعت ذلك رايت ثم رايت نعيما وملكا
كبيرا ويؤيد ما ذكرناه ما نقلناه سابقا عن الغزالي في المنخول من ان ابا حنيفة نعمان بن ثابت الكوفي الترمذي كان يلحن في الكلام

انتهى

ولا يعرف

ولا يعرف اللغة والنحو ولا يعرف الأحاديث ولم يكن فقيه النفس بل كان يتكلف الاقتصار على ساقته مأخذ الأصول انتهى
وقال في موضع آخر منه ان ابا حنيفة قلب الشريعة ظهراً لبطن وشوش مسلكها وغير نظامها انتهى وكفى في الدلالة على قلة
فقه الرجل وقصوره ما عده فيه ما نقله الشهرستاني في كتاب الملل والنحل حيث قال وقد قال ابو حنيفة علمنا هذا رأي
وهو احسن ما قدرنا عليه فمن قدر على غير ذلك فله ما رأى انتهى وقد اشتهر ان شيعة الكوفة استطرفوا باب الحيل في
الكوفة واخرجوا ابا حنيفة منها لتشريعه العمل بالقياس والاستحسان وقد انشد المساور العراقي من فضلاء الإمامية
معاصري ابي حنيفة تعريضاً عليه هذه الأبيات شعر كنا من الدين قبل اليوم في سعة ° حتى بلينا باصحاب المقاييس
قاموا من السوق اذ قلت مكاسبهم ° واستعملوا الرأي بين الفقر والبوس ° يا ايها الناس توبوا من ذنوبكم ° وتابعوا
لله في لعن لابليس ° روى انه لما وصل هذه الأبيات الى ابي حنيفة ارسل هدية الى مساور والتمس منه الصفح والإمساك
عن هجائه ومقالته وذكر في فتاوى السراجي الحنفي في فصل ادب المفتي انه حكي ان ابا حنيفة اجاب بمسئلة فقال له نوح بن دراج
وكان من اصحابه اخطأت فقال نعم وانشد شعر شعر كادت تذكر من خالف قدره ° لولا تداركه نوح بن دراج ° انتهى
ولا يخفى انه لم يكن نوح هذا من اصحاب ابي حنيفة بل كان نخعياً كوفياً شيعياً من ثقات فقهائنا المشهورين وكان يخفي امره وقد
تولى قضاء الكوفة من العباسية لضرورة وكان جميل اخوه شيخ الشيعة ووجه الطائفة والراوي عن ابي عبد الله وابي الحسن
الكاظم عليهما السلام كل ذلك مذكور في كتاب خلاصة الاقوال في معرفة الرجال من الثقات المصنف قدس سره ولو كان نوح
من اصحاب ابي حنيفة وتلامذته لحكاه السراجي باسم الأدب بخطابه بكم بقوله اخطأت الخ الا ان يقال ان اصحاب
ابي حنيفة لم يكونوا متأدبين بادب الله تعالى ورسوله صلى الله عليه وآله بل بادب عمر بن الخطاب في تلقي النبي صلى الله عليه وآله
في مرضه وغيره باسوء الخطاب وحينئذ لابد من التسليم وترك العتاب هذا ولكم ما روي في شأن جهل ابي حنيفة من شواهد
وخصايص قياسه بلا قياس بالرمال والحجارة شعر ابا حنيفة نعمان ان حصاكما ° للحصو والحصى دقيق نعمان ° ولما
محمد بن ادريس الشافعي فلما رأى ان فقهاء الشيعة لا يقدرون من خوفهم العباسية على اظهار مذهبهم جمع الشافعي بعض ما
وصل اليه منهم من الرد على ابي حنيفة وناظر بذلك اصحاب ابي حنيفة وهو ما اخذ تلك التحقيقات من افواه مقلدي الشيعة
ولم يأخذها على وجهها فظهر بطلان كثير من مسائلهم مما تفرد ابو حنيفة من عند نفسه وهي التي ذكرها المصنف في هذا الكتاب
ورد عليها واوضحنا بما لا مزيد عليه وقال بعض الحنفية في كتاب المسمى بفتاوى الحاوي وحكى لنا ان ابا العباس بن
شريح كان يتكلف لكل مسئلة من مسائل الشافعي حجة وان بعدت وربما كان ينتهي الى مسئلة ظاهر فسادها فيحتال لها حكايات
ويقول لاصحابه متى اكذب لاجل اصلاح الحكم وكيف احتال لحجة انتهى وقد سبق عن ابن حزم المغربي في بحث الفرائض من كتاب المحلى
ان قول الشافعي يدل على انه كان قليل البصر بالفرائض انتهى ولا يغرنك ما تعمى او تطرق على اذنك من اتفاق جمع كثير منهما
من طلبة علوم الدين وتقليد جم غفير اياهما من عوام المقلدين فلقد كان هذا اتفاقاً من غير استحقاق وهو بتوسل [illegible]
الاتفاق من الملوك الذين كانوا من اهل النفاق فانهم انما كانوا يقربون ويرفعون شان من وافقهم في العقيدة ويرجح
كونهم خلفاء الحق وانهم اولوا الامر الذين امر الله بطاعتهم لا من يخالفهم ويحكم بانهم الخصوم المتغلبون الجائرون فهؤلاء الملوك الجابرة
عظموا امر هؤلاء الفقهاء وروجوا مذهبهم ليضعوا من اهل البيت وشيعتهم ومع كثرة اعوانهم وعظمتهم في الدنيا لم يمكنهم
اخفاء نور الحق كما اضمحل باطل الخوارج والجبرية والمعتزلة والكرامية واشباههم من الفرق الكثيرة وقد ظهر بما ذكرنا ان التعصب
في اعتقاده فقاهة هؤلاء المبتدعة المختلفين قد استسمن ذا ورم ونفخ في غير ضرم والا ليس لهم الا نقول السماء الآخر
المذمومة وتكثيرهم التأليف في ذلك الفتاوى المشؤمة وايجازها مرة وبسطها اخرى والتصرف في نفس العبارات والتغيير
من نسخة الى نسخة ومن مسودة الى مسودة اخرى طمعاً في زخارف الدنيوية وطلباً للجاه العباسية ومن بعدهم من سلاطين
اهل السنة من غير ان ينظروا بمن الفقه طائل او يرجعوا في ذلك الى الحجاز والكتاب بحاصل وذلك لانهم لم يحرزوا الفقه من

طرق و از عکس مرآة

مشكوة النبوة والولاية ولم يرتضعوا من لبن الهداية ودر الدراية ولم يستعدوا للفيض القدسي ولم يتهيأوا لنزول النور الالهي
الذي يشرح به الصدور ويجلي به الشبهات الحاجبة ويزول به الحجب المانعة عن التوجه الى المنهج القويم والسلوك الى الحق
الى الصراط المستقيم وتقدم الى عبادهم لكثرتهم على حرمت الاخر ومهالها واشتد لهم بخلفة الملوك معهم فتنتهم على الاسلام
واهلها فانت بلية الاسلام بهم شديدة ونقية اهل الايمان من شرهم مديدة فانهم ينتسبون الى الاسلام ويتزيدون
بالائمة متسمون باهل السنة يدعون لموالاتهم وهم في الحقيقة اعداء لكمال الائمة يخرجون عداوتهم في كل قالب يظهرون الجهل
بالعلم والصلاح وهو غاية الجهل والافساد فلله كم من معقل للاسلام قد هدموه وكم من حصن له قد قلعوه وكم من رسم
ذكوه وكم من علم له طمسوه وكم من لواء مرفوع قد وضعوه وكم ضربوا بمعاول الشبه في اصول الغراس ليقلعوها وكم عموا
عيون موارده ليدفنوها ويقطعوها فلا يزال الاسلام منهم في محنة وبلية ولا يزال يطرقه من شبههم سرية بعد سرية
يريدون ليطفئوا نور الله بافواههم والله متم نوره ولو كره الكافرون لبسوا ثياب اهل الايمان على قلوب اهل الزيغ و
الكفران فالظواهر ظواهر الانصار والبواطن قد تحيزت الى الكفار حتى جوزوا اخلافا على الله ورسوله المختار تفويض
ولاية المسلمين لهؤلاء الاشرار اكتفوا على الكافر الوثني الحربي بالجزية وقيد الامن والامان ورفعوا عن خالفهم من المؤمنين
كلا من الامن والامان فالسنتهم السنة المسالمين وقلوبهم قلوب المحاربين يقولون آمنا بالله وباليوم الآخر وما هم
بمؤمنين راس مالهم الخديعة والمكر وبضاعتهم الكذب والختر يخادعون الله والذين آمنوا وما يخدعون الا
انفسهم وما يشعرون خرجوا في طلب التجارة وركبوا مراكب حب الهوى والامارة في بحار ظلمات النفس الامارة متخلفين
عن سفينة اهل البيت الطهارة تخرجت بهم في موج الخيالات فلعبت بسفنهم الريح العاصف فالقتهم بين سفن الهالكين
اولئك الذين اشتروا الضلالة بالهدى فما ربحت تجارتهم وما كانوا مهتدين اضاءت لهم نار الايمان فابصروا في
ضوءها مواقع الخوف والامان ثم اطفئوا ذلك النور وبقيت نار وجرور فهم بتلك النار معذبون وفي تلك الظلمات
يعمهون مثلهم كمثل الذي استوقد نارا فلما اضاءت ما حوله ذهب الله بنورهم وتركهم في ظلمات لا يبصرون قد
تمكنت امراض الشبهات قلوبهم والحرت قلبات لسانهم فسادا ضمائرهم وعيونهم في قلوبهم مرض فزادهم الله مرضا ولهم
عذاب اليم بما كانوا يكذبون من علقت مخاليب شكوكهم باذيال ايمانه موفقة كل التمزيق ومن تعلق شرر فتنتهم علت القلب الى
عذاب الحريق ومن دخلت وساوس تلبيسهم في سامعه حالت بين قلبه وبين التصديق وان سعى نفسه بالفاروق
والصديق فساده في الارض كثير واكثر الناس عنه غافلون واذا قيل لهم لا تفسدوا في الارض قالوا انما نحن مصلحون
الا انهم هم المفسدون ولكن لا يشعرون يثبتون ابدا بحبائل القياس والاستحسان ويستهزؤن بالمتمسكين بصريح
الوحي من الصحاح والحسان الله يستهزئ بهم ويمدهم في طغيانهم يعمهون قد اعرضوا عن النص الصريح استهزاء
واستحقارا وابوا ان ينقادوا لحكم الوحي الفصيح فرحا بما عندهم من العلم الذي لا ينفع وعتوا واستكبارا فترى وجوههم
الاشعار مثلهم والقرعة تارة اخلافا على رسول الله وردا وانكارا فمنهم في حمل سنته والتحامل عليه بلا علم مرارا كمثل
الحمار يحمل اسفارا خلعوا نصوص الوحي عن سلطنة الحقيقة وعزلوها عن ولاية اليقين وشنوا عليها غارات التاويلات
الباطلة فلا يزال يخرج عليها منهم كمين بعد كمين اعدوا لدفعها اصناف العدد وضروب القوانين وقالوا لما حلت بساحتهم
ما لنا وللظواهر اللفظية لا تفيدنا شيئا من اليقين اذا ذكر لهم من الوحي ما يخالف مذهبهم اظهروا له انكارا وجحودا واذا
قيل لهم تعالوا الى ما انزل الله والى الرسول رايت المنافقين يصدون عنك صدودا قد اشتروا بالرحيق المختوم
[illegible] بالشعليقون بالله ان اردنا الا احسانا وتوفيقا انشبت ذرقوم الشبه والشكوك في قلوبهم فلا يجدون لها
سيفا اولئك الذين يعلم الله ما في قلوبهم فاعرض عنهم وعظهم وقل لهم في انفسهم قولا بليغا انبأتهم برزوا الى البداع
ركب الايمان فلما ازوا اول الطريق ونقل مرتبة التقليد الى معارج التحقيق نكصوا على اعقابهم ورجعوا وظنوا انهم يحسنون

بطيب العيش ولذة الرياسة فحرموا نعيم الجنة من غلبة الهوى وفقد الكياسة وتعسا لهم وما ابعدهم عن
حقيقة الايمان وما ابلغهم في تاويل النصوص بما يرتفع عن الدين الامان فما اكذب دعواهم التحقيق و
العرفان فهم في شان واتباع الرسول وسنته في شان فما اكثرهم وهم الاقلون و
ما اجبرهم وهم الاذلون وما اجهلهم وهم العالمون وما اغرهم بالله اذ هم بعظمته
جاهلون استروا اسرار النفاق فاظهرها الله تعالى على صفحات الوجوه منهم واللسان
وسمهم لاجلها بسيما لا يخفون بها على اهل الايمان فاجرى على لسان قاضيهم ابن خلكان ما مر في غير
مكان من ان اجتماع محبة علي بن ابي طالب مع التسنن خارج عن حيز الامكان
لكنهم ظنوا انهم اذا اظهروا ايمانهم وكتموا كفرهم راجوا على النقاد صغرهم
والناقد البصير يتفرس حالهم وشانهم ويكشف عما القى اليهم الشيطان وغاب عنهم
ام حسب الذين في قلوبهم مرض ان لن يخرج الله اضغانهم حرموا والله الوصول
بعدولهم عن منهج الابرار وتضييعهم للاصول فتمسكوا باعجاز ليس لها صدور وسلكوا
سبيلا لا يقدمهم فيه نار ولا نور ومن لم يجعل الله له نورا فما له من نور فنحمد الله
على ما جعل لنا الى سلوك مناهج سيد الابرار سبلا لائحة ونصب لنا على
لزوم مدارج الائمة الاطهار ادلة واضحة وجعل من يتوسل اليه ووفقهم عليه
مشاهد الدواعي للحق التي ذهل عنها اكثر الخلق واستنقذهم من اسر الجموح
وعصمهم من بوار الفتنة وملكهم ازمة قلوبهم ووقاهم شح نفوسهم
وانسهم برياض تنزيله وفهمهم غوامض تاويله وهداهم الى ركوب سفن النجاة و[illegible]

بعروة الائمة الهداة ونشكر على ما اجتبى من صفوة عباده الفرقة الناجية الامامية

وخصهم بمزايا اللطف من بين الفرق الاسلامية افاض عليهم من نور هدايته ما كشف به

حقايق الدين وانطق السنتهم بحجته التي قمع بها ضلال الملحدين وصفى سرايرهم

عن وساوس الشياطين وطهر ضمايرهم عن نزغات الزايغين وعمر افئدتهم

بانوار اليقين حتى اهتدوا بها الى اسرار ما نزل على لسان نبيه وصفيه وانتقلوا

الى باب مدينة علمه ووليه واطلعوا على الجمع بين الشرع المنقول والاصل

المعقول وعرفوا ان الذين عزلوا العقل عن الحكم انما حكموا بذلك من

قلة البصاير وضعف العقول وقد اوضحنا لك ايها المشوق الى الاطلاع على قواعد

الامامية المقتبسة عن مشكاة النبوة والولاية انه لم يستاثر بالتوفيق لذلك

الجمع والتحقيق فريق سوى هذا الفريق فلنشكر الله تعالى على اقتفائنا

لاثارهم واقتباسنا من جذوة نارهم وانخراطنا في سلكهم وغمارهم

فعسانا نحشر يوم القيمة في زمرتهم وننال الجنة في جوارهم هذا آخر

ما قصدته من ايضاح مقاصد الكتاب المستطاب وانجاح مسؤول الاحبة و

الاصحاب من الرد على وساوس ذوي الاذناب خصوصا الناصب الشقي المرتاب الزايغ عن طريق

الصواب وذلك من جلايل نعم الله الوهاب على عبده الاواب الراجي للشهود العيني الجاهد اعداءه

بالسيف اليقيني والرمح الرديني نور الله بن شريف المرعشي الحسيني كان الله له واجرى على نهج الحق علمه و

المسئول من فضله العظيم وكرمه العميم ان يجعل مقاساتي في نصرة هذا المعشر ذريعة مخلصة في زاد المحشر ووسيلة

ر ولفقرائي الى سيد البشر وآله الائمة الاثني عشر وان يرزقني طلب ثارهم مع امام مهدي يدعو الى الصفا تارهم
وان يحشرني في زمرة احبائهم وانصارهم ويبوئني في دار القرار في جوارهم وان التمس عن افاضل
المؤمنين الذين هم خصماء الدين امين ان يذكروني بدعاء الانتظام في زمرة الآمنين اذا وقفوا على ما التمسته في
نظم هذا العقد الثمين من عرق الجبين وكد اليمين فان الله سبحانه لا يضيع اجر المحسنين وان
يصلحوا ما فيه من القصور والتقصير ومظان المؤاخذة والتغيير فاني قليل البضاعة في
لا حجة واضاعة وقتي في شواغل الدنيوية ونحته معما انا فيه من غربة الوطن وغيبة الكتب
وضيق البال بمفارقة الاهل والآل اذ انا بعد ما ركبت غارب الاغتراب في مبادي
الشباب لتحصيل الحكم وتكميل الفيوض والنعم من وطني شوشتر المحروسة الى
المشهد الرضوية المقدسة المانوسة ذهب بي زماني الى الهند المحروسة
فلمست تلك الشومة المايوسة الى الدهلي حتى واقمت في عداوتي
واعدائهم حتى نشبت نبأ لي الهند الذكية الكبدي لكن الله سبحانه
ببركات محبة اهل البيت احيى قلبي الميت واجرى بياني على
منوال ما رايت اذ ذهبت فانتصرنا المصنف العلامة
حاشرين وموسمنا على جلهم الاشاعرة القاصرين
والنواصب الفاجرة الخاسرين فانتقمنا من
الذين اجرموا وكان حقا علينا نصر المؤمنين
والله الناصر والمعين وقد اتفق نظم هذه
اللآلي الآلئة وتمت لجاعو المعالي سبعة
اشهر من غير المبالاة لما تشوش من
كثرة ما لاقي وضعف القوى وسوء البدن
كالشن البالي وكان آخرها آخر ربيع
الاول المنتظم في سلك شهور سنة
الف واربع عشر في بلدة آكره
بلاد اتخذها الكفر وكره واشتعل
فيها الشيطان مكره صانها
الله للمؤمنين عن مكره وحيله
واخرجهم عن سواد الهند
حزنه وسهل بحق
الحق واهله تمت

قد اتفق الفراغ من تسويد هذا الكتاب المستطاب بعون الله الملك الوهاب في تاريخ يوم الاحد واخر عشر الثاني من
شهر العاشر في سنة السادس عن العشر التاسع و المائة الحادي عشر رقمه العبد المذنب
العاصي المحتاج الى رحمة ربه الغني ابن محمد مؤمن محمد علي الابهري الحي الاصفهاني
غفر الله له ولوالديه بحق محمد وآله اجمعين اللهم اغفر لمصنفه ولعن الله على الناصب لشيعة علي الى يوم الديوان

مخطوطة

إحقاق الحق

للقاضي نور الله التستري

احقاق الحق وابطال الباطل

البدعة استولوا على البلاد وشاعوا الرفض والابتداع بين العباد فاضطرني حوادث الزمان الى المهاجرة
من الاوطان واختيار الاغتراب وتوديع الاحبة والخلان وازمعت الشخوص من وطني اصفهان حتى
حططت الرحل بقاسان عازما على ان لا ياخذني القرار ولا يضاجعني الارض بقرار حتى استقر بي مربعا
من مرابع الاسلام لم يسمعني فيه الزمان صيت هؤلاء اللئام واستوطن مدينة اتخذها دار هجرتي ومستقر
رحلي يكون فيها السنة والجماعة الفاشية ولم يكن شيء من البدعة والاهواء ناشية واتمسك بسنة
النبي صلعم الرضية واعبد ربي حتى ياتيني اليقين فان التمسك بالسنة عند فساد الامة طريق
رشيد وامر سديد وقد قال رسول الله صلعم من تمسك بسنتي عند فساد امتي فله اجر مائة شهيد فلما
استقر ركابي بمدينة قاسان اتفق لي مطالعة الكتاب من مؤلفات المولى الفاضل جمال الدين ابن
المطهر الحلي غفر الله ذنوبه قد سماه بكتاب نهج الحق وكشف الصدق قد الفه في ايام الدولة السلطان
غياث الدين اولجايتو محمد خدابنده وذكر انه صنفه باشارته وقد كان ذلك الزمان اوان فشو البدعة
ورجع تابعة الفرقة الموسومة بالامامية من فرق الشيعة فان عامة الناس ياخذون المذاهب من
السلاطين وسلوكهم والناس على دين ملوكهم الا الذين آمنوا وعملوا الصالحات وقليل ما هم وقد ذكر
في مفتتح ذلك الكتاب انه حاول بتاليفه اظهار الحق وبيان خطاء الفرقة الناجية من اهل السنة والجماعة
لئلا يقلدهم المسلمون ولئلا تقيدوا بهم فان الاقتداء بهم ضلالة وذكر انه اراد بهذا اقامة مراسم الدين
وذخائر الآخرة واقتناء ثواب الذين يبينون الحق ولا يكتمونه ومع ذلك فانا وجدت كتابه
مشتملا على مطاعن الخلفاء الراشدين والائمة المرضيين وذكر مثالب العلماء المجتهدين فهو
في هذا كما ذكر بعض الظرفاء على ما يصنعونه على السنة البهائم ان الجمال سال جملا من اين
تخرج قال الجمل من الحمام قال صدقت ظاهر من رجلك النظيف وخفك اللطيف فنقول
نعم ظاهر على ابن المطهر انه من دنس الباطل ودرن التعصب مطهر وهو خائض في مزابل المطاعن
وغارق في حشوش الضغائن فنعوذ بالله من تلبيس ابليس وتدليس ذلك الخسيس كيف سول له واملى
له واكثر في افشاء الباطل على رغم الحق ملاءه ومن الغرائب ان ذلك الرجل واشياعه ينسبون مذهبهم
الى الائمة الاثني عشر رضوان الله عليهم اجمعين وهم صدور ديوان الاصطفاء وبدور سماء الاجتباء ومفاتيح
ابواب الكرم ومجاديح هواطل النعم وليوث غياض البسالة وغيوث رياض الايالة وسباق مضامير السماحة و
خزان نقود الرجاحة والاعلام الشوامخ في الارشاد والهداية والجبال الرواسخ في الفهم والدراية وهم
كما قلت فيهم

شم المعاطس من اولاد فاطمة علوا رواسي طود العز والشرف
العارفين في نشر الندى كرما يبيح كف خلاها نجعة الترف تلقاهم في غداة الروع
اذ رجعت اكتاف اكفاءهم من رهبة التلف مثل الليوث الى الاهوال سارعة حماسة

خلاف صدّيق نموا من شرف السلف   بنو علي وصيّ المصطفى حقا   النفس لا ميلا الى الصلف

وهذا الائمة الكرام قد كانوا يثنون على الصحابة الكرام الخلفاء الراشدين رضي الله عنهم بما هم
اهله من ذكر المناقب والمزايا وقد ذكر الشيخ علي بن عيسى الاربلي رحمه الله تعالى في كتاب كشف
الغمة في معرفة الائمة واتفق جميع الامة ان علي بن عيسى من عظمائهم الاربلي النحرير من جملة علمائهم لا
يشق غباره ولا يجتدر آثاره وهو المعتمد المأمون في النقل وما ذكره هو في الكتاب المذكور نقلا
من كتب الشيعة لا عن كتب علماء السنة ان الامام ابا جعفر محمد الباقر صلوات الله وسلامه عليه
سئل عن حلية السيف هل يجوز فقال نعم يجوز قد حلى ابو بكر الصديق سيفه بالفضة قال الراوي
فقال السائل أتقول هكذا فوثب الامام من مكانه وقال نعم الصديق نعم الصديق فمن لم يقل له الصديق
فلا صدقه الله في الدنيا والآخرة هذه عبارة كشف الغمة وهو كتاب مشهور عند الامامية وذكر في
في الكتاب المذكور ان الامام ابا عبد الله جعفر بن محمد الصادق قال ابو بكر الصديق جدي وتبيين
ذلك لان ام الامام جعفر كانت ام فروة بنت القاسم بن محمد بن ابي بكر الصديق رضي الله
عنه وكذا كانت احدى جداته الاخرى من اولاد ابي بكر رضي وذكر الامام الحاكم ابو عبد الله
النيسابوري المحدث الكبير والحافظ المتقن الفاضل النحرير في كتاب معرفة علوم الحديث باسناده
من الامام ابي عبد الله بن جعفر محمد الصادق عليه وعلى آبائه السلام انه قال ابو بكر الصديق جدي
وهل يسب احد آباءه لا قدمني الله ان لا اقدمه انتهى وقد اشتهر بين المحدثين والعلماء
ان الحاكم ابا عبد الله المذكور كان مائلا الى التشيع فمن كيف يجوز لهم ذكر المطاعن لذلك الامام
الحكيم الرشيد وقد ذكر الائمة الذين يدعون الاقتداء بهم في مناقبهم امثال هذه المناقب
ومع هذا يزعمون انهم لهم مقتدون وبآثارهم مهتدون نسأل الله العصمة ان تعصب فانه
ساء الطريق وبئس الرفيق ثم اني لما نظرت في ذلك الكتاب الموسوم بنهج الحق وكشف الصدق
رأيت ان صاحبه عدل عن نهج الحق وبالغ في الانكار على اهل السنة حتى ذكر انهم كالسوفسطائية
ينكرون المحسوسات والاوليات فلا يجوز الاقتداء بهم ووضع في هذه مسائل ذكرها من علم اصول
الدين ومن علم اصول الفقه ومن المسائل الفقهية وطعن على الائمة الاربعة بمخالفتهم نص الكتاب وبالغ
في هذا اقصى المبالغة ولم يبلغني ان احدا من علماء السنة رد عليه كلامه وطاعنه في كتاب وضعه
لذلك وذلك للاعراض يحتمل ان يكون لوجهين احدهما عدم الاعتناء بكلامه وكلام امثاله لان الكذب
ظاهر عليه آثار المكر والتعصب وقد ذكر ما ذكر في كلام بالغ في الركاكة على شاكلة المنعزلة من عوام
حلة وبغداد والشين الطامة والجنة العور المكلوح من المخايلة كلمات جهلة اهل السواد وكما هو
واضح غير خفي على اهل الفطانات والوجه الثاني ان تتبع ذلك الكلام وتكراره وشاهة مما

مجر

بتحرا

يجر الى اتساع الخرق وتشهير ما اتفق للاعراض عنه ولم يكن داعية دينية تدعوا الى ذلك الرد لسلامة ا
الزمان من آفة البدعة ومن عادة اجلة علماء الدين رضي الله عنهم انهم لا يخوضون في كتب تصانيف الا الفرقة
الذين لا يصبغون بالمداد ثياب الاقلام لقصاوة الدنس الواقع على جيوب حلل الاسلام
ولما اطلعت على مضامين ذلك الكتاب وتاملت فيما نسخ في الزمان من ظهور الفرقة الامامية

بوية

وعلوهم في البلاد حتى قعدوا ومحوا آثار كتب السنة وغسلها وتخريقها بل تمزيقها وتحريقها حدثتني
نفسي بان فساد الزمان ربما يجر الى ان ائمة الضلال يبالغون بجزم في تشهير هذا الكتاب ربما
يجعلونه مستند المذهبهم الفاسد ويحصلون من قدح اهل السنة بذلك الكتاب جل المقاصد و
يظهرون على الناس ما ضمن ذلك الرجل ذلك الكتاب من ضعف الاراء ائمة الاشاعرة من اهل
السنة والجماعة ويصيحون على العوام والجهلة انهم كالسوفسطائية فلا يصح الاقتداء بهم وربما يجر
هو هبا الوهن قواعد السنة فهنالك تحتم علي ورايت المفروض علي ان انقض كلام ذلك
الرجل في ذلك الكتاب واقابله في كل مسئلة من العلوم الثلثة المذكورة فيما يكون تحقيقا لحقيقة
تلك المسئلة وابين فيه حقيقة مذهب اهل السنة والجماعة في تلك المسئلة وارد عليه ما يكون
باطلا وعن حلية الحق القريح عاطلا على وجه التحقيق والانصاف لا عن جهة التعصب والاعتساف وقد
اردت اولا ان اذكر حاصل كلامه في كل مسئلة بعبارة موجزة خالية عن تطويل الممل الفارغ عن
الجدوى ليسهل على المطالع اخذه وفهمه ولا يذهب الى اباطيله ذهنه ووهمه ثم بدا لي ان اذكر
كلامه بعينه وبعباراته الركيكة لوجهين احدهما ان الفرقة المبتدعة لا يأتمنون العلماء السنة وربما
تمسك بعض اصحاب التعصب بان المذكور ليس من كلام ابن المطهر ليدفع بهذا الالزام عنه
والثاني عن آثار التعصب والغرض في تطويلات عباراته ظاهرة فاردت نقل كلامه ليظهر على ارباب
الفطنة انه كان من المتعصبين لا من قاصدي تحقيق مسائل الدين وهذان الوجهان حداني الى ذكر
كلامه في ذلك الكتاب بعينه والله تعالى اسئل ان يجعل سعيي مشكورا وعملي لوجهه خالصا مبرورا

لوم العامة

وان يزيد بهذا التحقيق في ديني ورجحان في يقيني ويثقل عند الحساب موازيني وان يرزقني
التجنب عن التعصب والذهاب في اظهار الحق حسن التادب انه ولي التوفيق وبيده ازمة التحقيق وها انا شارع
في المقصود متوكلا على الله ودودا واريد ان اسميه بعد الاتمام ان شاء الله تعالى بكتاب ابطال نهج
الباطل واهمال كشف العاطل انتهت خطبته واقول لا يخفى ان الفقرة الاولى والثانية لا مناسبة
لهما لما هو المقصود الاصلي مع ما يظهر من سوق كلامه وحواشيه على البعض الفقرات من
شدة اهتمامه برعاية ذلك والثالثة والرابعة انما يناسب كتب التفسير والمعاني ونحوهما من
العلوم وما ذكره في الفقرة الرابعة مشير الى ان الاجر والثواب فضل من الله تعالى لا انه

لا انه يجب عليه كما ذهب اليه اهل العدل من الامامية والمعتزلة مدخول بان العدلية في الحقيقة قائلون
بان كل ما يصل من الله الى عباده تفضل منه واحسان والنزاع لفظي كيف وهم قائلون بان
اصول النعم من خلق الحي وخلق حياته وخلق شهوته وتمكنه من المشتهى واكمال العقل الذي
يميز به بين الحسن والقبيح كلها تفضل منه تعالى سابقة على استحقاق العبد فالفروع اولى
بذلك وفي الادعية المأثورة عن اهل البيت عليهم السلام يا مبتديا بالنعم قبل استحقاقها لكن
تسمية بعضها استحقاقا وثوابا انما هو لانه تعالى وعد به على الطاعات وهو الموجب له على نفسه بصادق
وعده فالوجوب الذي اثبته اهل العدل ليس المراد به الوجوب التكليفي الثابت بايجاب الغير
حتى يستلزم دعوى ويستدعي حاكما ولا يتصور بدونه كما زعمه الخصم بل المراد الوجوب العقلي وهو لا
يستلزم ذلك لان مرجعه الى صدور بعض الاشياء منه تعالى باقتضاء حكمته وقد استدلوا على الوجوب
المذكور بقوله تعالى كتب على نفسه الرحمة وقال السيد معين الدين الايجي الشافعي في بعض رسائله اوجب
على نفسه بموجب وعده ان يجازي الحسنة بعشرة على ان الاشاعرة قد اشتركوا في اطلاق الوجوب على الله
تعالى بوجوب عدم خلق المعجزة على يد الكاذب بطريق جري العادة وبسببية القتل الذي يخلق الله
عقيبه الموت بذلك الطريق فانه لو لم يكن جريان العادة واجبا عليه تعالى لم يكن مفيدا في اثبات
شيء مما ادعوه وبنوه على هذه المقدمة وتفصيل الكلام في هذا المرام المذكور في بعض رسائلنا و
سنذكر جملة منه فيما سيأتي ان شاء الله تعالى واما ما ذكره في الفقرة الخامسة من كون الفرقة
الناجية المفضلة على سائر فرق الاسلام هم المتسمين باهل السنة والجماعة بمقتضاه خروج اهل السنة
عن جملة فرق الاسلام والا لزم تفضيل الشيء على نفسه ولو سلم دخول مع ظهور خروجهم فتفضيل الله تعالى
لهم ممنوع واستدلالهم على ذلك بحديث الاستفراق مدفوع اذ بعد تسليم ما رووه من
تعليله عليه السلام لفرقة الناجية نحو تعيينهم بقوله الذين هم على ما انا عليه واصحابي نقول لا دلالة
له على مطلوبهم اذ المراد بالاصحاب اما كل الصحابة جميعا او افرادا او بعضهم او معين لا سبيل الى
الاول لان معنى العبارة يكون حينئذ ان كل من اتبع ما يتفق عليه مجموع اصحابي فهو الناجي وهذا هو
معنى الاجماع ولا دخل له في الاستدلال على ان الفرقة الناجية اهل السنة دون غيرهم بل
يكون هذا دليل صحة الاجماع وحجيته ولا نزاع في ان اجماع الصحابة بمعنى اتفاقهم على امر من الامور
يجب متابعته واين هذا من ذلك ولو قيل متابعة الاجماع مخصوصة باهل السنة دون غيرهم فهو
مكابرة لان الاجماع بعد ثبوته لم يخالفه احد من اهل الاسلام وايضا يلزم على هذا التقدير ان من
اتبع قول بعض الصحابة وترك العمل بقول البعض الاخر لم يكن من اهل النجاة وهو خلاف ما ذهب
اليه بعض اهل السنة من ان قول الخلفاء الثلثة حجة وايضا يلزم ان من قال بامامة ابي بكر يكون ناجيا

من اهل النجاة لان اجماع الصحابة لم يتحقق على خلافته اذ كثير من خيار الصحابة تخلف عن بيعته كعلي
عليه السلام وسائر بني هاشم وابي ذر وسلمان وعمار ومقداد وسعد بن عبادة واولاده وجماعة و
غيرهم ممن صرح بهم رواة الطرفين واتفاق البعض ليس بحجة فالتابع له يكون خارجا من ربقة اهل النجاة
لا سبيل الى الثاني ايضا والا لاستحال المتابعة والاطاعة ولزم ايضا تاخير البيان عن وقت الحاجة ولا
الى الثالث بان يراد اي بعض كان كما يتراءى من روايتهم عنه صلعم اصحابي كالنجوم بايهم
اقتديتم اهتديتم اذ على تقدير صحة روايته يلزم منها ان كل من اتبع قول البعض الجهال من المنافق
والمنافقين منهم وترك العمل بقول بعض العلماء الصالحين منهم يكون من اهل النجاة وهو بديهي
البطلان وايضا يلزم ان يكون التابع لقتلة عثمان والذي تقاعد عن نصرته تابعا للحق وان يكون
اتباع عايشة وطلحة وزبير ومعوية الذين بغوا وخرجوا على علي عليه السلام وقاتلوه على الحق وان يكون
المقتول من الطرفين في الجنة ولو ان رجلا حارب معوية مثلا الى نصف النهار في نصرة علي عليه السلام
ثم عاد في نصفه وحاربه عليه السلام في نصرة معوية لكان في الحالين جميعا مهتديا بالحق والتوالي باسرها باطلة
ضرورة واتفاقا فتعين الرابع وهو ان يكون المراد بعضا معينا ولابد ان يكون ذلك المعين متصفا
بمزايا العلم والكمال ليكون متابعته وسيلة الى النجاة وذريعة الى الفوز بالدرجات اذ على تقدير
التساوي يلزم ترجيح بلا مرجح والمخصوص بهذه الاوصاف من بين الصحابة هو علي عليه السلام واولاده
المعصومين عليهم السلام كما ستيضح في بحث الامامة ولا نزاع في ان من كان تابعا لهم كان من اهل النجاة
كالفرقة الناجية من بينهم في العقائد الاسلامية اسم الشيعة الامامية فظهر ان هذا الحديث دليل عليهم
لا لهم ومن هذا العلامة الدواني في شرح على العقائد العضدية على انه لا دلالة في الحديث المذكور على
ان اهل السنة هم الذين على ما عليه رسول الله صلعم واصحابه الكرام اذ ما من فرقة الا تزعم انها الناجية
التي ما عليه رسول الله صلعم واصحابه الباقية بل كون كل حزب بما لديهم فرحون فكل ادعى ان الفرقة
الناجية اهل السنة لابد له اولا من دليل يدل على ان طريقهم وعقائدهم يكون موافقا لما عليه رسول الله
صلعم واصحابه حتى يلزم انهم الفرقة الناجية دون غيرهم وانت خبير بان مجرد الحديث لا يدل على
هذا المطلوب باحدى الدلالات ولو استند في ذلك بجمهور القول علماء اهل السنة يكون مصادرة على المطلوب
وهو ظاهر ولنا ههنا زيادة بحث وتحقيق ذكرناها في كتابنا المسمى بمصائب النواصب فليرجع اليه
من اراد والله الموفق للسداد ثم ما روى الشارح الناصب من قوله عليه السلام لا يزال طائفة من
امتي منصورين لا يضرهم من خذلهم حتى تقوم الساعة فلا يخفى انه اشد انطباقا على حال الشيعة
الامامية فان المتبادر من شان المقام وتنكير لفظ طائفة الطائفة القليلة التي قلت فرقة الشيعة
وكثرة جماعة اهل السنة ظاهران وايضا احتمال الخبر لان انما يناسب الطائفة قليلة التي استمرت

عليها الخوف والتقية دون الكثيرين الذين كانوا متسلطين وانما على ذلك الامن وعز الدنيا الدنية فحاصل
الحديث لا يزال طائفة قليلة من امتي منصورين بالحجة والبرهان لا يضرهم خذلانهم في موقف استعمال
السيف واللسان وهذا المفهوم المحصل لا مصداق له سوى الامامية وايضا لو لم يكن المراد بالنصر الموعود
به للانبياء والاولياء وسائر المؤمنين في القرآن والحديث النصر بالحجج والبراهين كما ذكرناه وقد
ذكره المفسرون للزم كذب القرآن المجيد لان كثيرا انبياء بني اسرائيل لم ينصروا في الدنيا كما روي
من ان بني اسرائيل كانوا يقتلون ما بين طلوع الشمس الى غروبها سبعين نبيا ثم يجلسون يتحاكمون
في الاسواق كانهم لم يصنعوا شيئا وكذلك فعل بجماعة من آل ياسين فانهم طردوا حتى خرجت
امعاؤه ويحيى بن زكريا اهدي رأسه الى بغي من بغايا بني اسرائيل وابوه زكريا نشر والحسين بن
علي احد سيدي شباب اهل الجنة قتل وطيف برأسه البلاد وايضا قد قتل امام الناصب
واصحابه يوم الدار فكانوا غير منصورين وقاتلوا امامه وهازموا اصحابه كانوا منصورين فلزم كون
امامه واصحابه مؤمنين بموجب ما زعمه في معنى الحديث وايضا سيقول في خطبته هذا ان في زماننا
قد استولى فئة من اصحاب البدعة على البلاد واشاعوا الرفض والابتداع وقتلوا او شردوا
وطردوا من اصحاب السنة وهذا الناصب الشقي كان من جملة من هرب منهم الى بلاد
ما وراء النهر فيجب على قوله ايضا ان لا يكون هو واصحابه مؤمنين بل انما المؤمنين الذين قتلوا اصحابه
وطردوهم ومن كاس الحمام جرعوهم فرحمة الله عليهم وذلك حزب الله الا ان حزب الله هم
الغالبون هذا وقد اجرى الله الحق على لسانه حيث قال عند توجيه الصلاة على النبي عليه الصلوة
والسلام انه جعل شيعة الحق وائمة الهدى اتباعه اذ يفهم منه الميل الى ائمة اهل البيت عليهم السلام
للتبادر منهم من هذا الوصف في لسان اهل الاسلام وشيوع استعماله في شانهم عليهم السلام
وكذا يفهم منه الاعتراف بحقية الشيعة فان الشيعة اسم قديم لهذه الفرقة وليس للاغيار [illegible]
الى التمام سوى اسم اهل السنة والجماعة بمعنى اهل السنة ومعوية وجماعة الغاوية الذين سنوا
سب علي عليه السلام واجتمعوا عليه فلما قطع دابر دولة الشجرة الملعونة الاموية وآل الملك الى العباسية
المبغضين للاموية اولوا ذلك خوفا منهم ومن شناعة بسنة النبي وجماعته ثم الفقرة المذكورة
بقوله وهدى الى اشاعة نهج الحق وكشف الصدق اتباعه انما يناسب في شان طائفة الشيعة التي
صنف عالمهم العلامة لهداية الكتاب الموسوم بكشف الحق ونهج الصدق وهذا مما لا يخفى
على من له صدق تامل في فنون المقابل ووجوه براعة الاستهلال ثم نعم ما فعل من تخصيص
كرام الصحب بالذكر فان توصيف مطلق الصحب بالجود والشجاعة مشكل بحال من تخلف الغاية
بخلا عن تقديم شيء بين يدي الرسول صلعم عند النجوى وبحال من فر في خيبر وغيرها من

المواقف

الواقف التي عم بها البلوى كما نطق بها ما سيجي من النصوص والاحاديث الماثورة وصرح بمضمونها ابن
ابي الحديد المعتزلي في بعض قصايده المشهورة حيث قال   وعجب انسانا من القوم كثرة   فلم تغن
شيئا ثم هرول مدبرا   وضاقت عليه الارض من بعد رحبها   وللنص لا يدافع بالمراء   وليس
بنكر في حنين فراره   ففي احد قد فرحو فا وخيبرا   واما قوله بعد ما كانوا يعبدون الاصنام ويخرون
للاذقان سجدا الى اخره فهو اشارة الى عنوان حال ائمة الخلفاء في عبادة الاصنام الملاعين
فانهم ما اسلموا الا بعد ان مضى من عمرهم اكثر من اربعين وقد روي عمن سبح في كفه الحصا من
بلغ اربعين ولم يحمل العصا فقد عصا وفسر العصا بالاسلام كما اشتهر من مناظرة جرت في ذلك
بين عبد الرحمن الجامي وبعض الاعلام ثم قوله فذهب صلعم لنصرة الدين واعانة الحق عصبة من صحبه
الصادقين الى قوله ثم هاجروا غير المقصود ضرورة ان مصداق الصادقين المهاجرين هم الذين
لم يكن مهاجرتهم اليه صلعم مشوبة بالاغراض الدنية والاعراض الزايلة الدنيوية كما روي في
صحاح الجمهور من قوله عليه السلام من كانت هجرته الى الله ورسوله فهجرته الى الله ورسوله ومن كانت
هجرته لدنيا يصيبها وامرأة ينكحها فهجرته الى ما هاجر اليه وقد ذكر شراح الحديث ان سبب وروده
ما نقل عن ابن مسعود رضه من انه لما هاجر النبي صلعم هاجر بعض اصحابه الى الله ورسوله وهاجر بعض اخر
للدنيا وهاجر رجل للامرأة يقال لها ام قيس حتى يتزوجها فقال النبي صلى الله عليه واله الحديث
تذكر للاهل للاعتبار وترغيبا لمن ليس له الى ذكاره انتهى وقد افصح بما ذكرناه ونقلناه ان كون من وقع
فيهم النزاع من الصحابة مصداقا للهجرة الحقيقية والصدق والاصابة محل بحث لا بد له من دليل بل
سيقول الدليل القويم على نفيه في مسئلة الامامة ان شاء الله تعالى واما الوصف بالكرش والعيبة فانه ورد
من النبي صلعم في شان الانصار الذين فرحوا بجلوة الاخيار ولا رجعوا الى علي عليه السلام اخر فلا
نصيب للمتنازع فيهم من قريش في ذلك وكذا الكلام في قوله فاثنى الله تعالى في مجيد كتابه ورضي
عنهم وتاب عليهم في القران ما يدل على ثناء الصحابة المبحوث عنهم ولا على عفوه تعالى ورضاه عنهم
وايضا الرضاء الذي وقع في حق اهل بيعة الرضوان كان مشروطا بعدم النكث كما قال تعالى بعد ما
اخبر بالرضا عنهم ومن نكث فانما ينكث على نفسه والحاصل ان رضوان الله تعالى عن العباد انما يكون
بحسب افعالهم واعمالهم فاذا فعلوا عبادة رضي الله تعالى عنهم وان فعلوا معصية سخط الله عليهم
ولا يلزم من الرضا في وقت باعتبار ابد دوام الرضا له كما قال سبحانه ان الذين امنوا ثم
كفروا فان الله تعالى رضي بايمانهم ويسخط بكفرهم ثم قوله وجعل امور الدين مرجوعة الى الخلفاء الثلاثة
الذين قصدهم الناصب بهذه العبارة التصريح الذي للجمهور على ما ذكر في المواقف وغيره ان
امامة ابي بكر انما ثبتت باختيار طائفة من الصحابة بل بيعة عمر وحده واما مامة عمر ثبتت بتفويض

اوليس

الى بكر ايضا وخلافة عثمان بالشورى للتهم الآن يبنى ذلك على قاعدة الجبر ويقال ان اختيار
تلك الطائفة وبيعة عمر كساير القبايح كان من فعل الله سبحانه تعالى عن ذلك علوا كبيرا ثم قوله
ثم وثب فرقة في القرون المتطاولة والدول المتمادية يلعنونهم ويشتمونهم ويسبونهم ان
اراد به ان تلك الفرقة التي عنى بهم الشيعة يلعنون جميع الصحابة فهو افتراء ظاهر وان اراد
به انهم يلعنون بعض الصحابة ممن اعتقدوا انه اظهر بعد وفات النبي صلعم اثار الكفر فغصبوا الخلافة
وظلموا اهل البيت بكل بلية وآفة ففي هذا اسوة حسنة بالله تعالى ورسوله ووصيه اذ قد لعن الله تعالى
في محكم كتابه على الجاحدين والظالمين والمنافقين واشاره الى وجوب متابعته ذلك على الصحابة
بقوله اولئك يلعنهم الله ويلعنهم اللاعنون وبقوله اولئك عليهم لعنة الله والملائكة والناس اجمعين
واللعن في الآية وقع بصورة الاخبار لكن المراد منه الانشاء والامر كما في قوله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن
ثلثة قروء فان المراد منه ومن نظايره الامر دون الاخبار على ما صرح به المفسرون اذ لو
كان خبرا لم يكن مطابقا للواقع وعدم المطابقة في خبره تعالى محال وقد روي عن النبي صلعم انه
لعن ابا سفيان وعن علي عليه السلام انه كان يلعن في صفين معوية وعمرو بن العاص واتباعهما
لانهم من اهل البغي والعصيان ولا ريب في ان المكلف اذا عمل بمقتضاء امر الله تعالى او تأسى
بفعل نبيه ووصيه عليهما السلام وكان عمله مقارنا للاخلاص يصير مستحقا للثواب ثم ان اراد بالشتم
والسب ما يرادف اللعن في المعنى فلا نزاع لهم في المعنى ولا محذور فيه كما مر وان اراد بهما
القذف الذي ماله القدح من جهة العرض والتعييب جهة الاباء والامهات ونحوهم فلا يجوز عند
الشيعة الامامية شيء من ذلك بالنسبة الى كافر مشرك مجاهر بالشرك فضلا عن مسلم او متظاهر
بالاسلام نعم لما قصد المتسمون باهل السنة والجماعة تنفير العوام عن اتباع مذهب الشيعة اصطلحوا على
اطلاق السب على الاعم من القذف والشتم واللعن حتى يتأتى لهم ان يقولوا ان الشيعة الامامية يتكلمون
بالفحش كما هو دأب العوام السوقية والحاصل انا معشر الامامية لا نسب اصلا ولا نلعن كل الصحابة
ولا جلهم بل نلعن كل الصحابة من كان منهم اعداء لاهل البيت عليهم السلام ونتقرب بذلك الى الله تعالى
ورسوله وذوي القربى الذين امرنا الله تعالى بمودتهم اجرا لتبليغ الرسالة لاستحالة ان يجتمع الضدان
او يكون قلبا واحدا بغضان كما قال الشاعر   تود عدوي ثم تزعم انني   صديقك ان الرأي
عنك لعازب   ثم قوله فويل لهذه الفئة الباغية التي يسخطون العصبة المرضية يمرقون من الذين لا
يأتيهم ما قصده من جعل ذلك كناية عن شيعة لان الفئة الباغية سمة قد اختص بها اصحاب معوية
الباغي امام هذا الشارح الناصب الطاغي والمروق لقب من خرج على علي عليه السلام وقدح في عصمته
وامامته فهو مناسب بان يكون لقبا لشارح الناصب وعلمائه ثم في قوله من الغرايب ما لو راه

محكم [illegible]

محكم في رؤياه الطاهر من ذكر الحفن نوم تطويل وركاكة لا يخفى ولو قال من الغرائب ما اطار نشاة
البنج عن اوكار رؤوس اهل السنة لكان اولى واحضر فانهم يبيحون تناول البنج المسمى بالحشيش
بل يوجبون متررك منه على ما نقلوا من لطايف صدر الشريعة البخاري انه لما سئل عن حكم ذلك
اجاب بان الكف منه واجب ولا ريب في ان اطارة هذه النشاة عن رؤوس هذه البليّة عليهم
من اطارة نومهم ثم قوله ومما شاع فيه ان فرقة من اصحاب البدعة استولى على البلاد وشاع ا
الرفض والابتداع بين العباد كلام في الاشتباه والتباس اذ لا يخفى ان بمرور الزمان وتعاقب
تحريفات اهل العناد ان يصير السنة بدعة والبدعة سنة كما يصير بذلك الحجة شبهة والشبهة حجة
والمتسمون باهل السنة والجماعة لما استمروا على متابعة ما ابتدعوا خلفاؤهم الثلثة في دين الله تعالى زعموا
ما اظهره الشيعة عليهم بمرور زمان التقية من احكام كان النبي عليه السلام واهل بيته اكثروا انما
هو بدعة ناشئة من الجهل والعصبية فان من جملة ما زعموه من بدعة الشيعة تقريرهم حي على
خير العمل في الاذان وانكارهم صلواة التراويح في شهر رمضان وانعكاس القضية بانكار الاول
وتقرير الثاني من بدع عمر كما سيجيء بيانه ان شاء الله تعالى ومن البدايع ان الشيعة يثبتون
ما هو سنة النبي صلعم اتفاقا كالتختم باليمين وتسطيح قبور المؤمنين والمتسمين باهل السنة
والجماعة يعدلون عنهما الى التياسر والتسنيم ومع ذلك يسمون انفسهم باهل السنة والشيعة
باهل البدعة وهذا من اعدل الشهود على انهم اشد تحريفا من ملاعين اليهود واما قوله ولم يبق
فيه الزمان صيت هؤلاء اللئام فلا يخفى ما فيه اذ من البين ان اللئيم هو من يرضى في دينه
بمتابعة تيمي الكع رذل كرابيسي معلم للصبيان لا يعرف ابا ولا كلالة من القران او عدوي ذي
ابنة فظ غليظ جاهل اعترف بانه اقل فهما وفقها من النسوان واما الشيعة فقد اتبعوا في دينهم
تحصيل يقينهم من اجمع على علو طهارته وكرامته وشرف علمه وامامته اهل الاسلام وهم الائمة الهداة
وسفن النجاة الذين ورد فيهم ان المتمسك بهم لن يضل ابدا وان مثلهم كمثل سفينة نوح من ركبها نجى
ومن تخلف عنها غرق فلينظر الناصب الغريق المتشبث بكل حشيش اي الفريقين احق بالامن ثم
ما روي من قول النبي صلعم من تمسك بسنتي عند فساد امتي فله اجر مائة شهيد انما ينطبق على
حال الشيعة حيث تمسكوا عند فساد الامة وظهور الظلم في زمان بني امية وبني العباس وغيرهم ممن
ملك رقاب الناس بسنة النبي المنتهية اليهم بتوسط اولاده المعصومين المنزهين عن الكذب وساير
الارجاس واما السنة فاكثرها موضوعات ماخوذة من غيرنا قدها متلقية من منافقي الصحابة
والجاهلين منهم باكثر شرائط الرواية بل فاقدها كما اشار اليه مولانا امير المؤمنين عليه السلام في
جواب سليم بن قيس الهلالي رحمه الله قال قلت لامير المؤمنين عليه السلام اني سمعت من سلمان

المقداد وابي ذر شيئا من تفسير القران واحاديث عن نبي الله صلعم غير ما في ايدي
الناس ثم سمعت منك تصديق ما سمعت منهم ورايت في ايدي الناس شيئا كثيرة
من تفسير القران ومن الاحاديث عن نبي الله صلعم انتم تخالفونهم وتزعمون ان ذلك كل باطل
افترى الناس يكذبون على رسول الله صلعم متعمدين ويفسرون القران بارائهم قال فاقبل علي فقال
قد سالت فافهم الجواب ان في ايدي الناس حقا وباطلا وصدقا وكذبا وناسخا ومنسوخا و
عاما وخاصا ومحكما ومتشابها وحفظا ووهما وقد كذب على رسول الله صلعم على عهده حتى قام خطيبا
فقال ايها الناس قد كثرت على الكذابة فمن كذب على متعمدا فليتبوا مقعده من النار ثم كذب
عليه من بعده وانما اتاكم الحديث من اربعة ليس لهم خامس رجل منافق يظهر الايمان متصنع بالاسلام
لا يتاثم ولا يتحرج ان يكذب على رسول الله صلعم متعمدا فلو علم الناس انه منافق كذاب لم
يقبلوا منه ولم يصدقوه ولكنهم قالوا هذا قد صحب رسول الله صلعم وراه وسمع منه واخذ عنه و
هم لا يعرفون حاله وقد اخبره الله عن المنافقين بما اخبره ووصفهم بما وصفهم فقال عز وجل
واذا رايتهم تعجبك اجسامهم وان يقولوا تسمع لقولهم ثم بقوا بعده فتقربوا الى ائمة الضلالة والدعاة
الى النار بالزور والكذب والبهتان فولوهم الاعمال وحملوهم على رقاب الناس واكلوا
بهم الدنيا وانما الناس مع الملوك والدنيا الا من عصم الله فهذا احد الاربعة ورجل سمع من رسول الله
صلعم شيئا لم يحفظه على وجهه ووهم فيه ولم يتعمد كذبا فهو في يده يقول به ويعمل به ويرويه
فيقول انا سمعته من رسول الله صلعم فلو علم المسلمون انه وهم لم يقبلوه ولو علم هو انه وهم لرفضه
ورجل ثالث سمع من رسول الله صلعم شيئا امر به ثم نهى عنه وهو لا يعلم او سمعه ينهى عن شيء ثم امر
به وهو لا يعلم فحفظ منسوخه ولم يحفظ الناسخ فلو علم انه منسوخ لرفضه ولو علم المسلمون اذ سمعوه منه انه
منسوخ لرفضوه واخر رابع لم يكذب على الله ولا على رسول الله صلعم مبغض للكذب خوفا من الله وتعظيما
لرسول الله صلعم لم ينسه بل حفظ ما سمع على وجهه فجاء به كما سمع لم يزد فيه ولم ينقص منه وعلم الناسخ من
المنسوخ فعمل بالناسخ ورفض المنسوخ فان امر النبي صلعم مثل القران ناسخ ومنسوخ وعام وخاص و
محكم ومتشابه وقد كان يكون من رسول الله صلعم الكلام له وجهان وكلام عام وكلام خاص مثل
القران وقال الله عز وجل ما اتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا فيسمعه من لا يعرف ما عنى الله
به ولا ما عنى به رسول الله صلعم فيحمله السامع ويوجهه على غير معرفة بمعناه وما قصد به وما خرج لاجله
فتشتبه على من لم يعرف ولم يدر ما عنى الله به ورسوله صلعم وليس كل اصحاب رسول الله صلعم
كان يسئله عن الشيء فيفهم وكان منهم من يساله ولا يستفهمه حتى ان كانوا ليحبون ان يجي
الاعرابي والطاري فيسال رسول الله صلعم وانا كل يوم دخلت عليه وكل ليلة دخلت عليه فيخليني

فيها ادور

فيها او ورمه حيث دار وقد علم اصحاب رسول الله صلعم انه لم يصنع ذلك باحد من الناس
غيري فربما كان في بيتي وكنت اذا دخلت عليه بعض منازله اخلاني واقام عني نساره فلا
يبقى عنده غيري واذا اتاني للخلوة معي في منزلي لم يقم عني فاطمة ولا احد من بني وكنت
اذا سألته اجابني واذا سكت وفنيت مسائلي ابتدأني فما نزلت على رسول الله صلعم
اية من القران الا اقرأنيها واملاها علي فكتبتها بخطي وعلمني تأويلها وتفسيرها وناسخها و
منسوخها ومحكمها ومتشابهها وخاصها وعامها ودعا الله ان يعلمني فهمها وحفظها وقلت
يا نبي الله بابي انت وامي منذ دعوة الله لي بما دعوت لم انس شيئا ولم يفتني شيء لم اكتبه
افتتخوف علي النسيان فيما بعد فقال لا لست اتخوف النسيان والجهل انتهى كلامه عليه السلام
واما قوله والناس على دين ملوكهم الا الذين امنوا وعملوا الصالحات وقليل ما هم فالمستثنى
منه فيه انما ينطبق على الشيعة الذين وصفهم الناصب في مواضع من جرحه في الغاية بالشذوذ
دون الصحابة الذين افتخر بكثرتهم وعمومهم وان هم السواد الاعظم فيها فالتعريض الذي قصد
في هذه الفقرة قد رجع اليه كما لا يخفى واما قوله وقد ذكر في مفتتح ذلك الكتاب انه حاول بتأليفه
اظهار الحق وبيان خطاء الفرقة الناجية من اهل السنة مع وصفهم اياهم بانهم الفرقة الناجية و
هذا كذب يحبب لان خطاء الفرقة الناجية غير المعقول وبالجملة الوصف بالنجاة مما اضافه الناصب
في اثناء تقرير كلام المصنف النحرير على طريقة قصد تقرير سعر المتاع في خلال المشاحة والنزاع ثم في قوله
وقد الفه في ايام الدولة السلطان غياث الدين اولجايتو محمد خدابنده غفلة عظيمة حيث لقب
مروج المذهب للامامية الذين هم مبتدعة عنده بغياث الدين اللهم الا ان يقال انه لقبه بذلك
على طريقة تسمية الشيء باسم ما كان او يكون لما افتراه في حاشية شرحه على السلطان الفاضل
المستبصر بالدليل من رجوعه اخرا عن ذلك السبيل واما اشاره اليه من ان شيوع مذهب
الشيعة في ذلك الزمان انما كان بمجرد اتباع ميل السلطان من غير دلالة حجة وبرهان
فمردود بما اشرنا اليه سابقا من فضيلة هذا السلطان وانه كان من اهل البصيرة والفحص عن
حقائق المذاهب والاديان وان نقل المذهب وتغيير الخطبة والسكة انما وقع بعد ما ناظر
المصنف العلامة الهمام علماء سائر المذاهب واوقعهم في مضيق الالزام والافحام واثبت عليهم
حقية مذهب اهل البيت الكرام فمن اختار مذهب الامامية في تلك الايام كان المجتهد دليله وظهور
الحق بين اظهر الناس سبيله فكانوا اخذين عن المجتهد وسلوكه للامعن رواج المذهب من سلوكه
فلا يتوجه ههنا ما كان يتوجه في بعض الملوك وسلوكهم ان عامة الناس يأخذون المذاهب
من السلاطين وسلوكهم والناس على دين ملوكهم والحاصل ان السلطان المغفور المذكور
لم يكن مدعيا الخلافة النبي صلعم ولا كان له حاجة في حفظ سلطنته الى ما ارتكبه ملوك

فيه ايهام ان اللطف قد يكون عادل

تيم وعدي وبني امية وبني العباس من هضم اقدار اهل بيت النبي صلعم وتغيير دينه اصولا و
فروعا ترويجا لدعوى خلافتهم ليستلب الناس سلكهم من مخالفتهم بخلاف هؤلاء الذين تقمصوا الملك
والخلافة وابتلوا الدين بكل بلية وداهية فهو فوق كتاب الله وغيره وسنة رسول الله متعمدين بخلافه نافضين
لعهده مبالغين في اثار اهل بيته متهمين في غصب حقهم واخذ مستحقهم ليوقعوا بذلك في اوهام
الناس انهم من اصحاب الرأي والاجتهاد مطلعين على اسرار شريعة النبي صلعم واحكامها
المستطلعين لطلع الخلافة من اكمامها وليتدرجوا الى اذلال اهل بيته وخفض معاليهم وتشتيت
شملهم وتفرق مواليهم فيتم امرهم بلا منازع كما اشار اليه مولانا امير المؤمنين عليه السلام في
اثناء بعض خطبه مقبلا بوجهه الى من كان حوله من اهل بيته وخاصته وشيعته فقال قد عملت الولاة
قبلي اعمالا خالفوا فيها رسول الله صلعم متعمدين بخلافه ناقضين لعهده مغيرين لسنته ولو
حملت الناس على تركها وحولتها الى مواضعها والى ما كانت في عهد رسول الله صلى الله عليه واله
لتفرق عني جندي حتى ابقى وحدي او مع قليل من شيعتي الذين عرفوا فضلي وفرض امامتي
من كتاب الله وسنة رسول الله صلعم الى اخره ثم في قوله فان جل كتبه تشتمل على
مثالب الخلفاء الراشدين واهمال واخلال وحق العبارة ان يقال لبعض الخلفاء لظهور
ان المصنف قدس سره من خلص شيعة علي عليه السلام فلا يطعن فيه وحينئذ ينبغي ترك الوصف
بالراشدين او الخصم لا يسلم رشدين عدا علي عليه السلام في الدين وكذا الكلام في وصف
ائمة بالمرضيين وعلماء بالمجتهدين وانما ما نقله عن بعض الظرفاء في تمثيل القدح المصنف على
خلفاء اهل السنة وائمتهم ومجتهديهم بمقال جرى بين الجمال وبعض الجمال فلا يخفى على
الظرفاء الاذكياء عدم مناسبته بالمصنف المكنى بابن المطهر وكونه من اناس يتطهرون وانما
يناسب ذلك حال الانجاس من الناصبة الذين لا يبالون بالبول قائما كالجمال ولا في ازالة
البول لا يوجبون الاغتسال بل يمسون انفسهم كالحمار على الجدار ويمسحون اخفافهم في وضوئهم
لو طبت نفع للاقذار واشد مناسبة من بين هؤلاء الانجاس هذا الناصب الرجس الفضول الذي
سمى بالفضل ويسمى فضل الفضول خر وقد خرج عن زبلة فمه بعرة الجمل مرة وخرى الكلاب اخرى
ما انشده وذكره من مدحة للائمة المهديين الاثني عشر عليهم السلام فانما ذلك حيلة دبر منه
لدفع تهمة النصب الذي قد اشتهر به في نظر اهل زمانه ولا اختصاص لهذا الناصب بذلك
اللوم فان قلوب الكثير اهل نحلته في الامس واليوم خالية عن حب اهل البيت ومشكوة صدورهم
ما قدرة لهذا الزيت ولقد اظهر القاضي ابن خلكان هذا الداء الدفين الذي ورثه من نحاة مغير
حيث قال في كتابه المشهور الموسوم بوفيات الاعيان عند ذكر ترجمة علي بن جهم القرشي وكونه
منحرفا عن علي عليه السلام ان محبة علي لا تجتمع مع التسنن هذا كلامه بعبارته الملعونة التي قصد بها الاعتذار

من الخوف

من انحراف ابن جهم المذكور، والكلام فيهم طويل. واما ما زعمه الناصب من وقوع ثناء ائمة اهل
بيت عليهم السلام على الصحابة والخلفاء الثلثة فليس على ظاهره واطلاقه ولعله غفل عن مغزى كلامهم
ومساقه على ما يجري به القلم ان شاء الله تعالى مشمرا عن ساقه. واما ما ذكر من ان ما ذكر صاحب
كشف الغمة فيه انما ذكره نقلا عن كتب الشيعة لا عن كتب السنة فهو اول اكاذيبه العريقة و
مفترياته الفضيحة التي حاول بها ترويج مذهبه الفاسد وتصحيح مطلبه الكاسد ومن اظلم ممن افترى
على الله كذبا ليضل الناس بغير علم ان الله لا يهدي القوم الظالمين ولا يستبعد ذلك من
الناصب الشقي فقد اباح بعض اعاظم اصحابه وضع الحديث لنصرة المذهب كما ذكره الحافظ عبد
العظيم المنذري الشافعي في اخر كتابه المسمى بالترغيب والترهيب وغيره. وانما قلنا بكذب ما

في غيره

ذكره في شأن صاحب كتاب كشف الغمة لانه صرح بخلاف ذلك في خطبة كتابه وقال
اعتمدت في الغالب النقل من كتب الجمهور ليكون ادعى الى تلقيه بالقبول ووفق
الرأي للجميع متى رجعوا الى الاصول ولان الحجة متى قام الخصم بتشييدها والفضيلة متى نطق
المخالف باثباتها وتقييدها كانت اقوى يدا واحسن موردا واصفى موردا واورى زنادا
واثبت قواعدا واركانا واحكم اساسا وبنيانا واقل شانئا واعلى شانا والزم بتصديقها
وان رفضته وحكم بتحقيقها وان ابغضته واعطى القياد وان كان حرونا وجرى في سبيل الوفاق
وان كان حزونا ووافق ويد ولو قدر على الخلاف واعطى النصف من نفسه وهو مجبول
على الانصاف ولان نشر الفضيلة حسن لا سيما اذا نبه عليها الحسود وقيام الحجة بشهادة
الخصم اوكد وان تعددت الشهود ومليحة شهدت لها ضراتها والفضل ما شهدت
به الاعداء. ونقلت من كتب اصحابنا ما لم يتعرض له الجمهور. انتهى ما قصدنا نقله من كتاب كشف الغمة و
هو صريح في كذب الشارح الناصب وانحرافه وتحريفه كما قلناه. وكذا الحال فيما نقله عن [illegible]
للتعصب والحيف من حديث حلية السيف اذ ليس في ذلك الكتاب عنه عين ولا اثر
وايضا لا مناسبة لذكر ذلك في هذا الكتاب المقصور على ذكر النبي والائمة الاثني عشر عليهم السلام وذكر
اسمائهم وكناهم واسماء ابائهم وامهاتهم ومواليدهم ووفياتهم ومناقبهم ومعجزاتهم كما لا يخفى
على من لاحظ ذلك الكتاب ولو اغمضنا عن ذلك كله نقول لقائل ان يحمل ذلك الكلام منه ع
على التقية عن بعض المخالفين الحاضرين في مجلسه الشريف ومع ذلك لا يكون مقصوده ع الا الاقناع بفعل
ابي بكر بكونه مقررا بتقرير النبي صلعم بان يكون معنى قوله ع قد حلى ابي بكر سيفه بالفضة انه
فعل ذلك في زمان النبي صلعم واقره عليه فالحجة حقيقة في تقرير النبي صلعم لا في فعل
ابي بكر. واما ما نقله الناصب بعد ذلك من حديث تولد مولانا ابي عبد الله جعفر بن محمد الصادق في

عليهما السلام فليس المشهور عنه وصف ابي بكر بالصديق فانما المذكور فيه في باب احواله ومناقبه بموجب قوله ولقد ولدني ابي بكر مرتين ولا اشعار لسوقه هنالك ايضا بما يفيد الثناء والتعظيم الظاهر انه ذكر ذلك عند الاباء والامهات من غير الارادة للافتخار والمباهات واما استناده بالحديث الذي رواه عن الحاكم ابي عبد الله النيشابوري فمن قبيل استشهاد المتغلب بذنبه فانه ايضا من جمهور ذوي الاذناب وما نقل من ميله الى التشيع انما كان بمجرد قدحه في عثمان فقط دون ابي بكر وعمر كما صرح به الذهبي الشافعي ذهب الله بنوره في بعض تصانيفه وغيره في غيره وهذا القدر لا يوجب التشيع المانع عن وضع الحديث في مناقب ابي بكر على ان سوق الحديث المذكور صريح في صدوره على وجه التقية اذ الظاهر كون ما روي عنه جوابا عن سوال من اتهمه بسب ابي بكر ودفع تلك التهمة لم يكن بادنى من ذلك كما لا يخفى مع ان كلامه قد وقع على اسلوب جامع الكلام حيث قال الصديق جدي يعني من جانب الام ثم اظهر انكار سب الاباء يعني من الام ذلك كان فان اطلاق الاب على الجد من قبل الام اطلاق مجازي على ما يدل عليه كلام الناصب فيما سياتي من مبحث الميراث وايضا انما نفي السب وقد سمعت منا ان السب بمعنى الشتم لا يجوز عندنا للاحاد والامة ايضا بالنسبة وانما المجوز اللعن ولما اتهمه السائل المخالف بالسب الذي استعملوه في الاعم من الشتم واللعن غالطه بنفي السب مستعملا له في معناه الاصل الذي هو الشتم فقط كما مر فلا يلزم من كلامه نفيه اللعن على انه لا مانع شرعا ولا عقلا من اللعن للمؤمن المسلم بل الكافر اباه اذ كانوا ظالمين على لعنة الله واما الذي يحكيه لا قدمني الله ان لم اقدمه فمع ظهور مخايل الوضع فيه لعدم ظهور ارتباطه بما قبله يمكن ان يحمل على نحو من التقديم كتقديمه في الزمان او تقديمه على عمر وعثمان مثلا في اظهار الايمان فلا دلالة فيه على تقديمه على علي عليه السلام كما توهمه الناصبة ولا يستبعد ان عنهم عليهم السلام صدور امثال ذلك الكلمات الايهامية الجامعة في مقام التقية ومغالطة اهل الخلاف والعصبية فقد صدر عنهم اكثر من ذلك واظهر منها ما روي انه سال رجل من المخالفين من الامام صلى الله عليه وقال يا ابن رسول الله ما تقول في ابي بكر وعمر فقال هما امامان عادلان قاسطان كانا على الحق وماتا عليه فعليهما رحمة الله يوم القيامة فلما انصرف الناس قال له رجل من خاصته يا ابن رسول الله لقد تعجبت مما قلت في حق ابي بكر وعمر فقال نعم هما اماما اهل النار كما قال الله سبحانه وجعلنا منهم ائمة يدعون الى النار واما القاسطون فكانوا لجهنم حطبا واما العادلان فلعدولهم عن الحق كقوله تعالى والذين كفروا بربهم يعدلون والمراد من الحق الذي كانا مستوليين عليه هو امير المؤمنين حيث اذياه وغصبا حقه عنه والمراد من موتهما على الحق انهما ماتا على عداوته من غير ندامة عن ذلك والمراد من رحمة الله رسول الله صلعم فانه كان رحمة للعالمين ويكون خصما لهما ساخطا عليهما منتقما منهما

يوم الدين وبما قررناه اندفع ايضا العجب الذي فرّخه الناصب على تلك الاحاديث الموضوعة تعصبا وجفاء
وظهر ان سؤاله للعصمة من التعصب وذمته اياه بانه ساء الطريق وبئس الرفيق من قبيل المثل المشهور الشعير يؤكل
ويذم وامّا ما ذكره في وجه اعراض علماء السنة من رد كلام المص من الوجهين فقدم منافي الخطبة ما يرشدك
الى عدم انجاهه فتذكر ومن العجب طعنه في ضمن الوجهين على كمال كلام المص الذي جمع بين السليقة والكتب العربية
بالنسبة الى الركاكة والرطانة مع اشتمال شرحه بل جرحه هذا على العبارات الملحونة الملعونة الخالية عن المتانة الملتقطة
من كلام غيره بالف حيلة وخيانة المتضمنة للمعاني الذي لا يليق قصدها باهل الفهم والفطانة وكان قيل في طعن امثاله
على كلام اهل الكمال   طعنه بر بهر كامل از گفتار ناموزون زند   خر چو بر گنجشك خنده بر گردون زند
ثم ما ذكره من انه رد فيما رد على وجه التحقيق والانصاف لا من جهة التعصب والاعتساف مردود بمناقضة
ذلك لما اتى به من تناول المص العلامة بضروب الشتم والملامة وحينئذ يتوجه عليه مثل ما تمثل به سابقا
في شان المص اعلى الله شانه وصانه عما شانه من سؤال الجمال عن الجمل فانا نقول على طبق ما ذكره نعمه
نعم ظاهر على الناصب المجبول على عداوة اهل العصمة والتعفف على وجه لا يعتريه الندامة والتاسف انه
منزه من درن التعصب والتعسف مع خوضه في مزابل الشتم وجعل فمه بالوعة الفضلات على تحكم ثم
ما ذكره من ان الفرقة المبتدعة لا يأمنون علماء السنة في رواياتهم ونقولهم كلام صحيح وحق صريح لقد ظهر صدق
ذلك من كذبه الصريح على كتاب كشف الغمة ووضع الحديث على لسان الائمة وتبين ان من عبر عنهم بالمبتدعة
معذورون في عدم ايتمانهم بعلماء السنة وتفتح ان الكذب سنة هذا الرجل وجماعة اصحابه لا من تنزه عن
تصور ذلك وارتكابه وستطلع لك في بحث الاجماع من مسائل اصول الفقه اختراعه للاثر وجرأته على الله بما
فوق الغاية وهذا ديدن الاشاعرة القاصرة والحشوية الفاجرة يتشبثون بالمكابرة في جميع المسائل ويتشبثون في
ذلك بسائر الوسائل يختلقون الاكاذيب المموهة ويبتدعون الاعاجيب المشوهة يوحي بعضهم الى بعض زخرف
القول غرورا ويقولون منكرا من القول وزورا وما ذكره من ان اثار التعصب والغرض في تطويلات
عبارة المص ظاهرة ففيه انه لو سلم وجود تطويل في كلام المص الجليل لا يحتاج اليه من يفهم الكثير من القليل فقد
راعى في ذلك سهولة وصوله الى اذهان الناقصين القاصرين في معقولهم ومنقولهم وتقريبه الى اذهان فروعهم
واصولهم على طبق كلم الناس على قدر عقولهم فانه لو اجمل في الكلام ربما لم يتفطنوا لمراده ونسبوه الى التعمية والالغاز
او ايراد ما لا قرينة عليه من المجاز فيقصر عن ادراكه الاذهان والاسماع وينقبض عنه الاذهان والطباع كما قيل
صد بار بيت كردم آهنگ قول خوش   تا بو كه اين سخن بمذاق تو در شود   وقد اشار اليه قدس
سره في آخر المبحث السابع الى ما ذكرنا حيث قال ولو جاز ترك ارشاد المقلدين وصيغهم من ارتكاب الخطأ الذي
ارتكبه مشايخهم ان انصفوا لم نطول الكلام وامّا سؤال الناصب عن الله تعالى ان يجعل سعيه مشكورا فهذا انا نبشره
بتهكمه ما جرى لنا قد شكر الله تعالى سعيه وجعل في مرعى الزقوم رعيه وامر زبانية الجحيم باذاقته من حميم وحطامه

بذق انك انت العزيز الكريم واما تسميته جرحه المسمى بالاهمال فمهمل واما بالابطال فمنشاؤه اهماله واغفاله في تحقيق
وقصر غرضه في ترويج الباطل ولنعم ما قال افلاطون الالهي ان من كان غرضه الباطل لم ينل الحق وان كان بين
يديه وستنكشف بعون الله تعالى هذا المعمى ويتبين ان ذلك الاسم اسم بلا مسمى رفع الله تعالى درجته المسئلة
الاولى في الادراك وفيه مباحث الاول لما كان الادراك اعرف الاشياء واظهرها على ما ياتي وبه يعرف الاشياء
وحصل فيه من مقالاتهم اشياء عجيبة غريبة وجب البداءة به فلهذا قدمناه اعلم ان الله تعالى خلق النفس الانسانية
في مبدء الفطرة خالية من جميع العلوم بالضرورة وقابلة لها بالضرورة وذلك مشاهد في حال الاطفال
ثم ان الله تعالى خلق للنفس الالات بها يحصل الادراك وهي القوى الحساسة فيحس الطفل في اول ولادته بحس
اللمس ما يدركه من الملموسات ويميز بواسطة الادراك البصري على سبيل التدريج بين ابويه وغيرهما وكذا يتدرج
في الطعوم وباقي المحسوسات الى ادراك ما يتعلق بتلك الالات ثم يزداد تفطنه فيدرك بواسطة احساسه
احساسه بالامور الجزئية الامور الكلية من المشاركة والمباينة ويعقل الامور الكلية الضرورية بواسطة ادراك المحسوسات
الجزئية ثم اذا استكمل العلوم وتفطن بمواضع الجدال ادرك بواسطة العلوم الضرورية العلوم الكسبية
فقد ظهر من هذا ان العلوم الكسبية فرع على العلوم الضرورية الكلية والعلوم الضرورية الكلية فرع على المحسوسات الجزئية فا
المحسوسات اذن هي اصول الاعتقادات ولا يصح الفرع الا بعد صحة اصله فالطعن في الاصل طعن في الفرع وجماعة
الاشاعرة الذين هم اليوم كل الجمهور من الحنفية والشافعية والمالكية والحنابلة الا اليسير من فقهاء ما وراء النهر انكروا قضايا
محسوسة على ما ياتي بيانه فلزمهم انكار المعقولات الكلية التي هي فرع المحسوسات ويلزمهم انكار الكسبيات وذلك
عين السفسطة انتهى كلامه قدس سره الناصب خفضه الله تعالى اعلم ان هذه المباحث التي صدر بها كتابه
كلها راجع الى بحث الرؤية التي وقع فيها الخلاف بين الاشاعرة والمعتزلة ومن تابعهم من الامامية وغيرهم في ذلك
في رؤية الله تعالى التي تجوزه الاشاعرة وينكره المعتزلة كما ستراه ان شاء الله تعالى فجعل المسئلة الاولى في الادراك
مع ارادة الرؤية التي هي اخص من مطلق الادراك من باب اطلاق العام وارادة الخاص بلا ارادة المجاز
وقيام القرينة وهذا اول اغلاطه والدليل انه اراد بهذا الادراك الذي عنون به مسئلة الرؤية انه قال لما كان الادراك
اعرف الاشياء واظهرها على ما ياتي وحصل فيه من مقالاتهم اشياء عجيبة غريبة وجب البداءة به وانما ظهر مقالاتهم
العجيبة على زعمه في الرؤية لا في مطلق الادراك كما ستعرف بعد هذا فان الاشاعرة لا بحث لهم مع المعتزلة في مطلق الادراك
فثبت انه اطلق الادراك واراده به الرؤية وهو غلط اذ لا دلالة للعام على الخاص ثم ان قوله الادراك
اعرف الاشياء واظهرها وبه تعرف الاشياء كلام غير محصل المعنى لانه ان اراد ان الرؤية التي اراد من الادراك
هي اعرف الاشياء في كونها محققة ثابتة فلا نسلم الاعرفية فان كثيرا من الاجسام والاعراض من المعروفة المحققة
بالوجود مثل الرؤية وان اراد ان الاحساس الذي هو الرؤية اعرف بالنسبة الى باقي الاحساسات ففيه ان تحقق ماهيته

بالنسبة الى

بالنسبة الى متعلقة حالها كذلك فمن اين حصل هذه العرفية للرؤية بالجملة هذا الكلام غير محصل المعنى
ثم قوله ان الله تعالى خلق النفس الانسانية فى مبدء الفطرة خالية عن جميع العلوم بالضرورة وذلك
مشاهد فى حال الاطفال كلام باطل يعلم انه لم يكن يعرف شيئا من العلوم العقلية فان للاطفال البهم
علوم ضرورية كثيرة من المحسوسات البصرية والسمعية والذوقية وكل هذه المحسوسات علوم حاصلة من الحس
ولما لم يكن هذا الرجل من اهل العلوم العقلية حسب ان مبدء الفطرة الذي يذكره الحكماء ويقولون ان
النفس فى مبدء الفطرة خالية عن العلوم هو حال الطفولية وذلك باطل عند من يعرف ادنى شيء
من الحكمة فان الجنين فضلا عن الطفل له علوم كثيرة بل المراد من مبدء الفطرة ان تعلق النفس بالبدن فالنفس
فى تلك الحال خالية عن جميع العلوم الا العلم بذاته وهذا التحقيق الذكر فى موضعه من الكتب الحكمية ولا
يناسب بسطه فى هذا المقام والغرض انه لم يكن من اهل المعقولات حتى يظن فيه انه شنع على الاشاعرة
من الطرق العقلية ثم قوله وانكروا قضايا محسوسة على ما ياتى بها نزاعهم انكار المعقولات كلية
اراد به انهم انكروا وجوب تحقق الرؤية عند شرائطها وعدم امتناع الادراك عند فقد الشرائط و
انت ستعلم ان كل ما ذكره ليس انكارا للقضايا المحسوسة ثم ان انكار القضايا المحسوسة اي رد انهم لم يجوزوا
الاعتقاد على القضايا المحسوسة لوقوع الغلط فى المحسوسات فلا يعتمد على حكم الحس وهذا مذهب حكى جماعة من
العقلا وذكره الاشاعرة وابطلوه وحكموا بان حكم الحس معتبر فى المحسوسات كما اشتهر انكار كل المعقولات
فان مبادي البرهان اشياء متعددة من جملتها المحسوسات فمن اين هذه الملازمة فعلم ان ما اراد
فى هذا المبحث ان يلزم الاشاعرة السفسطة لم يلزمهم بل كلامه المشوش على ما ينادى بين الغلط والسفسطة
والله اعلم انتهى   فيه وجوه من الكلام وضروب من الملام اما اولا فلانا لا نسلم رجوع المباحث
المذكورة الى بحث الرؤية وانما يكون كذلك كيف وقد صرح المصنف فى هذا المبحث بجريان احكام العلم الضروري
الكسبي وادراك الحواس الخمسة من الابصار واللمس وغيرهما حيث قال بجريان حكم البصر واللمس وكذا ايتدراج
فى الطعوم وباقى المحسوسات الى ادراك ما يتعلق بتلك الالات انتهى وكذا فى المباحث الاتية
عمم الالزام فى باقى الحواس نعم عمدة ما وقع البحث فيه هو مسئلة الرؤية واين هذا من الرجوع واما
ثانيا فلانه ما اشعر به كلامه من ان الامامية تابعون فى هذه المسئلة ونحوها للمعتزلة فرية بلا مرية بلا
مرية فان الامامية ايدهم الله بنصره متقدمون على الكل فى الكل متفردون بالعقايد الحقة المقتبسة
عن مشكوة النبوة والولاية وكان المعتزلة هم المتاخرون المرتكبون موافقة الشيعة فى بعض المسائل
وبالجملة قدم الشيعة وتابعية المعتزلة لهم والاخذ عن ائمتهم امر ظاهر مشهور ويدل عليه كلام شهرستاني
الاشعري فى كتاب الملل والنحل حيث قال ان ابا الهذيل حمدان بن الهذيل العلاف شيخ المعتزلة
ومقدم الطائفة والمناظر عليها اخذ الاعتزال عن بن خالد الطويل عن واصل بن عطاء واخذ واصل

اى ان البحث فيما مقصورا على [illegible] عن ان [illegible]

عن ابي هاشم عبد الله ابن محمد بن الحنفية انتهى ولا ريب في ان ابا هاشم واباه رضي الله عنهما كانا من ائمة الشيعة ولهذا
نسبت الكيسانية من فرق الشيعة الامامية اليهما ولهذا قال الشهرستاني ايضا في ذيل احوال طوائف المعتزلة
ان من شيوخ المعتزلة من يميل الى الروافض ومنهم من يميل الى الخوارج والجبائي وابنه ابو هاشم قد وافقا اهل
السنة في الامامة وانها بالاختيار وثانيا لنا فلانا نقول من اين علم ان المص قدس سره اطلق العام واراد
الخاص بلا ارادة المجاز واي فساد في عدم ارادة ذلك مع ما تقرر عند ائمة العربية من ان اللفظ اذا استعمل في
امر خاص لا من جهة الخصوص بل من جهة ان الموضوع له في ذلك الخصوص كان حقيقة كاطلاق الانسان على زيد فانه
من حيث مجاز ومن حيث انه موضوع له حقيقة وقد صرح بهذا سيد المحققين قدس سره الشريف في حاشية شرح العضد
وغيره في غيرها واما رابعا فلانا لا نسلم ما ذكره من ان المص جعل العنوان الادراك بمعنى الرؤية وهو ظاهر مما قررنا
نعم الاختلاف في الابصار والرؤية اعظم من غيرها وهذا لا يستلزم حمل لفظ الادراك ههنا على الرؤية واما خامسا
فلان اخر كلامه مناقض مبطل للاول حيث نفى قيام القرينة في اطلاق الادراك على الرؤية ثم قال والدليل على
انه اراد بهذا الادراك الذي عنون به المسئلة الرؤية قال لما كان الادراك اعرف الاشياء انتهى والعجب
من ذلك انه البالغ في اظهار قوة القرينة حتى سماه دليلا فطريقته في تاسيس المقال وهدمه وابطاله بلا اهمال
يشبه بناء الاطفال بنوا وخربوا في الحال والتحقيق ان الادراك قد يطلق ويراد به الاحساس بالحواس وقد يطلق على
الصورة الحاصلة من المدرك عند المدرك فيتناول الاحساس والتخيل والتوهم والتعقل وعلى المعنى الاول وقع قول المحقق
الطوسي طيب الله مشهده في الهيات التجريد حيث قال في اثبات صفتي السمع والبصر له تعالى والنقل دل على اتصافه تعالى
بالادراك بل ربما يدعى تبادره في هذا المعنى كما صرح به بعض الفضلاء في رسالة الحمد وقد صرح المص ايضا بذلك
في كتابه الموسوم بنهج المسترشدين حيث جعله قسيما مقابلا للاعتقاد المنقسم الى العلم والتقليد والجهل المركب اراد
اطلاع الحيوان على الامور الخارجية بواسطة الحواس وحكم بكونه زائدا على العلم مستندا بانا نجد تفرقة ضرورية بين علمنا
بحرارة النار وبين اللمس الذي هو ادراكها اذ الثاني مولم دون الاول وايضا لو كان الادراك غير زائد على العلم لزم
ان يتصف بالعلم كلما اتصف به وليس كذلك اذ الحيوانات العجم تتصف به دون العلم واما سادسا فلان ما ذكره
من الترديد في بيان كلام المص غير المحصل المعنى ترديد مردود وتسبيع لا محصل له لانا نختار الشق الثاني اعني قوله
الرؤية التي اراد من الادراك وقوله الاحساس الذي هو الرؤية وهو ظاهر ثم ان ارادة الاعرفية في تحقق الثبوت
كما ذكره الناصب في الشق الاول يقتضي ان يكون الادراك الاعرف تحققا وثبوتا لا يجدي كونه محققا ثابتا حتى
يلزم اشتراكه مع كثير من الاجسام والاعراض كما زعمه الناصب وايضا كون كثير من الاجسام والاعراض محققا ثابتا
لا يصلح سندا للمنع اعرفية الادراك بقوله فلا نسلم الاعرفية لان كون كثير من الاجسام والاعراض محققة معروفة
لا يقتضي عدم اعرفية الادراك عنها وكذا لا محصل لقوله في الشق الثاني انه ان اراد ان الاحساس الذي هو الرؤية
اعرف بالنسبة الى باقي الاحساسات ففيه ان كل حاسة بالنسبة الى متعلقها حالها كذلك مع الظهور انه اذ غير
الاعرفية بالنسبة الا باقي الاحساسات وسلم ان الاحساس البصري اعرف بالنسبة الى باقي الاحساسات ثم كلام المص

الاعرفية

لا يجرح فيه ان يكون لباقي الاحساسات اعرفية بالنسبة الى متعلقاتها او غيرها وبالجملة الاعرفية
الزايدة بالنسبة الى باقي الاحساسات يمكن ان يكون مجربا ولهذا تراهم يقدمون بالكتب الكلامية
القوى المدركة الظاهرة على الباطنة لظهورها وقوة الابصار على غيرها من الظاهرة لاظهريتها واعرفيتها
كما نبه عليه المحققين في شرح المواقف وغيره في غيره وبما قررنا ظهر انه يمكن الجواب بارادة الشق الثاني
وهو ان يراد بالادراك ما يشمل سائر الحواس الظاهرة فانها اعرف الادراكات الباطنة من
ادراك نفس النفس والاتها الباطنة كما عرفت فظهر ان الشارح الجارح الناصب لقصور فهمه وبعده
وبعده عن اهل التحصيل لم يحصل معنى كلام الفحول ولا معنى كلام المصنف الجليل واما سابقا فلان قوله
وكل هذه المحسوسات علوم حاصلة من الحس مما لا محصل له اصلا لان المحسوسات معلومات لا علوم
ومن قال ان العلم والمعلوم متحدان بالذات اراد ان العلم بمعنى الصورة الحاصلة في العقل
متحد مع المعلوم الحاصل فيه لان العلم بمعنى الادراك بالحواس الظاهرة متحد مع المحسوس الموجود في الخارج
فان هذا غلط وسفسطة كما لا يخفى واما ما ذكره من ان المصاحب ان مبدء الفطرة هو حال
الطفولية مدخول بان ذلك مما لا يفهمه من كلام المصنف الا معاند حريص في الرد عليه فان ظاهر معنى قوله
وذلك المشاهد في حال الاطفال هو ان خلو النفس في مبدء الفطرة عن مجموع العلوم وكونها
قابلة لها مشاهد معلوم في حال الطفولية التي هي قريبة من مبدء الفطرة فان النفس خالية فيها عن
جميع العلوم وقابلة لها غاية الامر ان الخلو في مبدء الفطرة اكثر من الخلو في حال الطفولية فقوله قدس سره
وذلك مشاهد في حال الاطفال تنبيه على دعوى خلو النفس الانسانية في مبدء الفطرة من مشاهدة
خلوها في حال الطفولية لا تفسير مبدء الفطرة بحال الطفولية كما توهم هذا الجارح فلا يلزم من كلام المصنف
الحكم بان الطفل لا يعرف شيئا من العلوم العقلية كما توهم ثانيا على انه لو تم ما اورده على عبارة
المصنف لكان اظهر ورودا على عبارة حاشية المطالع للسيد المحققين قدس سره الشريف الذي كان تلميذ
تلميذه وممن لا ينكر احد كونه من علماء المعقولات سيما الجارح الذي تمسك في جرح هذا من شرحه قدس سره
على المواقف فقد قال قدس سره الشريف عند تحقيق قول شارح المطالع ويمكن حمل قرائن خطبة على
مراتبها ان خلو النفس في مبدء الفطرة عن العلوم كلها ظاهر وان نوقش فيه بانها لا تنفك عن
ذاتها اصلا وان كانت في ابتداء طفوليتها اشتى فان مقتضى كلمة الوصلة ان يكون ابتداء الطفولية
اسبق الاحوال ولا اسبق من مبدء الفطرة فيكون في كلامه ايضا اشعار بل تصريح باتحادهما تامل واما
ثانيا فلان الحكم بخلو النفس عن العلوم وايراد الاعتراض عليه بمثل ما ذكره الناصب والجواب عنه مذكور
في كتب القوم فلا وجه لذكر الاعتراض من غير ذكر جوابه وذلك لان عمر الكاتب القزويني من اهل الحكمة
الناصب قال في بحر الفوائد في شرح عين القواعد وجه الحاجة الى المنطق ان الانسان في مبدء الفطرة
ليس له شيئا من العلوم الخ واعترض عليه بان المراد من مبدء الفطرة اما اول حال تعلقت فيها

النفس بالبدن او حالة الولادة وايّاما كان فان للانسان في تلك الحالة عالما بخصوصية ذاته وبما يرا
الوجدانيات من اللذة والالم والحر والبرد والجوع والشبع فلا يكون عاريا عن جميع العلوم وأجيب
بان الشعور بخصوصية ذاته ادراك جزئي ولا يسمى علما لكنه اذا طلب به العلم بتلك الخصوصيات المعبّر عنها
فذلك على وجه كلي فهناك يسمى علما مثل ان يعلم ان نفسه جوهر مجرد قائم بنفسه مفارق وهذا المجموع الامور
كلية وكذلك الوجدانيات ليس علوما بل هي من قبيل الادراكات شبيهة بالاحساسات في كونها جزئية والعلوم
ادراكات كلية فلا يرد ولا دلالة على ان المصنف لم يقل ان النفس خالية عن العلوم بل صرح بخلوها من جميع العلوم
والمراد انها خالية في مبدأ الفطرة من جميع العلوم لا عن كل واحد كما نبّه عليه شارح المطالع رحمه الله بتأكيد العلوم
بقوله كلها فلا يتوجه ما اورده الناصب من ان الجنين فضلا على الطفل له علوم كثيرة بل لو لم يكن لفظ
جميع الموجود في العبارة لأمكن تصحيحها بحمل الالف واللام في العلوم على الاستغراق واما ما ذكره من ان المصنف
لم يكن من اهل المعقولات فلا يروج على من وصل اليه مصنفات المصنف في العلوم العقلية كشرحه الموسوم
بكشف الخفا في حل المشكلات الشفا وحاشيته على شرح الاشارات وشرح على التجريد وغير ذلك مما
عرف بنفاستها العلماء الاعلام واليه ينتهي سلسلة تلمذ سيد المحققين صدر الملة والدين محمد الشيرازي
في العقليات تاسعا فلان ما ذكره من ان المصنف اراد بقوله انكروا قضايا محسوسة على ما يأتي انهم
انكروا وجوب تحقق الرؤية عند شرائطها غير مسلم وانما اراد انكارهم وجوب اثر كل من الحواس
عند تحقق شرائطه كما اوضحنا سابقا سيأتي من المصنف في البحث الرابع ايضا ما هو صريح في ذلك حيث
نسبهم الى تجويز خلاف الحكم بحس البصر والسمع واللمس ظاهر ان الاقتصار على هذه الثلاثة من باب الاكتفاء
بالاهم فظهر صدق قول المصنف انهم انكروا قضايا محسوسة مرادا به المحسوسة بالاعم من البصر والسمع واللمس والذوق
والشم مع ان وجه انكارهم للمحسوسة بواحد منها جار في الاعم فافهم واما عاشرا فلان ما ذكره بقوله ثم
ان انكار القضايا المحسوسة اراد به انهم يمنعون الاعتماد على القضايا المحسوسة فيه نظر من وجوه الاول انا
لا نسلم ان المصنف اراد بالانكار المذكور منع الاعتماد على قضايا المذكور حتى يتجه ان هذا مذهب جماعة من العقلاء
غير الاشاعرة فان الاشاعرة لم يعللوا انكارهم للقضايا المحسوسة بشيء ولهذا نسبوا الى المكابرة الثاني ان
المذكور في شرح المواقف ان ذلك ينسب الى جماعة من العقلاء وفيه اشارة الى بطلان تلك النسبة فحكم
هذا الناصب بالجزم بان هذا مذهب جماعة من العقلاء تمويه صريح قد ارتكبه لدفع الاستبعاد عما
وقع من اصحاب الاشاعرة قريبا من هذه المكابرة الثالث ان ما دل عليه كلامه من ان الاشاعرة ذكروا
مذهب تلك الجماعة من العقلاء وابطلوه غير مسلم وانما ابطل ذلك من تأخر عن هؤلاء الجماعة من
عقلاء الحكماء ووافقهم المتأخرون من الاشاعرة في ذلك الابطال وذكروا ذلك في كتبهم مع عدم
تنبههم من بطلان ذلك الى بطلان ما ذهبوا اليه الرابع ان قوله ليس كل من يعتقد بطلان حكم يحكم بلزومه
انكار كل المعقولات مدخول بان المصنف قد استدل على ذلك فمنع المدعى المستدل عليهما من غير تعرض

لدليلها

لدليلها مناقشة غير مسموعة رفع الله درجته المبحث الثاني في شرائط الإدراك اطبق العلماء
بأسرهم غير الأشاعرة على أن الإدراك مشروط بأمور ثمانية لا يحصل بدونها الأول سلامة الحاسة الثاني
المقابلة أو ما في حكمها كما في الأعراض والصور في المرايا فلا نبصر شيئا لا يكون مقابلا ولا في حكم
المقابل الثالث عدم القرب المفرط فإن الجسم لو التصق بالعين لم يمكن الرؤية الرابع عدم
البعد المفرط لأن البعد إذا أفرط لم يمكن الرؤية الخامس عدم الحجاب فإن مع وجود الحجاب بين الرائي
والمرئي لا يمكن الرؤية السادس عدم الشفافية فإن الجسم الشفاف الذي لا لون له كالهواء لا يمكن
رؤيته السابع تعمد الرائي للإدراك الثامن وقوع الضوء عليه فإن الجسم الملون لا يشاهد في الظلمة وحكموا
بذلك حكما ضروريا لا يرتابون فيه وخالفت الأشاعرة في ذلك جميع العقلاء من المتكلمين والفلاسفة
ولم يجعلوا للإدراك شرطا هذه الشرائط وهو مكابرة محضة لا يشك فيها عاقل انتهى كلامه
الناصب خفضه الله تعالى أقول اعلم أن شرط الشيء ما يكون وجوده موقوفا عليه ويكون خارجا
عنه فمن قال شرط الرؤية هذه الأمور ماذا يريد من هذا إن أراد أن الرؤية لا يمكن أن تتحقق عقلا
إلا بتحقق هذه الأمور واستحال عقلا تحققه بدون هذه الأمور فنقول لا نسلم الاستحالة العقلية
لأنا وإن نرى في الأسباب الطبيعية وجود الرؤية عند تحقق هذه الشرائط وفقدانها عند فقدان
شيء منها إلا أنه لا يلزم بمجرد ذلك من فرض تحقق الرؤية بدون هذه الشرائط محال وكل
ما كان كذلك لا يكون محالا عقليا وإن أراد أن في العادة جرى تحقق المشروط الذي هو الرؤية
عند حصول هذه الشرائط ومحال عادة أن تتحقق الرؤية بدون هذه الشرائط مع جوازه عقلا فلا نزاع
للأشاعرة في هذا بل غرضهم إثبات جواز الرؤية عقلا عند فقدان الشرائط من تراهم يقولون هذا الرؤية
أمر يخلقه الله في الحي ولا يشترط بضوء ولا مقابلة ولا غيرهما من الشرائط التي اعتبرها الفلاسفة وغرضهم من
نفي الشرطية ما ذكرنا لا أنهم يمنعون جريان العادة على أن تحقق الرؤية إنما يكون عند تحقق هذه الشرائط
ومن تتبع قواعدهم علم أنهم يحيلون كل شيء إلى الإرادة الفاعل المختار وعموم قدرته ولا يعتبرون
في خلق الأشياء توقفه على الأسباب الطبيعية كالفلاسفة ومن تحسس فضلاتهم كالمعتزلة ومن تابعهم
فحاصل كلامهم أن الله تعالى قادر أن يخلق الرؤية في حي مع فقدان هذه الشرائط وإن كان هذا
خرقا للعادة فأين هذا من السفسطة وإنكار المحسوسات والمكابرة التي نسب هذا الرجل إليهم وسيأتي
عليك باقي التحقيقات انتهى كلام الناصب فيه نظر من وجوه أما أولا فلأن حاصل
كلام المصنف قدس سره في هذا المقام دعوى البداهة ومرجع رد الناصب المطرود وترديده المردود
منع البداهة وهو مكابرة لا يشك فيها عاقل كما قال المصنف وكثيرا ما يجاب عن مثل هذا المنع بأنه
مكابرة لا يستحق الجواب أو لا يلتفت إليها كما أجاب به صاحب المواقف عن مناقشة من قدح

في حجية الاجماع وغيره عن غيرها والحاصل انا لا نثبت شيئا من الامور المذكورة في الرؤية بدليل حتى يتجه ايراد
المنع والنقض على مقدماته بل نقول ان بديهة العقل الصريح يقتضيه كما اجاب بمثله افضل
المحققين قدس سره في نقد المحصل عن شبهة من استشكل حكم الحس ونسبه الى الغلط حيث قال لو
اثبتنا صحة الحكم بثبوت المحسوسات في الخارج بدليل لكان الامر على ما ذكره لكنا ما اثبتنا ذلك
الا بشهادة العقل من غير رجوعه الى دليل فليس لنا عن نحو من هذه الاشكالات انتهى وقال
المص فيما سيجيء من مسئلة بقاء الاعراض ان الاستدلال على نقيض الضروري باطل كما في شبه
السوفسطائية فانها لا تسمع لما كانت استدلالات في مقابلة الضروريات انتهى ولو سلمنا انه
يمكن ذلك لعموم قدرته تعالى لكنه خارج عن محل النزاع اذ النزاع في الادراك الباصرة بالالة
المشهورة والقوة المودعة فيها والحاصل ان الرؤية لها معنى معروف لا يتصور الا بان يكون المرئي
في جهة والرائي له حاسة فلو اطلقوا الرؤية على معنى اخر غير المعنى المشهور كالانكشاف التام والادراك
بغير تلك القوة فمسلم انه يمكن ذلك امكانا عقليا لكن يصير النزاع لفظيا وهو كما ترى واما ثانيا
فلان ما نقله عن الاشاعرة من انهم بنوا مسئلة الرؤية ونحوها على ما اسسوه من احالة كل شيء
الى ارادة الفاعل المختار وعموم قدرته ولا يعتبرون في خلق الاشياء توقفه على الاسباب الطبيعية
بل الواجب تعالى مع ارادته كاف فيها حقيقة بحيث لو فرض انتفاء جميع ما يتوهم ان له مدخلا
فيها بحسب الظاهر من ساير العلل لم يلزم الاختلال في تلك الموجودات والعدمات حتى انه يجوز
ان يتحقق الاحتراق في شيء بدون النار اذا اراد الله فالاحتراق شيء مما يقبله فاقول
في ذلك الاساس اختلال والبناء عليه محال وذلك لظهور استلزامه محالا ظاهرا وهو عدم توقف
تحقق الكل على تحقق جزئه واللازم الباطل اما بيان الاستلزام فلان تحقق الجزء جزء تحقق الكل و
كون الكل متوقفا على الجزء حقيقة ضروري بل اولي وكذا استلزام عدم توقف تحقق العرض
على الجوهر وجه استلزامه بين مما بين وبطلان اللازم مما حكم به بديهة العقل وان قال شرذمة
قليلة لا يعتنى بشانهم بقيام العرض بنفسه على انا نقول لا يظهر حصول المعلول ما دام لا يكون قبله
حادث بجري العادة مع قولهم بحصول حادث كذلك وقال الخطيب الكازروني الشافعي في
بعض تعليقاته ان القول بان مذهب الاشعري بان لا شيء من الاشياء يستلزم امرا وان
لا علاقة بوجه بين الحوادث المتعاقبة بعيد جدا فان وجود العرض يستلزم وجود الجوهر ولا يقول
عاقل بان الاعراض يمكن وجوده بدون الجوهر كوجود حركة بدون متحرك والحاصل انه قد يكون شيئان
لا يمكن وجود احدهما بدون الاخر وقال فخر الدين الرازي في المباحث المشرقية الحق عندي ان لا مانع
من استناد كل الممكنات الى الله تعالى لكنها على قسمين منها ما امكانه اللازم لماهيته كاف في صدوره

مراتب

عن الباري تعالى من غير شرط ومنها ما لا يكفي امكانه بل لا بد من حدوث امر قبله ثم ان تلك الممكنات بعد
استعدت للوجود باستعداد وتاما صدرت عن الباري تعالى ولا تاثير للوسائط في الايجاد بل في الاعداد
انتهى وظاهره يدل على توقف بعض الاشياء على بعض وان كان التاثير مخصوصا بالباري تعالى فتامل
واما ثالثا فلان ما ذكره من ان الامامية مجوسون من ضلالات الفلاسفة فليس الا مجرد انها عصبية على الحكماء والائمة
وبعده من سرائر الحكمة الالهية وانه قالوا ما وافق الناصب واصحابه لقضاء الحكمة ضالة المؤمن اما تعصبه على الحكماء فلظهور
انه بالله تعالى الى اعلام الفطنة والاهتداء الى اقسام الحكمة يصير الناظر في حقايق الاشياء بصيرا ومن يؤتي الحكمة
فقد اوتي خيرا كثيرا واما على الامامية فلانهم اساطين حكماء الاسلام الذين اخذوا جواهر الحكمة عن معادنها اهل
البيت وفازوا برحيق التحقيق من منابعها الكافلة لاحياء الميت فاشتدت في علوم الاسلام عراهم وتاكدت
في دقايق الحكمة قواهم وان وافقوا الرعيل الاول من الحكماء في بعض المسائل والاحكام فلا يقتضي خروجهم عن
قواعد الاسلام حتى يتوجه عليهم الشناعة والملام وانما الشناعة كل الشناعة على من لم يصل يده الى مائدة
الحكمة ولم يظفر على زلال الفطنة وشرب في ظماء الجهل من سور الحشوية ثقالة الثوم والبصل على الطيور المشوية ولنعم ما
قال الحكيم الكامل ابو علي عيسى بن زرعة في بعض رسائله تعريضا على الاشاعرة ومن يحذو حذوهم من فرق اهل
السنة المحرومين عن ذوق الحكمة المنكرين لها المتمسكين بحرمة تعلم المنطق ونحوه من العلوم الحكمية حيث قال ان
علم الحكمة اقوى الدواعي الى متابعة الشرع ومن زعم ان الحكمة تخالف الشريعة فهي مفسدة لها فقد بنى قياسه على مقدمة
فاسدة غير كلية تقريرها ان الحكمة المخالفة للشريعة وكل ما هو مخالف للشيء مفسد له والكبرى غير كلية فان الحلاوة تخالف
البياض ولا يفسده والصورة تخالف المادة ولا تفسدها واذا كانت غير كلية فلا ينتج القياس ومن قال ان النظر
في المنطق يستخف بالشريعة فان ذلك القائل طاعن في الشريعة لان كلامه في قوة قول من يقول ان الشريعة لا تثبت
عند البحث ومنزلته منزلة رجل جاهل بالدراهم البهرجة التي يهرب بها عن النقاد ويانس بمن ليس من اهل المعرفة ومن قال
ان الحكمة تخالف الشريعة فهو طاعن في الشريعة لا المنطقي الذي يميز بين الصدق والكذب انتهى كلامه وايضا فذلك التشنيع
بما هو واصحابه اولى به لانهم وافقوا الامامية والمعتزلة في مسألة خلق الاعمال وغيرها لموافقتهم للفلاسفة فيها فهو في ذلك
حقيق بان ينشد عليه لا تنه عن خلق وتاتي مثله عار عليك اذا فعلت عظيم ومما ينبغي ان ينبه عليه في هذا المقام
ان المقالات العجيبة التي تفرد بها شيخ الاشاعرة ليست مما ينتهي الى مقدمات دقيقة قد اطلع هو عليها بدقة الفكر وتمام
رتبة الفنون العقلية والنقلية لانه قد علم وتواتر انه لم يكن من اهل هذا الشان والعلماء المطلعين على قوانين الحدود والبرهان بل
انما ذهب الى بعض تلك المقالات بمجرد مخالفة ارباب الاعتزال وحب التفرد في المقال طلبا لرياسة الجهال ولهذا ترى
الحكيم شمس الدين الشهرزوري جعل متابعة فخر الدين الرازي لمذهب الشيخ الاشعري قدحا على ذكائه وشعوره ودليلا على
نقصان كماله وقصوره عن مرتبة الحكماء المحققين والرعيل الاول من المدققين فقال واعجب احوال هذا الرجل انه صنف في الحكمة
كتبا كثيرة توهم انه من الحكماء المبرزين الذين وصلوا الى غايات المراتب ونهايات المطالب ولم يبلغ مرتبة اقلهم ثم رجع وعبر

يرتب

مذهب ابي الحسن الاشعري الذي لا يعرف ابي طرفيه اطول لانه كان خاليا عن الكمنين النحمة والذوق بل لا يعرف
حدا ولا تقسيم برهانا بل هو شيخ مسكين متحير في مذاهبه الجاهلية التي يخبط فيها خبط عشواء اشهر واني كنت اظن اولى ان
الحكيم المذكور ربما يتعصب في اظهار نقص شيخ الاشعري لعداوة وبغضة ونحوهما حتى رايت في رسالة عملها الشيخ
معين الدين الايجي الشافعي الاشعري صاحب التفسير المشهور في مسئلة الكلام ما يؤيد كلام الحكيم المذكور ويشيده حيث قال
وليت شعري ما الاشعري لم يجعل مطلب الكلام كالاستواء والنزول والعين واليد والقدم وغير ذلك فانه ذهب
الى ان كلا من ذلك الايمان به واجب والكيفية مجهولة والسؤال عنه بدعة فلا ادري لم فر عن حقيقة الكلام الى
البعد ثم قال واعلم انه رضي قد يرعوي الى عقيدة جديدة بمجرد اقتباس قياس لا اساس له مع انه مناف لصرائح
القران وصحاح الاحاديث مثل ان فعل الله تعالى غير معلل بغرض ودليله كما صرح به في كتبه انه يلزم منه استكماله
عن شعوره بخلقه وانت تعلم انه لا يشك ذو مسكة ان جملة الممكنات والغايات المترتبة عليه صفة ذاتية وفعله
متوقف عليه فبين التاثير بعينه فعلية موقوفة على صفة ذاتية وكم من الصفات ذاتية موقوفة على صفة مثلها اشهر
بل الفهيم من شرح جمع الجوامع للغازي الرومي في مبحث القدرة ان اكثر تلك المسائل التي تفرد بها الاشعري
قد اخذها من السنة القصاص والوعاظ حيث قال اما المستحيلات فلعدم قابليتها للوجود لم يصلح ان يكون محلا لتعلق
الارادة لا لنقص في القدرة ولم يخالف في ذلك الا ابن حزم فقال في الملل والنحل ان الله عز وجل قادر على
ان يتخذ ولدا اذ لو لم يقدر عليه لكان عاجزا ورد ذلك بان اتخاذ الولد محال لا يدخل تحت القدرة وعدم
قدرة على الشيء قد يكون لقصور فاعله وقد يكون لعدم قبوله التاثير فيه لعدم امكانه بوجوب او امتناع والعجز هو
الاول دون الثاني وذكر الاستاد ابو اسحق الاسفرايني ان اول من اخذ منه ذلك ادريس عليه السلام حيث
جاءه ابليس في صورة انسان وهو يخيط ويقول في كل دخلة وخرجة سبحان الله والحمد لله فجاءه بقشرة وقال هل الله
يقدر ان يجعل الدنيا في هذه القشرة فقال الله قادر ان يجعل الدنيا في سم هذه الابرة ونخس بالابرة احد عينيه فصار
اعور فهذا وان لم يرو عن رسول الله صلعم فقد اشتهر وظهر ظهورا لا ينكر قال وقد اخذ الاشعري من جواب ادريس
عليه السلام اجوبة في مسائل كثيرة من هذا الجنس اشهر كلامه وكفى بذلك شناعة وفضيحة لهم الهم اهديهم وقربهم في
مذهبهم
رفع الله درجته البحث الثالث في وجوب الرؤية عند حصول هذه الشرائط اجمع العقلاء كافة عدا
الاشاعرة على ذلك للضرورة القاضية فان عاقلا من العقلاء لا يشك في حصول الرؤية عند اجتماع شرائطها
وخالفت الاشاعرة جميع العقلاء في ذلك وارتكبوا السفسطة وجوزوا ان يكون بين ايدينا بحضرتنا جبال شاهقة من
الارض الى عنان السماء محيطة بنا من جميع الجوانب ملاصقة لنا تملأ الارض شرقا وغربا بالوان المشرقة مضيئة ظاهرة
غاية الظهور ويقع عليها الشمس وقت الظهيرة ولا نشاهدها ولا نبصر شيئا منها البتة وكذا يكون بحضرتنا اصوات
هائلة تملأ اقطار الارض بحيث ينزعج منها كل احد يسمعها اشد ما يكون من الاصوات وحواسنا سليمة ولا حجاب
بيننا وبينها ولا بعد فيه بل هي في غاية القرب منا ولا نسمعها ولا نحس بها اصلا وكذا اذا لمس احد باطن كفه حديدة

محمد تابار

محمية بالنار حتى يقبض ولا يحس بحرارتها بل يرمي في تنور اذيب فيه رصاص والزيت وهو لا
يشاهد التنور ولا الرصاص المذاب ولا يدرك حرارته وتنفصل اعضاؤه وهو لا يحس بالالم في
جسمه ولا شك ان هذا هو السفسطة والضرورة يقتضي بفساده ومن يشك في هذا فقد انكر اظهر
المحسوسات انتهى كلامه   الناصب خفضه الله تعالى اقول مذهب الاشاعرة ان شرايط الرؤية
اذا تحققت لم يجب الرؤية ومعنى نفي هذا الوجوب ان الله تعالى قادر على ان يمنع البصر من الرؤية
مع وجود الشرايط وان كانت العادة جارية على تحقق الرؤية عند تحقق الامور المذكورة ومن انكر هذا او احاله
عقلا ومن انكر هذا فقد انكر خوارق العادات ومعجزات الانبياء فانه مما اتفق على روايته ونقله اصحاب
جميع المذاهب من الاشاعرة والمعتزلة والامامية ان النبي صلعم لما خرج ليلة الهجرة من دار القريش قد
حفوا بالدار يريدون قتله فرميهم ورمى على وجوههم بالتراب وكان يقرء سورة يس وخرج
ولم يره احد وكانوا جالسين غير نائمين ولا غافلين فمن لا يسلم ان عدم حصول الرؤية جائز
مع وجود الشرايط بان يمنع الله البصر بقدرته عن الرؤية فعليه ان ينكر هذا وامثاله ومن الاشاعرة
من يمنع وجوب الرؤية عند اجتماع الشرايط بانا نرى الجسم الكبير من البعيد صغيرا وما ذلك الا
لانا نرى بعض اجزائه دون البعض مع تساوي الكل في حصول الشرايط فظهر انه لا يجب الرؤية عند
اجتماع الشرايط والتحقيق ما قدمناه انهم يريدون من عدم الوجوب جواز عدم الرؤية عقلا وامكان
تعلق القدرة به فاين انكار المحسوسات واين هو من السفسطة ثم ما ذكره من تجويز ان يكون بحضرتنا
جبال شاهقة مع ما وصفها من المبالغة والتعقعقات الشنيعة والكلمات الهائلة المرعدة المبرقة
التي يميل بها خواطر القلندرية العوام الى مذهبه الباطل ورويه الكاسد الفاسد فهو شيء ليس يقول
شرايط الرؤية في زمان وجب حصول الرؤية والا جاز ان يكون بحضرتنا جبال شاهقة ونحن لا
نراها هذا هو الاعتراض واجاب الاشاعرة عنه بان هذا منقوض بجملة العاديات فان الامور العادية يجوز
نقايضها مع جزمنا بعدم وقوعها ولا سفسطة ههنا فكذا الحال في الجبال الشاهقة التي لا نراها
فانا نجوز وجودها ونجزم بعدمها فذلك لان الجواز لا يستلزم الوقوع ولا ينافي الجزم بعدمه فمجرد
تجويزها لا يكون سفسطة وحاصل كلام الاشاعرة كما اشرنا اليه سابقا ان الرؤية لا يجب عقلا عند
تحقق الشرايط ويجوز العقل عدم وقوعها عندها مع كونها ممتنعا عادة والخصوم لا يفرقون بين المحال
العقلي والعادي وجملة اعتراضاته ناشئة من عدم هذا الفرق ثم ما ذكر من الاضواء وتوصيفها او
ح
المبالغات فيها فكلها من قعقعة الشنان بر ما قرر مالك البيان انتهى   ما ذكره لاصلاح
سفسطة الاشاعرة في هذه المسئلة من وقوع خرق العادة في معجزات الانبياء سيما ما اتفقوا عليه من
معجزة نبينا صلعم ليلة الهجرة بمروره على الكفار من غير ان يراه احد منهم لا يصلح من قصده من

للاصلاح ولن يصلح العطار ما افسد الدهر فذلك لانه لا يلزم ان يكون خرق العادة في معجزة
المذكوره بعدم الرؤية مع وجود الشرائط ولم لا يجوز ان يكون باحداث حايل من غشاوة غيم او دخان
او غبار ونحوه كما اشار اليه الباري سبحانه في سورة البقرة بقوله ختم الله على قلوبهم وعلى سمعهم وعلى
ابصارهم غشاوة وبقوله في سورة يس وجعلنا من بين ايديهم سدا ومن خلفهم سدا فاغشيناهم
فهم لا يبصرون ومعنى فاغشيناهم جعلنا على ابصارهم غشاوة وحلنا بينهم وبينه كذا في اكثر
التفاسير واما التكذيب بكلام من بناء الاشاعرة ذلك على قاعدة جريان العادة وان حاصل كلامهم هو ان
الرؤية لا تجب عند عقلا تحقق الشرائط فمع ما سبق من الكلام على هذه القاعدة المشوهة مردود بان
عند تحقق الشرائط واجتماع العلة التامة للرؤية تتحقق بالضرورة فلو انكر معها عدم الرؤية لزم ان كان
تخلف المعلول عن العلة التامة وهو ظاهر فظهر ان منشا غلط الاشاعرة عدم الفرق بين ما نحن فيه من المحال
العقلي والمحال العادي وان الناصب المقلد جرت عادته باعادة كلامهم فان التخلف العادي
فيما نحن فيه من الرؤية واسبابها وشرايطها انما يتصور بان يعدم القادر المختار جميع اجزاء علتها
التامة او بعضها ويوجد بدلها معلولا اخر مثلا كما قيل في انقلاب الحجر ذهبا ونحوه لا ان يوجد ذلك
المعلول اعني الرؤية بعينه بدون العلة التامة واما نفيهم للعلية والمعلولية الحقيقية بين الحوادث
فهو سفسطة اخرى اولى بالتشنيع واخرى فافهم واما ما ذكره الناصب في حاشية جرحه هذا
من انه ان اريد من تجويز ان يكون بحضرتنا جبال شاهقة لم نرها الحكم بامكانها الذاتي فهذا الجز
مذهب الاشاعرة وليس يظهر فيه فساد اصلا ولا سفسطة فيه قطعا وان اريد عدم التيقن فان
تفائها وعدم اباء العقل من تحققها فهو ممنوع اذ عند الرجوع الى الوجدان نعلم تحقق العلم
العادي بانتفائها ولا ينافيه الامكان الذاتي الشيء فمردود بان المراد بالجواز هو الحكم بامكان
عدم تحقق الرؤية عند شرائطها الذي هو نقيض ضرورة حكم العقل بانها واقعة عند شرائطها فلا يمكن
ان يتحقق مع الحكم بوجوب تحقق الرؤية عند شرائطها وقد قلت خلافه هذا خلف والتحقيق ان هذا
الدليل وجوابه على مقدمة اختلف فيها الفرقتان وهي ان المعلول عند تحقق جميع ما يتوقف عليه
بحسب العادة هل يجب تحققه ام لا فمن قال باستناد الافعال اليه تعالى وهم الاشاعرة قالوا بانه غير
واجب الا ان العادة جارية بايجاده عند تحقق ما يتوقف عليه ومن قال باستناد بعض الافعال
الى غيره وهم الامامية والمعتزلة والحكماء قالوا بوجوبه وهو الموافق للعقل والبديهة حاكمة به كما لا يخفى
رفع الله درجته البحث الرابع في امتناع الادراك عند فقد جميع الشرائط فجوزوا في الاعمى
اذا كان في المشرق ان يشاهد ويبصر النملة الصغيرة السوداء في طرف المغرب في الليل المظلم وبينهما
حجب في جميع الجبال والحيطان ويسمع الاطروش وهو في طرف المشرق اخفى صوت يسمع وهو في

طرف المغرب

طرف المغرب وكفى من اعتقد ذلك نقصاً ومكابرة للضرورة ودخوله في السفسطة هذا اعتقاداً
واعجب حالهم يمنعون من مشاهدة اعظم الاجسام قدراً واشدها لوناً واشراقاً واقربها
الينا مع ارتفاع الموانع وحصول الشرائط ومن سماع الاصوات الهائلة القريبة ويجوزون
مشاهدة الاعمى لاصغر الاجسام واخفاها في الظلم الشديدة وبينهما غاية البعد وكذا في السماع
فهل احد من السوفسطائية في انكارهم المحسوسات الى هذه الغاية ووصل الى هذه النهاية مع
ان الجميع حكموا عليهم بالسفسطة حيث جوزوا انقلاب الاواني التي في دار الانسان حال خروجه
اناساً فضلاء مدققين في العلوم حال الغيبة وهؤلاء جوزوا حصول مثل هذه الاشخاص في الحضور والا
ولا يشاهدون فهم ابلغ في السفسطة من اولئك فلينظر العاقل المنصف المقلد هل يجوز
له ان يقلد هؤلاء القوم ويجعلهم واسطة بينه وبين الله تعالى ويكون معذوراً برجوعه اليهم وقبوله
منهم ام لا فان جوز ذلك لنفسه بعد تعقل ذلك وتحصيله فقد خلص المقلدين ائمة وباءوا بالاثم
نعوذ بالله من زلل الاقدام وقال بعض الفضلاء ونعم ما قال كل عاقل جرب الامور فانه لا يشك في
ان السليم حرارة النار اذا بقي فيها مدة حتى تنفصل اعضاؤه ومحال ان يكون اهل بغداد على كثرتهم
وصحة حواسهم يجوز عليهم ان يمر بهم جيش عظيم ويقتتلون ويضرب فيهم البوقات ويرتفع الضجيج ويشتد
الاصوات ولا يشاهد ذلك احد منهم ولا يسمعه ومحال عنده ان يرفع اهل الارض جميعهم ابصا
رهم الى السماء ولا يشاهدونها ومحال ان يكون للانسان الواحد مشاهداً ان عليه راساً واحداً الف
راس لا يشاهدونها وكل واحد منها مثل الراس الذي يشاهدونها ومحال ان يجهر احد
باعلى صوته الف مرة بمحضر الف نفس كل واحد منهم يسمع جميع ما يقوله بان زيداً ما قام
ويسمع كل واحد الى ويكون قد اخبر بالنفي ولم يسمع الحاضرون حرف النفي مع تكرره
الف مرة وسماع كل واحد منهم جميع ما قاله بل علمنا بهذه الاشياء اقوى بكثير من علمنا
حال خروجنا من منازلنا لم تنقلب الاواني التي اناساً مدققين في علم الهندسة وان
الذي شاهدته بالامس هو الذي شاهدته الان وانه لم يحدث حال تغميض العين الف
شمس ثم انعدم عند فتحها مع ان الله تعالى قادر على ذلك وهو في نفسه ممكن وان المولود
الرضيع الذي يولد في الحال انما يولد من الابوين ولم يمر عليه الف سنة مع امكانه في
نفسه وبالنظر الى قدرة الله تعالى فقد نسبت السوفسطائية الى الغلط وكذبوا كل التكذيب في هذه
القضايا الجائزة فكيف بالقضايا التي جوزها الاشعرية التي تقتضي زوال الثقة عن المشاهدات
ومن اعجب الاشياء جواب رئيسهم وافضل متاخريهم فخر الدين الرازي في هذا الموضع حيث
قال يجوز ان يخلق الله تعالى في الحديدة المحماة بالنار برودة عند خروجها من النار فلهذا لا يحس

بالحرارة واللون الذي فيهما يجوز ان يخلق الله تعالى في الجسم البارد والعضو وغفل عن ان هذا ليس بموضع
النزاع لان المتنازع فيه ان الجسم الذي في غاية الحرارة يمسه الانسان الصحيح البنية السليم الحواس
حال شدة حرارته ولا يحس بتلك الحرارة فان اصحابه يجوزون ذلك فكيف يكون ما ذكره
جوابا انتهى   الناصب خفضه الله تعالى اقول حاصل جميع ما ذكره في هذا الفصل بعد وضع قعقعة
للاشاعرة لا يعتبرون وجود الشرائط وعدمها في تحقق الرؤية وعدم تحققها ولعدم هذا الاعتبار دخلوا
في السوفسطائية ونحن نبين لك حاصل كلام الاشاعرة في الرؤية لتعرف ان هذا الرجل مع فضيلته قد
اخذ سبيل التعصب عين بصيرته فنقول ذهب السوفسطائية الى نفي حقائق الاشياء فهم يقولون
ان حقيقة كل شيء ليست حقيقة ثابتة فالنار ليست بالنار والماء ليست بالماء ويجوز ان يكون حقيقة الماء حقيقة
النار وحقيقة الماء حقيقة الهواء وليس للشيء حقيقة فيلزمهم ان يكون النار التي نشاهدها لا يكون نارا بل
ماء وهواء او غير ذلك وهذا هو السفسطة وينجر هذا الى ارتفاع الثقة من المحسوسات ويبطل
به الحكمة الباعثة عن معرفة الاشياء واما حاصل كلام الاشاعرة في مبحث الرؤية وغيرها مما
ذكره هذا الرجل فهو ان الاشياء الموجودة عندهم انما يحصل ويوجد بارادة الفاعل المختار و
قدرته التي هي العلة التامة لوجود الاشياء فاذا كانت القدرة هي العلة التامة فلا يكون
وجود شيئا واجبا عند حصول الاسباب الطبيعية ولا يكون شيئا مفقودا يجب الوجوب عند فقد
ان الاسباب والشرائط ولكن جرت عادة الله تعالى في الموجودات ان الاشياء يحصل
عند وجود شرائطها وينعدم انعدامها فهذه العادة في الطبيعة جرت مجرى الوجوب بالغير للشيء
الذي له شرائط في الوجود ويجب تحققه عند وجود تلك الشرائط وانتفاؤه عند انتفائها بحسب
ما جرى من العادة وان كان ذلك الشيء بالنسبة الى القدرة غير واجبة لا في
صورة التحقق لتحقق الشرائط ولا في الانتفاء لانتفائها بل جائز في العقل تحقق الشرائط وتخلف
ذلك الشيء وكذا تحقق ذلك الشيء مع انتفاء الشرائط اذ لم يلزم منه محال عقلي وذلك بالنسبة
الى قدرة المبدأ الذي هو الفاعل المختار فمثلا الرؤية التي نحن نباحث فيها لها شرائط وجب تحققه
عند تحققها وامتنع وقوعها عند فقدان الشرائط كل ذلك بحسب جري عادة الله تعالى في خلق بعض
الموجودات بايجاده عند وجود الاسباب الطبيعية دون انتفائها فعدم تحقق الرؤية عند و
جود الشرائط وتحققها بفقدان الشرائط محال عادة لانه جار على خلاف عادة الله وان كان
جائزا عقلا اذا جعلنا قدرة الفاعل وارادته علة تامة الوجود للاشياء هذا حاصل مذهب
الاشاعرة فيا معشر الاذكياء اين هذا من السفسطة واذا عرفت هذا سهل عليك جواب كل
ما اورده هذا الرجل في هذه المباحث من الاستبعادات والتشنيعات ثم اما جواب الكلام

الرازي فهو ادفع بانواع الاستبعاد فانهم يستبعدون ان الحديدة المحماة مخارجة من التنور يجوز عقلا ان لا يحرق شيئا فذكر الامام وجه جواز عقلا بخلق الله تعالى عقيب خروج من التنور برودة في تلك الحديدة فيكون جوابه صحيحا والله اعلم بالصواب واما قوله ان المتنازع فيه ان الجسم الذي في غاية الحرارة يلمسه الانسان الصحيح البنية السليم الحواس حال شدة حرارة ولا يحس تلك الحرارة فان اصحابه يجوزون ذلك فنقول فيه قد عرفت انفا ما ذكرنا من معنى هذا التجويز وانه لا ينافي الاستحالة عادة فهم لا يقولون ان هذا ليس بمحال عادة وليس لا يلزم منه محال عقلي كاجتماع الوجود والعدم فيجوز ان يتعلق به القدرة الشاملة الالهية ويمنع الحرارة من تاثير من الامر فليكن كون النار بردا وسلاما على ابراهيم عليه السلام وكلامه حاصل ما ذكره في حل هذا الفصل يرجع الى التشكيك في البديهي او جعل النزاع لفظيا كما حققناه سابقا ولنفصل الكلام في تزييف ما نسجه من المقدمات لئلا يظن ناظر ان الكفنا عنا لاجل العجز عن ايضاح المقال فنقول اولا لا نم ان جميع السوفسطائية ذهبوا الى نفي حقايق الاشياء فان افضل السوفسطائية وهم اللاادرية على ما في المواقف قائلون بالتوقف في بطلان الحسبانات لا بنفي حقايق الموجودات وهم الذين نسبوا اليهم جواز انقلاب الاواني في الدار اناسا فضلاء وشبهوا مقالة الاشاعرة بمقالتهم فما ذكره في بيان الفرق بين السوفسطائية ذهبوا الى نفي الحقايق للاشياء ليس على اطلاقه نعم ذلك النفي المنسوب الى طائفة اخرى يسمون بالعنادية ولا يلزم من عدم مناسبة قول الاشاعرة لقول الفرقة الثانية عدم مناسبة ومشابهة للسفسطة مطلقا وبالجملة ما تكلفه في بيان الفرق بين مذهبي السوفسطائية والاشاعرة لا يدفع اشتراكهما في اصل السفسطة لان السوفسطائية على ما قرره ينفون كون السببية للاسباب وسببية سببانها موجودة وكلا النفيين لموجود مخالف البديهة العقل كما لا يخفى ما ذكره في تقرير كلام السوفسطائية من تجويزهم ان يكون حقيقة الماء حقيقة النار الخ ولان هذا التجويز فرع القول بثبوت الحقيقة والمفروض انهم ينفون حقايق الاشياء فتامل وايضا ذكر في شرح المواقف انه ليس يمكن ان يكون في العالم قوم عقلاء ينحلون ما نسب الى جماعتهم بالسوفسطائية بل كل غالط سوفسطائي في موضع غلطه انتهى فلم لا يحمل كلام المصنف العلامة في قوله وهل يبلغ احد من السوفسطائية الخ على هذا المعنى حتى لا يقع في الغلط وثانيا ان ما ذكره في بيان حاصل كلام الاشاعرة من ان الموجودة عندهم انما يحصل ويوجد بارادة الفاعل المختار وقدرته التي هي العلة التامة لوجود الاشياء مدخول بانه كلام ناقص لان حصره للعلة التامة في القدرة والاختيار مناف لقوله انما يحصل ويوجد بارادة الفاعل المختار بل تما يشعر بحرمهم بمدخلية ذات الفاعل في ذلك وفيه ما فيه مع ان في كون الباري تعالى وقدرته القديمة علة تامة للحوادث كلام

مذكور في علمي الحكمة والكلام وحاصله انه لو كان الواجب تعالى علة تامة للحوادث لزم قدم الحوادث
وحدوث الواجب تعالى واستوضح ذلك في الكتب المتداولة بما لا مزيد عليه فليطالع ثمة وباقي المقدمات
الحاوية لما ذكره في شرحه للمباحث السابقة وقد ذكرناها في وثمة فتذكر وثالثا ان ما ذكره في تاويل جواب
الرازي غير منتهض على دفع الاستبعاد الذي قرره هذا الشارح فان الاستبعاد انما وقع في تجويز
عدم الاحساس بمس الجسم الحار حرارته لا مطلقا كما يدل عليه تصوير المصور ثم الشارح استبعاد الخصم وبما
قررناه سابقا من عدم جدوى المعنى الذي ذكره للتجويز بهم ما وقع فيه الاستبعاد اندفع ما ذكره
ههنا بقوله فقد عرفت ان ما ذكر من معنى هذا التجويز اه ورابعا ان ما ذكره من ان من انكر
هذا فلينكر كون النار بردا وسلاما على ابراهيم عليه السلام مدفوع بما ذكره في حاشية شرحه
من انه لا يلزم من انكار هذا انكار الآية لجواز ان يكون واقعة ابراهيم عليه السلام على طريقة ان
الله تعالى سلب الحرارة من النار وما ذكره ثمة في جوابه من ان الظاهر من لفظة على في قوله تعالى
بردا وسلاما على ابراهيم ان النار مع اتصافه بالحرارة لم تؤثر في ابراهيم عليه السلام لا انه
صار باردا والا كان الانسب الاكتفاء بالبرد فقط مردود باجماع المفسرين على خلاف ما حكم
به المثبتة وكيف يكون كذلك مع ظهور ان الاكتفاء بقوله بردا يوهم كون البرد المتعدي بعلى
للمضرة وما قال من ان هذا يعرفه الذوق الصحيح ان اراد به مذاق نفسه فهو لا يصير حجة على
احد فان مذاقه الصفراوي المبتلي بمرارة عداوة اهل البيت عليهم السلام وشيعتهم يتعالج الامر
على خلاف ما هو عليه كما يجد الصفراوي العسل مرا وان اراد به ذوق غيره فعلى تقدير حجيته
لا نسلم انهم يجدون معنى الآية على ما حسب ما وجده كما اوضحناه وهذا لم يكن مما يخفى على من له
ادنى مسكة لكن ديدن المحجوج المبهوت دفع الواضح وانكار المستقيم بدعوى الذوق والفهم
السقيم   وكم من عائب قولا صحيحا وآفته من الفهم السقيم   رفع الله درجته المبحث
الخامس في ان الوجود ليس علة تامة في الرؤية خالفت الاشاعرة كافة العقلاء ههنا وحكموا
المعلوم بالضرورة فقالوا ان الوجود علة في كون الشيء مرئيا فجوزوا رؤية كل شيء موجود سواء
كان في حيز او لا وسواء كان مقابلا او لا فجوزوا ادراك الكيفيات النفسانية كالعلم والارادة
والقدرة والشهوة واللذة وغير النفسانية مما لا يناله البصر كالروائح والطعوم والاصوات
والحرارة والبرودة وغيرها من الكيفيات الملموسة ولا شك في ان هذا مكابرة للضروريات
فان كل عاقل يحكم بان الطعم انما يدرك بالذوق لا بالبصر والروائح انما يدرك بالشم لا بالابصار
والحرارة وغيرها من الكيفيات الملموسة انما تدرك باللمس لا بالبصر والصوت انما يدرك بالسمع
لا بالبصر ولهذا ان فاقد البصر يدرك هذه الاعراض ولو كانت مدركة بالبصر لاختل الادراك

باختلاله

با خلاله جا بالجملة فالعلم بهذا الحكم لا يقبل التشكيك وان من شكك فيه فهو سوفسطائي ومن
اعجب الاشياء تجويزهم عدم رؤية الجبل الشاهق في الهواء مع عدم الساتر بيننا وثبوت رؤية
هذه الاعراض التي لا تشاهد ولا تدرك بالبصر وهل هذا الا من تغفل قائله انتهى الناصب
خفضه الله تعالى اقول اعلم ان الشيخ ابا الحسن الاشعري استدل بالوجود على اثبات جواز رؤية
الله تعالى وتقرير الدليل كما ذكر في المواقف وشرحه انا نرى الاعراض كالالوان والاضواء وغيرها
من الحركة والسكون والاجتماع والافتراق وهذا ظاهر ونرى الجوهر ايضا لانا نرى الطول والعرض
في الجسم وليس الطول والعرض عرضين قائمين بالجسم لما تقرر من انه مركب من الجواهر الفردة فا
الطول مثلا ان قام بجزء واحد فذلك الجزء يكون اكثر حجما من جزء اخر فيقبل القسمة هذا خلف
وان قام باكثر من جزء واحد لزم قيام العرض الواحد بمحلين وهو محال فرؤية الطول والعرض هي رؤية
الجواهر التي تركب منها الجسم فقد ثبت ان صحة الرؤية مشتركة بين الجوهر والعرض وهذه الصحة لها
علة مختصة بحال وجودهما وذلك لتحققها عند الوجود وانتفائها عند العدم ولولا تحقق امر يصحح
حال الوجود غير متحقق حال العدم لكان ذلك ترجيحا بلا مرجح وهذه العلة لابد ان تكون مشتركة
بين الجوهر والعرض والا لزم تعليل الامر الواحد بالعلل المختلفة وهو غير جائز ثم نقول هذه العلة المشتركة
اما الوجود والحدوث اذ لا مشترك بين الجوهر والعرض سواهما لكن الحدوث عدمي لا يصلح للعلية فاذن
العلة المشتركة الوجود وانه مشترك بينهما وبين الواجب فعلة صحة الرؤية متحققة في حق الله تعالى
فيتحقق صحة الرؤية وهو المطلوب ثم ان هذا الدليل يوجب ان يصح رؤية كل موجود كالاصوات والروائح
والملموسات والطعوم كما ذكره هذا الرجل والشيخ الاشعري يلتزم هذا ويقول لا يلزم من صحة الرؤية
لشيء تحقق الرؤية له وانما لا نرى هذه الاشياء التي ذكرناها بجري العادة من الله بذلك
اي بعدم رؤيتها فيها لا يمتنع فان الله تعالى اجرى عادته بعدم خلق رؤيتها ولا يمتنع ان يخلق الله
فينا رؤيتها كما خلق رؤية غيرها والخصوم يشددون عليه الانكار ويقولون هذه مكابرة محضة
وخروج عن حيز العقل بالكلية ونحن نقول ليس هذا الانكار الا استبعاد ناش مما هو معتاد في الرؤية
والحقائق والاحكام الثابتة المطابقة للواقع لا يؤخذ من العادات بل مما يحكم به العقول
الخالصة من الهواء وشوائب التقليدات ثم من الواجب في هذا المقام ان يذكر حقيقة الرؤية
حتى يبعد الاستبعاد عن الطبايع السليمة فنقول اذا نظرنا الى الشمس فرأيناها ثم غمضنا العين
فعند التغميض نعلم الشمس علما جليا وهذه الحالة مغايرة للحالة الاولى التي هي الرؤية بالضرورة و
الحالة المغايرة الزائدة ليس هي تأثر الحاسة فقط كما حقق في موضعه فهي حالة يخلقها الله تعالى في
العبد شبيهة بالبصيرة في ادراك المعقولات وكما ان البصيرة في الانسان تدرك الاشياء وتحلها

القلب كذلك البصر تدرك الاشياء ومحلها الحدقة في الانسان ويجوز عقلا ان يكون تلك الحالة
تدرك الاشياء من غير شرط ومحل وان كان يستحيل ان يدرك الاشياء الا بالمقابلة وباقي الشروط
عادة فالتجويز عقلي والاستحالة عادية كما ذكرنا مرارا فاين الاستبعاد واذ اتى عليه المصنف ومحال
هذا يرجع الى كلام واحد قدمناه انتهى   لا يخفى ان جميع ما ذكره من التوجيه والتعليل الذي
سماه بالبرهان والدليل تشكيك في البديهي كما ذكره المص فلا يلتفت اليه كما في ساير البديهيات
ما مر ثم ان الدليل الذي نسبه الى الشيخ الاشعري قد بلغ من الاختلال والفساد الى غاية لا يليق ان
يسمى بالشبهة وفيه سوى ما ذكر من النقض مفاسد اخرى مذكورة في كتب الاصحاب وغيرهم حتى
ان فخر الدين الرازي اورد عليه في كتاب الاربعين عدة من الاسولة واعترف بالعجز عن الجواب
عنها وسيجيء كلامه بعينه عنقريب ان شاء الله تعالى واشنع من ذلك الزامه لازم النقض المذكور الذي
لا يلزمه الا الاشعري الذي هو بمعزل عن الشعور وما اشبهه حال مدافعته مع الخصم الذي اوقعه في
مضيق الالزام بحال رجلين تضاربا وكان احدهما اقوى في القدرة من الاخر فيعصره ويدوس
صدره حتى ينقطع نفسه ثم لما سئل بالفارسية عن ذلك العاجز الذي لم يكن يعرف من غاية الجهل
والعصبية چگونه بود ماجراي تو با فلان قال في الجواب اولگد بر سينه من ميزد و من نفس ميزدم
فليضحك قليلا وليبك كثيرا واما ما ذكره في دفع الاستبعاد فقد مر فيه الكلام ثم ما ذكره من
التحقيق المشهور لا يقتضي ان الرؤية ليست للابصار حتى يرفع استبعاد ما جوزه الاشاعرة من عدم
رؤية المرئي مع شرايطها بل هو انما ذكر لتحقيق محل النزاع وانه لا نزاع لنا في جواز الانكشاف التام
العلمي ولا للمثبتين في امتناع ارتسام الصورة من المرئي في العين او اتصال الشعاع الخارج
من العين بالمرئي انما محل النزاع انا اذا رأينا الشمس اه وهو مذكور في شرح المواقف والشرح الجديد للتجريد
فلا فايدة في ذكر ذلك الا تكثير السواد وتضييع المداد كما لا يخفى على من امعن من النظر وجاد
رفع الله درجته البحث السادس في ان الادراك ليس بان الاشاعرة خالفت العقلا في
ذلك وذهبوا مذهبا غريبا عجيبا الزمهم بواسطة انكار الضروريات فان العقلا باسرهم قالوا ان صفة
الادراك يصدر عن كون الواحد منا حيا لا آفة به والاشاعرة قالوا ان الادراك انما يحصل لمعنى يحصل
في المدرك فان حصل ذلك المعنى في المدرك حصل الادراك وان فقدت جميع الشرايط وان لم
يحصل لم يحصل الادراك وان وجدت جميع الشرايط وجوزوا بسبب ذلك ادراك معدومات
لان من شان الادراك ان يتعلق بالمرئي على ما هو عليه في نفسه وذلك يحصل في حال عدمه
كما يحصل حال وجوده فان الواحد منا يدرك جميع الموجودات بادراك يجري مجرى العلم في عموم
التعلق وح يلزم تعلق الادراك بالمعدوم بان الشي سيوجد وبان الشي قد كان موجودا

ومدرك

بان يدرك ذلك بجميع الحواس من الذوق والشم واللمس والسمع لانه لا فرق بين رؤية
الطعوم والروايح وبين الرؤية للمعدوم وكما ان العلم باستحالة رؤية الطعوم والروايح ولا
يلزم ان يكون الواحد منا رائيا مع الساتر العظيم البتة ولا يرى الفيل الاعظم والجبل الشاهق مع عدم
الساتر على تقدير ان يكون المعنى قد وجد في الاول وان انتفى في الثاني وكان يصح رؤيته ويتسلسل
لان رؤية المعنى انما يكون بمعنى اخر واي عاقل يرضى لنفسه تقليد من يذهب الى جواز رؤية الطعم
والرائحة والحرارة والبرودة والصوت بالعين وجواز لمس العلم والقدرة والطعوم والرائحة
والصوت باليد وذوقها باللسان وشمها بالانف وسماعها بالاذن وهل هذا الا مجرد
سفسطة وانكار المحسوسات ولم يبالغ السوفسطائية في مقالتهم هذه المبالغة انتهى الناصب
خفضه الله الظاهر انه استعمل للادراك واراد به الرؤية وحاصل كلامه ان الاشاعرة يقولون
ان الرؤية معنى يحصل في المدرك ولا يتوقف حصوله على شرط من الشرائط وهذا ما قدمنا ذكره غير مرة
وبينا ما هو المراد بهم من هذا الكلام ثم ان قوله ويجوز بسبب ذلك ادراك المعدومات لان
شأن من الادراك ان يتعلق بالمرئي على ما هو عليه في نفسه وذلك يحصل في حال عدمه كما
يحصل حال وجوده استدلال باطل على مدعى مخترع له فان كون الرؤية معنى يحصل في الرائي
لا يوجب جواز تعلقها بالمعدوم بل المدعى انه يتعلق بكل موجود كما ذكر هو في الفصل السابق
واما تعلقه بالمعدوم فليس مذهب الاشاعرة ولا يلزم من اقوالهم في الرؤية ثم ذكره من
ان العلم باستحالة رؤية الطعوم والروايح ضروري مثل العلم باستحالة رؤية المعدوم فقد
ذكرنا انه ان اراد بهذه الاستحالة العقلية فممنوع وان اراد العادية فمسلم والاستبعاد لا
يقدح في الحقائق الثابتة بالبرهان ثم ما ذكر من انه على تقدير كون ذلك المعنى موجودا كان
يصح منا ان نرى ذلك المعنى لانه موجود وكل موجود يصح رؤيته ويتسلسل لان رؤية المعنى انما يكون
المعنى اخر فالجواب ان العقل يجوز رؤية كل موجود فان استحالت الرؤية اذا كانت موجودة
بل يصح ان يرى بنفسها لا برؤية اخرى فانقطع التسلسل كما ذكر في الوجود على تقدير كونه موجودا فلا
استحالة فيه ولا مصادفة للضرورة ثم ما ذكره من باقي التشنيعات والاستبعادات
فقد مر جوابه غير مرة ونزيد جوابه في هذه المرة بهذين البيتين   وذي سفه يواجهني بجهل
واكره ان اكون له مجيبا   يزيد سفاهة وازيد حلما   كعود زاده الاحراق طيبا   انتهى كلامه
لا يخفى ان كلام المصنف قدس سره صريح في هذا المبحث ايضا في استعمال الادراك
في الاعم واصرح من الكل في التعميم للكل قوله في اخر هذا البحث واي عاقل يرضى لنفسه تقليد
من يذهب الى جواز رؤية الطعم والرائحة والحرارة والبرودة والصوت بالعين وجواز

لمس العلم والقدرة والرائحة اه واما ما قدمه من البيان فقد اتينا عليه سابقا بما يجري مجرى العيان
واما ما ذكره من ان كون الرؤية معنى يحصل في الرائي لا يوجب جواز تعلقها بالمعدوم بل الاظهر
انه يتعلق بكل موجود كما ذكره في الفصل السابق واما تعلقه بالمعدوم فليس بمذهب للاشاعرة ولا
يلزم من اقوالهم فاقول وهنه ظاهر لان ما ذكره المص في الفصل هو ان الاشاعرة قالوا ان الوجود
علة في كون الشيء مرئيا وقد صرح الشارح الجديد للتجريد بتصريح امام الحرمين لدفع بعض مفاسد الدليل
المشهور المأخوذ فيه كون الوجود علة للرؤية كما نقله الشارح سابقا بان المراد وههنا ما يصح متعلقا
للرؤية لا المؤثر في الصحة على فهمه الاكثرون ويلزم من ذلك رؤية المعدوم لانهم جعلوا الوجود شيئا
ما منهم متعلقا للرؤية وهو امر اعتباري انتزاعي غير موجود في الخارج كما تقرر في محله ان قلت
يمكن ان يكون المراد بالوجود الموجود كما يشعر به كلام الشيخ بناء على المسامحة المشهورة قلنا لا
يفيد لانه لا يخ اما ان يراد من الوجود مفهوم الموجود الكلي فالكلام فيه كالكلام في الوجود
واما ان يراد به ما صدقات الموجود فهي ليس امرا واحدا مشتركا بين الجوهر والعرض كما اخذ
في الدليل المذكور ثم ما ذكره من الترديد في دفع استبعاد رؤية الطعوم والروائح مردود
بما قررناه المص فتذكر ثم ما اجاب به عن لزوم التس في الرؤية من ان الرؤية اذا كانت
موجودة يصح ان يرى بنفسها تخصيص بارد من هذا الرجل البارد في القاعدة الكلية التي عمم
اصحابه عقليتها في الرؤية وفسد منه ما ذكره من ان القوم دفعوا التس في الوجود على تقرير كونه
موجودا بمثل ما ذكره في دفع التس في الرؤية فانه فرية بلا مرية فان القوم ذكروا ان الوجود
ليس بموجود في الخارج والا لكان له وجود اخر موجود في الخارج ايضا وتسلسلت الموجودات
الى رجعية ولم يقولوا ان التس ينقطع بكون الوجود موجودا بنفسه لا بوجود اخر واما ما انشده
في دفع استبعادات المص قدس سره من البيتين فهو معارض بعدة ابيات انشأها
ابو العلاء المعري في شان امثاله من القاصرين المجاهرين في طعن الكملة الماهرين وهي هذه

اذا وصف الطائي بالبخل مادر   وعير قسا بالفهاهة باقل   وقال السها للشمس
انت خفية   وقال الدجى لونك للصبح حائل   فيا موت زر ان الحياة ذميمة ويا نفس جدي
ان دهرك هازل

رفع الله درجته البحث السابع في انه تعالى يستحيل ان يرى خالفت
الاشاعرة كافة العقلاء في هذه المسئلة حيث حكموا بان الله تعالى مرئي للبشر اما الفلاسفة والمعتزلة
والامامية فانكارهم لرؤيته تعالى ظاهر لا شك فيه واما المشبهة والمجسمة فانهم انما جوزوا
رؤيته تعالى لانه عندهم جسم وهو مقابل للرائي فلهذا قالوا بامكان رؤيته ولو كان ثم
مجردا عندهم لحكموا بامتناع رؤيته فلهذا خالفت الاشاعرة ما في العقل وخالفوا الضرورة ايضا

ذكر

فالضرورة

فان الضرورة قاضية بان ما ليس بجسم ولا حال في جسم ولا في جهة ولا مكان ولا حيز ولا يكون
مقابلا ولا في حكم المقابل فانه لا يمكن رؤيته ومن كابر في ذلك فقد انكر الحكم الضروري وكان
في ارتكاب هذه المقالة سوفسطائيا وخالفوا ايضا ايات الكتاب العزيز الدالة على امتناع
رؤيته تعالى فانه قال عز من قائل لا تدركه الابصار تمدح بذلك لانه ذكره بين مدحين فيكون
مدحا لقبح ادخال ما لا يتعلق بالمدح بين المدحين فانه لا يحسن ان يقال فلان عالم فاضل
يأكل الخبز زاهد ورع واذا تمدح بنفي الابصار له كان ثبوته له نقصا والنقص عليه تعالى محال
وقال تعالى في حق موسى عليه السلام لن تراني ولن لنفي المؤبد واذا امتنعت الرؤية في حق
موسى عليه السلام ففي حق غيره اولى وقال الله تعالى فقد سألوا موسى اكبر من ذلك فقالوا
ارنا الله جهرة فاخذتهم الصاعقة بظلمهم ولو جازت رؤيته لم يستحقوا الذم ولم يوصفوا
بالظلم واذا كانت الضرورة قاضية بحكم ودل محكم القران العزيز عليه فقد توافق العقل والنقل على الذي
هو الحكم والاشاعرة قالوا بخلافه وانكروا ما دلت الضرورة والقران كيف لا يخالف العقل النظري
والاخبار وكيف يجوز تقليده والاعتماد عليه والمصير الى اقواله وجعله واماما يتعبدون به وهل يكون
اعمى قلبا ممن يعتقد ذلك واي ضرورة تقود الانسان الى التقليد هؤلاء الذين لم يصدر عنهم
شيئا من الكرامات ولا ظهر عنهم ملازمة التقوى والانقياد الى ما دلت الضرورة عليه ونطقت
به الايات القرانية بل اعتمدوا مخالفة نص الكتاب وارتكاب ضد ما دلت الضرورة عليه ولو جاز
ترك ارشاد المقلدين ومنعهم من ارتكاب الخطأ الذي ارتكبه مشايخهم ان انصفوا لم تطول الكلام
بنقل مثل هذه الطامات بل اوجب الله تعالى علينا اهداء العامة بقوله تعالى لينذروا قومهم اذا رجعوا
اليهم لعلهم يحذرون فمن اهتدى فانما يهتدي لنفسه ومن ضل فانما يضل عليها انتهى
الناصب خفضه الله اقول ذكر في هذا الخلاف الناس في رؤية الله تعالى فما ختص به الاشاعرة
من اثباتها مخالفة للمتقين وذكر انهم خالفوا الضرورة لانه لا يمكن رؤية ما ليس بجسم فقد علمت ان الرؤية بالمعنى
الذي ذكرنا ليست مختصة بالاجسام ولا مشروطة بشرط لكن جرى في العادة اختصاصها بالجسم المقابل وقد
علمت ان الله تعالى ليس جسما ولا في جهة ويستحيل عليه مقابلة ومواجهة وتقليب حدقة ونحوه و
مع ذلك يصح ان ينكشف لعباده انكشاف القمر ليلة البدر كما ورد في الاحاديث الصحيحة و
ان يحصل لهوية العبد بالنسبة اليه هذه الحالة المعبر عنها بالرؤية فمن عبر عن الرؤية بما ذكرناه
وجوز حصوله في حقه تعالى على الوجه المذكور فاين هو من المكابرة ومخالفة الضرورة ثم ان ما استدل
به على عدم جواز الرؤية من قوله تعالى لا تدركه الابصار فان الادراك في لغة العرب هو الاحاطة
الا ترى في قوله قال اصحاب موسى انا لمدركون فلا شك انه يريد به الاحاطة واما الادراك

بالمعنى المرادف للعلم فهو من اصطلاحات الحكماء لان في كلام العرب لا يكون الادراك بمعنى العلم
والاحساس ولا شك ان الاحاطة به تعالى نقص فيكون نفيه مدحا والروية التي نثبتها ليست احاطة ثم ان
استدلال بجواب موسى وهو قوله تعالى لن تراني لما سال الروية ولن للنفي المويد فامتنعت الروية
في حق موسى ففي حق غيره من باب الاولى فقد اجاب عنه الاشاعرة بمنع كونه للنفي المويد بل هو
للنفي الموكد وعندي انه للنفي المويد وهذا ظاهر على من يعرف كلام العرب ولكن التابيد المستفاد
فيه بحسب المدة الحيوة مثلا اذا قال احد لغيره لن اكلمك فلا شك انه يقصد التابيد في زمان
حيوته لا التابيد الحقيقي الذي يشمل زمان الاخرة وهذا معلوم في العرف فالمراد بلن تراني
نفي الروية في مدة الدنيا وهذا لا ينافي روية موسى ع في الاخرة وكذا في قوله تعالى و
لن يتمنوه ابدا فان المراد منه تابيد نفي التمني مدة الحيوة للعلم بان اليهود في الاخرة يتمنون
الموت للتخلص من عذاب الاخرة ثم ما ذكره من اعظام الله تعالى سوال الروية من اليهود في
القران والزم لهم بذلك السوال ولو جاز ذلك لما استحقوا الذم بالسوال فالجواب ان
الاستعظام انما كان لطلبهم الروية تعنتا وعنادا ولهذا نسبهم الى الظلم ولو كان جهل
الاشياع لمنعهم موسى عن ذلك كما منعهم حين طلبوا امرا ممتنعا وهو ان يجعل لهم الها فلما علمت
ان العقل لا ينافي صحة روية الله تعالى والنصوص لا يدل على نفيه وقد تحققت ان ما ادعاه هذا
الرجل من دلالة الضرورة والنص وتوافقهما على نفي الروية دعوى كاذبة خاطية ولولا
ان الكتاب غير موضوع لبسط الدلايل على المدعيات الصادقة للاشعرية بل هو موضوع
للرد على ما ذكره من القدح والطعن عليهم لذكرنا من الدلايل العقلية على صحة الروية بل وقوعها
ما تحير فيه الباب العقلاء لرزانتها ومكان رصانتها ولكن لا يشغلنا في هذا الكتاب
الكسر طامات ذلك الرجل من خرافاته وبالله التوفيق ثم اعلم انه قد سنح لي بعد التامل في
مسئلة الروية ان المنازعة فيها قريبة بالمنازعات اللفظية وهذا الشيء ما اظن سبقني
فيه احد من علماء السلف وذلك ان المعتزلة ومن تبعهم من الامامية ومن نفاة الروية يذكرون
في معنى الحديث المشهور وهو قوله صلعم ترون ربكم كما ترون القمر ليلة البدر ان المراد الانكشاف
التام العلمي الذي في هذه النشاة الدنيوية وسيحصل هذا الانكشاف في النشاة الثانية
والاشاعرة المثبتون للروية ذكروا ان المراد بالروية حالة يخلقها الله تعالى في الحي ولا يشترط بضوء
ولا مقابلة ولا غيرهما من الشرايط ثم ذكر الشيخ الاشعري في ادراكات الحواس الخمس الظاهرة
انها علم بمتعلقاتها فالابصار الذي هو عبارة عن الادراك بالباصرة يكون علما بالمبصرات
وليست الروية الا ادراكا بالباصرة فعلى هذا يكون الروية علما خاصا وانكشافا تاما غايته

ذه خاص

انه حاصل من هذه الحالة المخصوصة فظهر اتفاق الفريقين على ان رؤية الله تعالى التي دلت عليه
الاحاديث هي العلم التام والانكشاف الكامل وبقي النزاع في محل حصولها فكما يكون محل حصول
بجوز ان
هذا الانكشاف قلبا فليجوز المجوز ان يكون محله عوضا آخر هو البصر لم ينقطع النزاع بالكلية والله
اعلم انتهى كلامه — كل ما ذكره توهمات باطلة وتخيلات مموهة عاطلة لا تعود الى طائل
ولا ترجع الى حاصل اما اولا فلما قد علمت من حال ما احاله ههنا على ما سبقه بقوله فقد علمت
وقد علمت انه قد سبق منا ما حاصله ان احدنا لا يرى الا بآلة كالحاسة والرائي بالآلة لا يرى الا ما
كان مقابلا كالجسم او حالا في المقابل كاللون او في حكم المقابل كالوجه في المرآة والله تعالى ليس كذا
لك وقد ذكرنا ان الضرورة قاضية بذلك وهذا بادر الى تكذيب من اخبر بانه رأى شيئا
ليس كذلك كتكذيب من اخبر بانه رأى جسما غير متحرك ولا ساكن وحجر الضرورة التي حكم بها
عقول الحكماء واهل العدل من المعتزلة والامامية ومن تابعهم غير مستنكر من هذا الشارح الناصب
واصحابه لان لهم مدخلا عظيما في المكابرة وصناعة التمويه كما لا يخفى على العاقل النبيه واما ثانيا فلان
ما استدل به من حديث انكشاف الحق تعالى على عبده انكشاف القمر ليلة البدر مدفوع
بعدم صحة سنده فان راويه قيس بن حازم وقد اختل عقله في آخر عمره ولذا لا يقبل روايته
لم يعلم تاريخه ولو سلم صحته فمن البين ان يكون المراد من الرؤية فيه العلم التام كما في
في قوله تعالى الم تر كيف فعل ربك باصحاب الفيل اولم ير الانسان انا خلقناه ويكون معناه
انكم ستعلمون علما يقينيا ضروريا كما تعلمون القمر علما كذلك والتشبيه المدلول عليه بقوله انكم
كما ترون القمر لا يقتضي مساواة طرفيه من كل وجه كما لا يخفى ويؤيد ارادته ما ذكرنا ما روي
في المشهور عن مولانا امير المؤمنين ع وقد سئل عنه هل ترى ربك فقال لا اعبد ربا
لم اره فقيل له كيف تراه لا تدركه الابصار العيون بمشاهدة العيان ولكن تدركه القلوب
بحقائق الايمان لا يقال لو كان معنى الرؤية في الحديث ذلك لتعدى الى مفعولين لانا نقول
العلم قد يكون يقينا وح لا يتعدى الى مفعولين ولو سلم فلم لا يجوز ان يكون له مفعول ثان
قد حذف لدلالة سوق الكلام عليه كما في قوله تعالى ولا يحسبن الذين بما آتيهم الله من فضله هو
خيرا لهم على قراءة من قرأ بالياء واما ثالثا فلان ما ذكره من ان الادراك في اللغة العرب بمعنى
الاحاطة فلعله اخذ ذلك من كلام الشارح الجديد للتجريد عند ذكر جواب الاشاعرة عن استدلال
اهل التوحيد بالآية المذكورة فانهم على ما ذكره اجابوا تارة بالمنع ان الادراك بالبصر هو الرؤية
او لازم لها بل هو رؤية مخصوصة وهو ان يكون على وجه الاحاطة بجوانب المرئي اذ حقيقته النيل
والوصول مأخوذ من ادركت فلانا اذا لحقته ولهذا يصح رأيت القمر وما ادركه بصري ا

للاحاطة التي به ولا يصح ادركه بصري وما رأيته انتهى وفساده ظاهر لان تخصيص معنى الرؤية
بذلك مما لا يوجد في كتب اللغة المعروفة فيكون القول به على سبيل التشهي والعناد ولان
كون حقيقة الادراك النيل والوصول كما اعترف به لا يدل على ان الادراك بالبصر هو الرؤية على وجه
الاحاطة بجوانب المرئي ولان اخذ ذلك من ادركته فلانا اذا لحقته غير ظاهر ولانا لا نسلم صحة قوله رأيت
القمر وما ادركه بصري فلا يثبت ما هو بصدده على انه معارض بانهم يقولون ادركت الشمس ولا يريدون
رؤيتهما من جميع جوانبهما واما رابعا فلان ما ذكره من ان نفي الاحاطة مدح له تعالى غير مسلم لان
السماء وغيرها من الاجسام العظيمة تشاركه في انه لا يحيط بها الابصار تامل وما ذكره الرازي من انه انما يحصل
التمدح بنفي الرؤية اذا كانت الرؤية جائزة عليه وكان تعالى قادرا على منع الابصار ان ذلك
مدفوع بكرمان ذلك في المدح بنفي السنة والنوم والصاحبة والولد وجوابه بجوابنا واما
قياسه لذلك على المدح بنفي الظلم والعبث فغير صحيح لان المدح ههنا راجع الى الفعل وما كان كذلك
فلا يتم المدح فيه الا مع القدرة عليه ولهذا لا يصح المدح بنفي الجمع بين الضدين ونحو ذلك بخلاف
ما كان راجعا الى الذات فانه غير محذور واما خامسا فلانه ان اراد بنفي كون الادراك في
لغة العرب بمعنى العلم والاحساس عدم كونهما داخلين تحت مفهوم الادراك فتوجه المنع عليه
ظاهر وان اراد عدم تفسيرهم اياه بذلك وان كان ذلك التفسير صادقا عليهما فلا يفيد فان
ارباب اللغة يضعون لبعض الالفاظ المفهومات كلية صادقة على افرادها من غير تعلقهم لتفاصيل
الافراد عند الوضع بل يكفي عندهم في كون تلك الافراد افرادا لبعض المفهومات كونها بحيث
يصح ان يحكم عليها بذلك وهذا حاصل فيما نحن فيه وارتكاب التجوز في وصول العلم الى المعلوم
والاحساس الى المحسوس والرؤية الى المرئي مطلقا مشترك الالزام واما سادسا فلان ما ذكره من جواب
الاشاعرة عن استدلال اهل العدل بقوله تعالى لن تراني من ان كلمة لن للنفي المؤكد دون المؤبد
بان تحمل على التاكيد بها ولدليل سبق الذهن عند اطلاق هذه اللفظة الى التابيد وايضا الاية
دالة على نفي رؤيته تعالى في المستقبل مطلقا فلا يدل الجواز اذ وقوعها في وقت من المستقبل
من مخصوص ولا مخصص وما توهم من تخصيصه بقوله تعالى وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة مدفوع
بان النظر ليس بمعنى الرؤية فقط بدليل انه يثبت عند انتفائها فيقال نظرت الى الهلال فلم اره
وينفي الرؤية عند انتفاء النظر فيقال في الله تعالى رائي ولا يقال ناظر ويعقب الرؤية بالنظر
فيقال نظرت فرأيت ويجعل وصلة للرؤية فيقال نظر لعلك ترى ويجعل غاية في الرؤية فيقال
ما زلت انظر حتى رأيت بما قيل من ان النظر اذا قارن بالى افاد الرؤية منقوض بقوله تعالى و
تراهم ينظرون اليك وهم لا يبصرون الى غير ذلك من الايات والاشعار منقولة في هذا المقام

من كتب الحجا

من كتب اصحابنا الاعلام في علم الكلام على ان نفي الادراك في الاية على الاطلاق ينصرف
الى عموم الاوقات في المستقبل فيؤدي الى تابيد النفي بدلالة الاطلاق لا بدلالة النافية
عنده من ينكر التابيد فيها ثم ان تابيد لن يثبت بالنقل فالمنع في مقابله كما ترى منع
اذا دل الدليل على ارادة خلاف الاصل كما في قوله تعالى لن ابرح الارض حتى ياذن لي
وجب العدول وحمل على النفي الموكد في ذلك الموضع لنوع من المبالغة فاندفع ما استدل
بعض الشارحين الكاشفة على نفي كون لن للتابيد بالاية المذكورة واما سابعا فلان ما ذكره
من عند نفسه مدخول بانه لو سلم ان العرف يفهم من كلمة لن التابيد في مدة الحيوة فانما
يسلم فهم ذلك اذا كان كل من المتكلم بتلك الكلمة والمخاطب له قابلا للفناء ولا نسلم
انه يفهم ذلك اذا كان المتكلم بها حيا ابديا باقيا سرمديا كما في نحن فيه فتدبر واما ثامنا فلان
ما ذكره من ان المراد من قوله تعالى ولن يتمنوه ابدا تابيد نفي التمني في مدة الحيوة للعلم بان اليهود
في الاخرة يتمنون الموت للتخلص من عذاب الاخرة فيه ما لا يخفى على معاشر العقلاء من ان
احدا لا يتمنى الموت عن صميم القلب وخلوص العقيدة خصوصا في الاخرة التي يعلم كل احد ان الحيوة فيها
ابدية نعم يتمنون التخلص من العذاب بان يرحمهم الله تعالى ويخلصهم عن العقوبة بلطفه ويعطيهم الحيوة ابدا
كساير عباده المؤمنين اما انهم يتمنونه عن صميم القلب فلا يشهد به وجدان غير المعاند
وقد قيل به في تفسير قوله تعالى ويقول الكافر يا ليتني كنت ترابا وفي موضع من الكشاف تصريح به
ولو سلم فنقول الاية ظاهر في التابيد ولما تحقق انهم يتمنونه في الاخرة علم بهذه القرينة ان المراد
التابيد بالنسبة الى نظم اوقات الدنيا فمنع كون لن للتابيد مطلقا والتنظير بهذه الاية محل نظر
واما تاسعا فلان ما ذكره في جواب احتجاج العدلية باستعظام الله تعالى امر الروية فعسفا ونه ظاهر
اما اولا فلان كل منصف لا ينكر ان العقاب في كلا الاتيين لطلبهم الروية واشناعها كما يظهر
من التامل في قوله تعالى فقد سالوا موسى اكبر من ذلك فقالوا ارنا الله جهرة فاخذتهم الصاعقة
عليهم حين طلبها ونعلم بالضرورة ان الله تعالى لا يرضى بتعذيب جماعة علقوا ايمانهم على
امر ممكن وطلبوه واعترفوا بان يؤمنوا بعد وقوعه كما يدل عليه قوله تعالى لن نؤمن لك حتى
نرى الله جهرة بل كان يخبرهم بعدم امكانها على وجه ملايم كما قيل في قوله تعالى واما السائل
وقال النبي العربي عليه السلام اغنوهم عن مسئلتهم ولو بصفراء تمرة فعلى هذا ظهر ان حمل
ذلك على تعنتهم وعنادهم تعنت وعناد ولا يجعل تعذيب جماعة علقوا ايمانهم على امر ممكن ولو
في الاخرة وطلبوا الهداية عن نبيهم لكونهم متعنتين باعتبار شيء اخر ولعلهم فهموا التعنت
من اقتراح دليل زايد يدل على صدق المدعي بعد ثبوته كما ذكره الفاضل التفتازاني في

نفيره وفيه ان اقتراح دليل زايد سيما اذا كان الدليل الاول نقليا والزايد دليلا عقليا
ليتوافق النقل والعقل ويحصل الاطمينان التام لا يدل على التعنت ولا يوجب العتاب
والعتاب كيف وقد اتى شيخ الانبياء ابرهيم عليه السلام بمثل ذلك حيث اقترح
اراءة الاحياء الموتى للاطمينان قلبه كما اخبر عنه في القرآن مع علمه بذلك من الوحي وغيره
من الادلة حتى انه لما خاطبه تعالى بقوله اولم تؤمن قال بلى ولكن ليطمئن قلبي اي بتتبع الادلة
واما قيل من ان قولهم لن نؤمن لك يدل على لجاجهم وانه بعد ما رد موسى عليهم السلام
الرؤية لجوا وقالوا لن نؤمن لك اذ لا يقال ابتداء لن يقوم بل يقال لا يقوم فاذا خولف
يقال لتاكيد الرد لن يقوم انتهى فاقول سقوطه ظاهر لان وقوع الرد عليهم من موسى عليه السلام
قبل ذلك من قبيل الرجم بالغيب لم يذكره احد من المفسرين في شان نزول هذه
الاية وما ذكره من دلالة كلمة لن على ذلك لانه لا يذكر في ابتداء الكلام فهو مقدمة كاذبة
افتراها على اهل اللسان وكم لها نظير في فصيح الكلام بل الوجه في ايراد كلمة لن ههنا هو انهم
لما سالوا موسى اولا ان يكلمهم الله تعالى واجاب الله تعالى سؤالهم فتشرفوا بلذة استماع
كلامه ازداد طمعهم وجرهم الى طلب ما هو اكبر والذي ورد في المشهور ان من كرم المولى
سوء ادب غلمانه فلغاية الاهتمام في تحصيل ذلك المطلوب زادوا في الابرام وادرجوا كلمة لن في الكلام
واما ثانيا فلان قوله ولو كان الاجل الامتناع لمنعهم موسى عليه السلام عن ذلك انه يدل
على ان موسى لم يمنعهم عنه وليس كذلك بل منعهم عنه كما يدل عليه ما روي في شان النزول
وسياق قوله تعالى اذ قلتم يا موسى لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة فاخذتكم الصاعقة
وانتم تنظرون مع قوله اتهلكنا بما فعل السفهاء كما يجده العارف بخواص الكلام ومقتضيات
الحال والمقام واما عاشرا فلان ما اتى به من اظهار القدرة على اقامة الدليل [illegible]
العقلية على صحة الرؤية فهو اراءة بجلالة قدره شيخه الاشعري وساير مشايخ حيث لم يقدروا
مع كثرتهم في مدة ثمانمائة سنة على اقامة دليل عقلي قاطع على ذلك سوى الدليل المشهور
الذي قد صار من تواردت سهام الاعتراض عليه كبيت الزنبور بل في ذلك اهانة عظيمة
للامام فخر الدين الرازي لما سنذكره من انه هرب عن هذا المضمار وارتكب عار الفرار
فظهر ان ما ذكره من التلطف زيادة فخر منه على طنبور الشامات تبجحه للاشعري الاكبر لما سماه طامات
من كلام غيره واما الحادي عشر فلان ما سنح له بعد التامل في مسئلة الرؤية من جعل
النزاع لفظيا وظن انه لم يسبقه احد من علماء السلف ففيه انه من بعض الظن لان امامه
فخر الدين الرازي وشيخه الفاضل التفتازاني قد سبقاه في ذلك لكنه رجوع صريح وهرب

فصح من غر

فضح من غير عذر يفي باصلاح قباحته ويدفع لوث لوم الفرار عن ساحته فان جعل النزاع
المشهور الممتد بين الجمهور على مر الدهور لفظيا لامثال التكليفات التي ارتكبوها كما ترى ان
مع ان بعده عن التوفيق في التوفيق المذكور ظاهر الظهور ان ما فرعه على ما نسجه بقوله فعلى
هذا يكون الرؤية علما خاصا وانكشافا تاما غير متفرع على ما نقله عن الائمة في معنى الحديث المشهور
كيف وقد نقلنا سابقا عن المطهر في كتاب نهج المسترشدين انهم جعلوا الابصار باقسامه مقابلا للعلم
والاعتقاد وبهذا ظهر كذب ما ذكره بعد ذلك من اتفاق الفريقين على ان رؤيته تعالى هي العلم
التام والانكشاف الكامل واتضح ان ما تكلفه من التوفيق بين الفريقين صلح من غير تراضي ا
الخصمين فالاولى به ان يتركه في مخلات حماقاته او يخص نفعه باعقابه واهل بيته وما اشبه
تكلفه هذا بما يحكى انه قد سمع بعض الاكارين والبقارين ان العنبر خثاء البقر البحري فتشاوروا في
ذلك واسروا النجوى مع الرئيس فاجمعوا عن آخرهم على ان لنا ثيرانا فنصنع حوضا عظيما وندخل
تلك الثيران فيه ليحصل لنا من العنبر قدر كثير فنطيب به ونهديه الى الاصحاب والاحباب ونبيع ما فضل
من ذلك ونصرفه في حوايجنا ونستغني بذلك عما نحن فيه من الاعمال الشاقة والحركات ا
العنيفة ونتخلص بذلك الشغل عن الاخراجات والخراجات والمطالبات الديوانية
فجروا على هذا الرأي وصنعوا حوضا عظيما واجروا فيه الماء وادخلوا الثيران فيه وقت الصبح
فلما راثت الثيران اخذوا من خثاها واستطابوه لان خثاء البقرة في ذلك الوقت
رائحته غير منكرة فلما كثر ذلك عندهم وفضل عن حاجاتهم حملوا بعضا منه الى العطار ليبيعوه فلما
رآه العطار قال هذا عنبر ذكي الرائحة لا يوجد مثله في خزانة السلاطين فاحفظوه لنفسكم وللاحباب
وما فضل منكم فادخروه لاعقابكم فانه علق نفيس لا يعرف قدره الا بصير كامل خبير عاقل
مثلكم وانى لكم الامثال ثم لا يذهب عليك ان الذي الجاء فخر الدين الرازي ومن تأخر عنه
ان جعلوا النزاع لفظيا هو العجز عن اتمام الدليل العقلي على امكان الرؤية حتى ان الرازي
فضح نفسه في كتاب الاربعين فقال بعد ذكر دليل الاشاعرة وذكر الاسولة والايرادات الكثيرة عليه
اعلم ان الدليل العقلي المعول عليه في هذه المسألة هذا الذي اوردناه واوردنا هذه الاسولة عليه
واعترفنا بالعجز عن الجواب عنها اذا عرفت هذا فنقول مذهبنا في هذه المسألة ما اختاره الشيخ ابو
منصور الماتريدي وهو انا لا نثبت صحة رؤية الله تعالى بالدلائل العقلية بل نتمسك في المسألة
بظواهر القرآن والاحاديث فان اراد الخصم تأويل هذه الدلائل وصرفها عن ظواهرها بوجوه
عقلية يتمسك بها في نفي الرؤية اعترضنا على دلائلهم وبينا ضعفها ومنعناهم عن تأويل
الظواهر انتهى كلامه وقال في شرح المواقف بعد ترويج الدليل العقلي للاشاعرة بما امكنه

فالاولى ما قد قيل من ان التعويل في هذه المسئلة على الدليل العقلي متعذر فالذهب
الى ما اختاره الشيخ ابو منصور الماتريدي من التمسك بالظواهر النقلية هذا كلامه ونحن نقول
ليس لهذا الرجل المتسمى بالامام ولا للسيد المحقق الشريف الهمام مع علو شانهما وشهرة مكانهما
بين الانام ايثار هذا الطريق واثبات صحة الرؤية لله تعالى وامكانه بالظواهر اذ لا يمكن التمسك
بالظواهر النقلية الا بعد اثبات الامكان الذاتي للرؤية بالبرهان العقلي والا وجب التأويل
كما في ساير ايات التجسيم وقد اعترف بذلك شارح المقاصد حيث قال ولم يقتصروا
على ادلة الوقوع مع انها تفيد الامكان ايضا لانها سمعيات ربما يدفعها الخصم ويمنع
امكان المطلوب فاحتاجوا الى الامكان اولا والوقوع ثانيا ولم يكتفوا بما يقال ان الاصل في
الشيء سيما ما ورد به الشرع هو الامكان ما لم يزد عنه الضرورة والبرهان لان هذا انما يحسن
في مقام النظر والاستدلال دون المناظرة والاحتجاج انتهى كلامه وقد صرح بمثله الخيالي
في بحث المعاد من حاشية شرح العقايد وقال الغزالي في رسالته المشهورة الكافية لبيان معنى
النفخ والتسوية في قوله تعالى فاذا سويته ونفخت فيه من روحي الاية ان امر الظواهر هين فان تأويلها
ممكن والبرهان القاطع لا يزل بالظاهر كما في الظواهر التشبيهية في حق الله تعالى انتهى هذا والحق
ان الحق سبحانه وتعالى لا يرى فانه بالمنظر الاعلى اذ لا يخفى على احد ان نور الشمس يكاد ان يذهب
بالابصار فكيف يقدر الانسان على مشاهدة نور الانوار الذي نسبته نور الشمس اليه كنسبة نور
الذرة الهباء بل اقل منه وانت خبير بان الهوى لا يرى وكذا السماء لرقتهما والظاهر ان الله
الطف الاشياء ولذلك يقول جل جلاله في مقام التمدح لا تدركه الابصار وهو يدرك الابصار
وهو اللطيف الخبير فظهر ان كونه مرئيا نقص بالنسبة اليه كيف لا وقد عرفت مما مر ان الرؤية
بالبصر سواء كان في الحاضر او الغايب مشروط بامور ثمانية ومن الشرط المقابلة او ما في حكمها
والجهة وهذان الامران من اللوازم المساوية لاخس الممكنات اي الكثيفات الجسمية الكثيفة
لانك علمت ان اللطافة المفرطة مانعة عنها وكذا النور المفرط وهو الله سبحانه متستر بحجب الانوار ومحجوب
بسرادقات الجلال والجمال فكيف يدركه عيون خفافيش الجهال تعالى عما يقول الظالمون علوا كبيرا
وقال جل جلاله فلما تجلى ربه للجبل جعله دكا وخر موسى صعقا فلما افاق قال سبحانك تبت اليك وانا
اول المؤمنين والظاهر ان تسبيحه عليه السلام في هذا المقام تنزيهه عن مشابهته الاعراض و
الاجسام وتبريه عن سؤال الرؤية ولهذا قالوا انما اخذتهم الصاعقة لذنوبهم بسؤال الرؤية وقد يخطر بالبال
انه لولا كرامة نبينا صلعم في امته لما رفع ان امته المسخ وبعض العقوبات الفضيحة لنزلت عليهم البتة
صاعقة من السماء وانما اطنبنا في هذا المقام لكونه مزلة لاقدام الخصام وبالله التوفيق في نيل المطلوب

واصحابنا الكرام

الصحيح يستلزم

المسألة الثانية في النظر وفيه مباحث الاول ان النظر الصحيح يستلزم العلم الضروري قاضية بان كل من عرف ان الواحد نصف الاثنين وان الاثنين نصف الاربعة فانه يعلم ان الواحد نصف نصف الاربعة وهذا الحكم لا يمكن الشك فيه ولا يجوز تخلفه عن المقدمتين السابقتين وانه لا يحصل من تينك المقدمتين ان العالم حادث ولا ان النفس جوهر وان كان حاصلا ولا ادلى من حصول هذين الا وخالف الاشاعرة كافة العقلاء في ذلك فلم يوجبوا حصول العلم عند حصول المقدمتين وجعلوا حصول العلم عقيب المقدمتين اتفاقيا يمكن ان يحصل وان لا يحصل ولا فرق بين حصول العلم بان الواحد نصف نصف الاربعة عقيب قولنا الواحد نصف الاثنين والاثنان نصف الاربعة وبين حصول العلم بان العالم حادث محدث او ان النفس جوهر او ان الانسان حيوان او ان العدل حسن عقيب قولنا الواحد نصف الاثنين والاثنان نصف الاربعة واي عاقل يرضى لنفسه اعتقاد ان من علم ان الواحد نصف الاثنين والاثنان نصف الاربعة يحصل له علم ان العالم محدث وان من علم ان العالم متغير وان كل متغير محدث يحصل له العلم بان الواحد نصف نصف الاربعة وان الجزء اقل من الكل ولا يحصل له العلم بان العالم محدث وهل هذا الا عين السفسطة انتهى الناصب خفضه الله اقول مذهب الشيخ ابي الحسن الاشعري ان حصول العلم الذي هو النتيجة عقيب النظر الصحيح بالعادة وانما ذهب الى ذلك بناء على ان جميع الممكنات مستندة عنده الى الله سبحانه ابتداء اي بلا واسطة وعلى انه تعالى قادر مختار فلا يجب عنه صدور شيء منها ولا يجب عليه ولا علاقة بوجه بين الحوادث المتعاقبة الا باجراء العادة بخلق بعضها عقيب بعض كالاحراق عقيب مسة النار والري بعد شرب الماء فليس للماسة والشرب مدخل في وجود الاحراق والري بل الكل واقعة بقدرته واختياره تعالى فله ان يوجد المماسة بدون الاحراق وان يوجد الاحراق بدون المماسة وكذا الحال في ساير الافعال واذا تكرر صدور الفعل منه وكان دائما او اكثريا يقال انه فعله باجراء العادة واذا لم يتكرر او تكرر قليلا فهو خارق العادة او نادر ولا ان العلم بعد النظر ممكن حادث محتاج الى المؤثر ولا مؤثر الا الله فهو فعله الصادر عنه بلا وجوب منه ولا عليه وهو دائم او اكثر فيكون عاديا هذا مذهب الاشاعرة في هذه المسألة وقد بينا فيما سبق ان المراد من العادة ماذا فالخصم اما ان يقول ان استلزام النظر الصحيح للعلم واجب وتخلفه عنه محال عقلا فهذا باطل لامكان عدم النفطن للنتيجة مع حصول جميع الشرائط عقلا فلا يكون التخلف محالا عقلا وان اراد الوجوب بمعنى استحالة التخلف عادة وان جاز عقلا فهذا عين مذهب الاشاعرة جعلوا حصول العلم عقيب المقدمتين اتفاقيا فافتراء

كلا بينا واما قوله الاشاعرة

محض لان من قال بالاستلزام عادة على حسب ما ذكرناه من مراده لم يكن قايلا بكونه اتفاقيا كما صوره هو في مسئلة على شاكلة طاماته وترهاته وكانه لم يفرق بين لزوم العادي وكون الشيء اتفاقيا او يفرق ولاكن يتعامى ليتيسر له التشنيع والتكفير والله اعلم فيه نظر ظاهر

اولى فلان ما فرعه على كونه تعالى فاعلا مختارا من عدم وجوب صدور شيء ولا وجوب شيء عليه مردود بانه لا يلزم من كون الشيء فاعلا مختارا ان لا يجب عليه كما قالوا ان الوجوب بالاختيار رهين للاختيار فانهم قالوا انه يجب صدور الاشياء عن الله تعالى على مقتضى علمه ويمتنع عدم صدور مع انه لا ينافي الاختيار واما ثانيا فلان ما ذكره من ان الخصم اما ان يقول كذا واما يدعي كذا امر فوع بان الخصم لا يقول ولا يدعي شيء من ذلك بل يدعي البداهة هنالك مع تجسيم الاشعري بلفق الكذب ويدور تشكيك مثل ذلك ويقول ان بديهة العقل حاكمة بان تخلف النتيجة عن النظر الصحيح المستجمع للشرايط مما ل العقلاء والمنكر مكابر لا يستحق الجواب وقد سبق ما يوضح هذا في اوايل الكتاب واما ثالثا فلان ما ذكره من ان نسبة الاشاعرة الى جعلهم حصول العلم عقيب المقدمتين اتفاقيا افتراء محض غلط محض ما ذكره في بيان ذلك تلبيس عجيب فان القضية الاتفاقية في مقابلة اللزومية ليس حكم فيها بلزوم احد الطرفين للاخر العلاقة بينهما من العلاقات المقررة في محله واللزوم العادي ليس من العلاقات المعتبرة في القضية اللزومية المقتضية لعدم التخلف عقلا بل قد اعترف هذا الناصب ههنا في بيان مذهب شيخه بانه لا علاقة بوجه بين الحوادث المتعاقبة الا باجراء العادة فيكون مصاحبة امرين من دون مساوقة لو قوعها اتفاقا كما اختاره المحقق قدس سره بل اطلاق اللزوم على ذلك مجاز من قبيل اطلاقه على اللزوم العرفي الذي اعتبره اهل العربية في الدلالة الالتزامية ومن القضايا الاتفاقية ان هذا الناصب جاهل بان الفرق رفع التشنيع عن اصحابه فان علمت القضية بل زيد نغمة في طنبور البلية زاد هم الله مرضا وجعلهم لسهام البلايا غرضا بحق النبي الامين وعترته المعصومين رفع الله درجته المبحث الثاني في ان النظر بالعقل

الحق ان مدرك وجوب النظر عقلي لا سمعي وان قد كان السمع قد دل عليه ايضا بقوله تعالى قل انظروا وقالت الاشاعرة ولا يلزم منه انقطاع حجج الانبياء وظهور المعاندين عليهم وهم معذورون في تكذيبهم مع ان الله تعالى قال لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل فقالوا انه واجب بالسمع لا بالعقل وليس يجب بالعقل شيء البتة فيلزمهم افحام الانبياء وانقطاع حجتهم لان النبي عليه السلام اذا جاء الى المكلف وامره بتصديقه واتباعه لم يجب ذلك عليه الا بعد العلم بصدقه اذ بمجرد الدعوى لا يثبت صدقه بل ولا بمجرد ظهور المعجزة على يده ما لم ينضم اليه مقدمات منها ان هذه المعجزة من عند الله تعالى ومنها انه تعالى انما فعلها لغرض التصديق ومنها ان كل من

صدق الله تعالى فهو صادق لكن العلم بصدقه حيث يتوقف على هذه المقدمات النظرية لم
يكن ضروريا بل يكون نظريا فللمكلف ان يقول لا اعرف صدقك الا بالنظر والنظر لا افعله
الا اذا وجب علي وعرفت وجوبه علي بقولك وقولك ليس بحجة قبل العلم بصدقك فينقطع
حجة النبي ولا يبقى له جواب يخلص به فينتفي فائدة بعثة الرسول حيث لا يحصل للانقياد والى
اقوالهم ويكون المخالف لهم معذورا وهذا هو عين الالحاد والكفر نعوذ بالله منه فلينظر المنصف
من نفسه اهل يجوز اتباع من يؤدي مذهبه الى الكفر وانما قلنا بوجوب النظر لانه دافع للخوف
ودفع الخوف واجب بالضرورة انتهى الناصب خفضه الله اقول اعلم ان النظر في معرفة
الله تعالى واجب بالاجماع والاختلاف في طريق ثبوته فعند الاشاعرة طريق ثبوته السمع لقوله تعالى ا
نظروا ولان معرفة الله تعالى واجبة اجماعا وهي لا تتم الا بالنظر وما لا يتم الواجب المطلق الا به فهو
واجب ومدرك هذا الوجوب هو السمع لما تحقق بعد هذا واما المعتزلة ومن تبعهم من الامامية
فهم ايضا يقولون بوجوب النظر لكن يجعلون مدركه العقل لا السمع ويعترضون على الاشاعرة بانه لو
لم يجب النظر الا بالشرع لزم افحام الانبياء وعجزهم عن اثبات نبوتهم في مقام المناظرة كما ذكره
من الدليل والجواب عنه من وجهين الاول النقض وهو ان ما ذكرتم من افحام الانبياء مشترك بين الوجوب
الشرعي الذي هو مذهبنا والوجوب العقلي الذي هو مذهبكم فما هو جوابكم فهو جوابنا وانما كان مشتركا اذ
وجوب النظر بالعقل عندكم ليس ضروريا بل بالنظر فيه والاستدلال عليه بمقدمات مفتقرة
الى انظار دقيقة من ان المعرفة واجبة وانها لا يتم الواجب الا به فهو واجب فيقول المكلف حينئذ
لا انظر اصلا ما لم يجب ولا يجب ما لم انظر فيتوقف كل واحد من وجوب النظر مطلقا ووجوده على
الاخر لا يقال انه يمكن ان يكون وجوب النظر فطري القياس فينبه النبي للمكلف مقدمات ينساق ذهنه
اليها بلا تكلف ويفيده العلم بذلك يعني بوجوب النظر ضرورة فيكون حكمه بوجوب النظر ضروريا
محتاجا الى تنبيه على طرفيه لانا نقول كونه فطري القياس مع توقفه على ما ذكرتموه من المقدمات
الدقيقة للانظار باطل وعلى تقدير صحته بان يكون هناك دليل اخر فللمكلف ان لا يستمع اليه والى كلامه
الذي اراد به تنبيهه ولا يأثم به بترك النظر والاستماع اذ لم يثبت بعد وجوب شيء اصلا فلا
الدعوة واثبات النبوة وهو المراد بالافحام والجواب الثاني الحل وهو ان يقال للنبي له ان يقول
اذا قال المكلف لا اعرف صدقك الا بالنظر والنظر لا افعله الا اذا وجب علي وعرفت وجوبه
ان الوجوب عليك محقق بالشرع في نفس الامر ولكن لا يلزم ان تعرف ذلك الوجوب فان قال
الوجوب موقوف على علمي به قلنا لا يتوقف اذ العلم بالوجوب موقوف على الوجوب فلو
توقف الوجوب على العلم لزم الدور فليس الوجوب في نفس الامر موقوفا على العلم بالوجوب

فان قال ما لم اعرف الوجوب لم انظر قلنا ماذا تريد من الوجوب الذي ما لم تنظر فان قال اريد
بالوجوب ما يكون ترك الواجب به اثما وفعله ثوابا فقلنا فقد اثبت الشرع حيث قلت بالثواب
والا فبطل قولك ووجوبه لا اعرف الا بقولك فاندفع الافحام وان قال اردت بالوجوب
ما يكون ترك الواجب به قبيحا لاستقباحه العقلاء ويترتب عليه مفسدة فيرجع الى الاستحسان العقلي
قلنا فانت تعرف هذا الوجوب اذا راجعت العقلاء وتاملت فيه بعقلك فان كل عاقل يعرف
ان ترك النظر في معرفة خالقه مع بث النعم قبيح وفيه مفسدة فبطل قوله لم انظر ما لم اعرف الوجوب
والدفع للافحام لا يقال هذا الوجه الثاني هو عين القول بالحسن والقبح العقليين وليس هذا مذهب الاشاعرة
بل هذا انما هو مذهب المعتزلة ومن تابعهم لانا نقول ليس هذا من الحسن والقبح الذين فيهما المنازعة اصلا
لان الحسن والقبح بمعنى تعلق المدح والثواب والذم والعقاب هو محل النزاع فهو عند الاشاعرة شرعي
وعند المعتزلة عقلي واما الحسن والقبح بمعنى ملايمة الغرض ومنافرته وترتب المصلحة والمفسدة عليهما
فهما عقليان بالاتفاق وهذا من ذلك الباب وسنبين لك حقيقة هذا المبحث في فصل الحسن
والقبح ان شاء الله تعالى ثم اعلم انا سلكنا في دفع لزوم الافحام عن الانبياء مسلكا لم يسلكه قبلنا
احد من السلف واكثر ما اطلعنا عليه من كلامهم لم يفد دفع الافحام كما هو ظاهر على من راجع
كلامهم والله اعلم اذا عرفت هذا علمت ان الافحام مندفع على تقرير القول بالوجوب الشرعي في
هذا المبحث فاين يجر الى الكفر والالحاد ثم من غرائب طامات هذا الرجل انه اورد شبهة على كلام
الاشاعرة وهي مندفعة بادنى تامل ثم رتب عليه التكفير والتفسيق وهذا غاية الجهل والتعصب وهو
رجل يريد ترويج طاماته ليعتقده القلندرية والاوباش ورعاع الجهلة من الرفضة والمبتدعة
انتهى كلامه   فيه نظر اما اولا فلان ما ذكره في دفع الايراد عن النقض مردود بان للعدلي
ان يقول نحن نعلم بالبديهة ان النظر يزيل الخوف مع قطع النظر عن تلك المقدمات ودفع
الخوف واجب فينتقل الذهن بهما الى وجوب النظر ويحصل العلم من غير تعب ومشقة وملاحظة مقدمة
خارجة عنهما فانا نعلم انه اذا جاء رجل موصوف بالصفات الكاملة فقال اني نبي الله وعندي
خوارق شاهدة على دعوى فمن له عقل وفهم يحصل له خوف ودفع الخوف واجب بالضرورة كما
ما ذكره من انه على تقرير صحة كونه فطري القياس للمكلف ان لا يستمع اليه غير مسموع اذ ليس له ان لا يستمع اليه
اذا كان وجوبه عقليا فان الزام العقل له حينئذ لا يقتضي الاستماع عن النبي بل عن العقل وليس له ان
لا يستمع من العقل الوجوه ومقدمات عقلية فطرية مثبتة له انه يجب سماعه قضاء عليه والحاصل
انه اذا كان شرعيا فكل الواجبات بعد ثبوت الشرع فللمكلف ان يقول للنبي اثبت العرش ثم
النقش واذا كان عقليا فالكل بعد العقل وثابت له فهو ينقش النقوش قضاء عليه وما له محيص عنه وعن

حكم وله محيص

حكم وله مجبس قبل ثبوت الشرع عن الشرع واحكامه فلا يكون الالزام مشتركا على انه ان يقال
في دفع النقض ان اهل العدل بناء على اصلهم وهو وجوب اللطف على الله تعالى انه يجب عليه تعالى
اراءتهم المعجزة فلا يلزم الافحام وايضا يمكن التكرير الدليل على وجه لا يتوجه اليه النقض بان يقال
لو كان الحسن والقبح عقليين يمكن ان يتحقق الالزام في بعض من الاوقات بالنسبة الى من حصل تلك
المقدمات وعرف بها عقل عن النظر في المعجزة وجب سواء كانت تلك المقدمات ظاهرة
او خفية او بالنسبة الى من بلغ النبي صلى الله عليه وسلم تلك المقدمات الموصلة الى وجوب النظر وبواسطة
تلك المقدمات حصلت له العلم بوجوب النظر واما لو كانا شرعيين فلا يمكن ان يتحقق الالزام لانه
لا وسيلة حينئذ الى معرفة وجوب النظر الى قول النبي واخباره الموقوف قبوله على معرفة صدقه
الموقوفة على معرفة وجوب النظر الموقوفة على قوله والحاصل انهما لو كانا شرعيين لزم عدم
صحة الزام النبي للمكلف بالنظر في بعض من الاوقات وكفى به محذورا واما ثانيا فلان ما ذكره
في مقام الحل من كفاية تحقق الوجوب في الشرع في نفس الامر ان اراد بنفس الامر فيه مقتضى
الضرورة والبرهان ونحوه مما قرره به فهو راجع الى الحسن والقبح العقليين وان اراد به ما
في العقل الفعال ونحوه من المعاني فيتوجه عليه ان نفس الامر بهذا المعنى مما لا يطلع الا المعصومين
فثبوت الوجوب في نفس الامر لا يدفع الافحام وانما يدفع باثبات الوجوب على المكلفين والحاصل
انه لا نزاع لاحد في ان تحقق الوجوب بحسب نفس الامر بهذا المعنى لا يتوقف على العلم بالوجوب
وانما النزاع في ان وجوب الامتثال القول الذي يقتضي امر المكلف بالنظر في المعجزة انما يثبت اذا
اثبت حجية قوله وهي لا يثبت عقلا على ذلك التقدير فيكون بالسمع فمتى لم يثبت ذلك
الوجوب والسمع انما يثبت بالنظر فلو ان لا ينظر ولم ياثم لانه لم يترك ما هو الواجب عليه بعلمه
كما اذا وجب علينا حكم ولم يظهر عندنا وجوبه فلم نات به لم ناثم فيلزم الافحام بخلاف ما اذا ثبت
الوجوب العقلي فانه اذا قال انظر ليظهر ذلك لصدق مقالتي ليس له تركه لوجوبه عقلا
لثبوت الحسن العقلي كما لم يحسن التكليف ومن المكلف به ما لا يستقل العقل بالاهتداء الى
دركه فيجب الرجوع في مثله الى المؤيد من عنده واما ثالثا فلان ما خص به هذا المقام من افاداته
المضحكة الباطلة مردود من وجوه اما اولا فلانه لا يلزم من قول المكلف اريد بالوجوب
الزمت اثباته على ما يكون ترك الواجب به اثما وفعله ثوابا اثباته للشرع واذ هانه براد
يكفي في الزامه للنبي سماعه لتلك العبارات من اهل الشرع قديما وحديثا من غير اذعان
له بحقائقها واما ثانيا فلان قوله فان كل عاقل يعرف ان ترك النظر في معرفة خالق مع ثبوت
النعم قبيح وفيه مفسدة اه مدخول بان مجرد العلم بنحو من القبح لا يوجب اقدام المكلف

الى الفعل الحسن وامتناعه عن الفعل القبيح بل الداعي الى ذلك انما يكون كون الفعل حسنا او قبيحا
عقلا بالمعنى المتنازع فيه اي كونه مستحقا للثواب او العقاب او جديرا بالزم من الله فمه او المدح
منه فان المعاني الاخر الذي لا نزاع في عقليتها لا يؤدي بمفهومها الى خوف المكلف عن مؤاخذة
في العاجل والآجل حتى يوجب له الاقدام الى الفعل او الاحجام عنه فان كثيرا ممن لا يعتقد الحشر والنشر وترتب
الثواب والعقاب من الله تعالى على الفعل ولا يستحل فعل القبيح وترك الحسن بما يخل بالوجه المشروط
في الشهوات فكيف بالمكلف الذي نشأ في ايام الجاهلية ولم يعتقد قط شيئا من ذلك لظهور
ان مجرد تعقله لكون الفعل متضمنا لصفة كمال او نقص او مشتملا على مصلحة او مفسدة من غير
توقع خوف عاجلا او آجلا لا يوجب له ذلك نعم المراد من المصلحة والمفسدة الثواب والعقاب دون
ما يعتبر من ذلك في مجاري العادات لحصل الخوف لكن اذا فسر المصلحة والمفسدة بذلك يرجع
الى المعنى المتنازع فيه كما لا يخفى واما ثالثا فلان قوله قلنا هذا ليس من الحسن والقبيح الذين وقع
فيهما المنازعة مدفوع بما اشرنا اليه من ان ادراك حسن شيئا وقبحه بذلك المعنى لا يوجب
كونه حسنا او قبيحا عنده مستحقا للثواب او العقاب منه فلا يوجب للمكلف شيئا من الفعل
او الترك وانما الموجب له علمه بانه حسن او قبيح عنده مستلزم لنيل الثواب والعقاب بما
حققناه وقررناه ظهر ان ما سلكه في دفع لزوم الافحام انما هو مسلك الشيطان وحقيق بان
يضحك منه الصبيان وان انجرار اصحابه الى الكفر والالحاد متوجه والتعرض عن كلام المصنف بالطامات
غير متجه وانما الطامات ما ذكره هو من المقدمات السخيفة والكلمات التي هي اوهن من استحسان
ابي حنيفة تموه بها الغذب الفراة بالملح الاجاج وتوقع منها دفع ما لا دفع له من الاحتجاج والعمري
لا يروج ذلك المزيف المردود الا على اهل نحلته الذين هم اشد غباوة من كوادن اليهود واكثر غواية
من عبدة العجل وقوم عاد وثمود رفع الله درجته المبحث الثالث في ان معرفة الله تعالى واجبة
بالعقل الحق ان وجوب معرفة الله تعالى مستفاد من العقل وان كان قد دل عليه لقوله تعالى فاعلم
انه لا اله الا الله لان شكر النعمة الواجب بالضرورة وآثار النعمة علينا ظاهرة فيجب ان نشكر فاعلها وانما يحصل
بمعرفته ولان معرفة الله تعالى دافعة للخوف الحاصل من الاختلاف ودفع الخوف واجب بالضرورة وقال
الاشعرية ان معرفة الله تعالى دافعة للخوف واجبة بالسمع لا بالعقل فلزمهم ارتكاب الدور والمعلوم
بالضرورة بطلانه لان معرفة الايجاب تتوقف على معرفة الموجب فان من لا نعرفه بشيء من الاعتبارات
البتة نعلم بالضرورة انا لا نعرف انه واجب فلو استفيدت معرفة الموجب من معرفة الايجاب لزم
الدور المحال وايضا لو كانت المعرفة انما تجب بالامر لكان الامر بها اما ان يتوجه الى العارف بالله تعالى
او الى غير العارف والقسمان باطلان فتعلق الايجاب بالامر محال اما بطلان الاول فلانه يلزم منه

[لو كان]

[تحصيل الحاصل]

تحصيل الحاصل وهو محال واما بطلان الثاني فلان غير العارف بالله يستحيل ان يعرف ان الله
قد امره واوجب والا استحال له ان الله تعالى ان يعرف ان الله تعالى قد امره وان امتثال امره واجب
يستحق له امره والا لازم تكليف ما لا يطاق وسياتي بطلانه ان شاء الله تعالى ان صح حفظه الله
اقول لا بد في هذا المقام من تحرير محل النزاع اولا فنقول وجوب معرفة الله تعالى الذي اختلف فيه
انه مستفاد من الشرع او العقل ان اريد به الاستحسان وترتب المصلحة فلا يبعد ان يقال انه مستفاد
من العقل لان شكر المنعم موقوف على معرفته والشكر واجب بهذا المعنى بالعقل والاشاعرة والنزاع
في هذا وان اريد به ما يوجب ترتب الثواب والعقاب فلا شك انه مستفاد من الشرع لان
ليس له ان يحكم بما يوجب الثواب عند الله والمعتزلة ايضا يوافقون اهل السنة في ان الحسن و
القبح بهذا المعنى المذكور ان في العقل ولكن الشرع كاشف عنهما في المذهبين لا بد وان يوخذ من
الشرع اما لكونه حاكما او كاشفا فكل ما يرد على الاشاعرة في هذا المقام بقولهم ان الشرع بالوجوب
دون العقل يرد على المعتزلة بقولهم ان الشرع كاشف للوجوب لان في القولين لا بد من الشرع
ليحكم او يكشف ثم ما ذكر ان معرفة الله تعالى رافعة للخوف الحاصل من الاختلاف ودفع الخوف
الواجب بالضرورة فنحن نقول فيه بعد تسليم حكم العقل بالحسن والقبح في الافعال وما يتفرع عنهما
من الوجوب والحرمة وغيرهما يمنع حصول الخوف المذكور لعدم الشعور بما جعلتهم الشعور به سبباله
من الاختلاف وغيره ودعوى ضرورة الشعور من العاقل ممنوعة لعدم خطوره في الاكثر فان اكثر
الناس لا يخطر ببالهم ان هناك اختلافا بين الناس ذكروا ان لهذه النعم منعما قد طلب منهم
الشكر عليهما بل هم ذاهلون من ذلك فلا يحصل لهم خوف اصلا وان سلم حصول الخوف فلا
نسلم ان العرفان الحاصل بالنظر يدفعه اذ قد يخطي فلا يقع العرفان على وجه الصواب لفساد النظر
فيكون الخوف باقيا ثم ما ذكر من لزوم الدور مندفع بان وجوب المعرفة بالشرع في نفس الامر
لا يتوقف على معرفة الايجاب في نفس الامر فلا يلزم الدور وما ذكر من المعرفة لا يجب الا بالامر
والامر اما ان يتوجه الى العارف او العاقل وكلاهما باطل فنقول في جواب المقدمة الثانية القائلة
بان تكليف غير العارف باطل لكونه غافلا ممنوعة اذ شرط التكليف فهمه وتصوره لا العلم والتصديق
به لان الغافل من لا يفهم الخطاب او لم يقل له انك مكلف فكيف فتكليف غير العارف
ليس من المحال في شيء والله اعلم انتهى كلامه فيه نظر اما اولا فلانا سنبين حكم العقل بالوجوب
بمعنى ترتب الثواب والعقاب فانتظره وما ذكره من المعتزلة ايضا يوافقون اهل السنة
في ان الحسن والقبح بهذا المعنى مركوزان في العقل مسلم لكن قوله ولكن الشرع كاشف عنهما لا يصح على
مذهب المعتزلة فانهم لم يقولوا بتوقف حكم العقل والقبح على انكشاف الشرع عنهما بل قالوا ان فيهما

حسنة وقبيحة نظري لا يستقل العقل بمعرفة جهة المحسنة والمقبحة بكون العقل كاشفا عن جهة لا ان حكم العقل
بالحسن والقبح مطلقا على انكشاف الشرع كما يفهم من كلام هذا الناصب بخارج بعيد ذلك فبطل
ما فرعه على ذلك بقوله ففي المذهبين لا بد ان يؤخذ من الشرع اما لكونه حاكما او كاشفا وذلك لعدم صحة
الحصر المذكور فان العقل ايضا حاكم على الحسن والقبح في بعض اقسام الفعل من غير توقف على كشف الشرع عنه
كما ذكرنا وصح من تراضي الخصمين كما لا يخفى وكذا ابطل ما حكم به من استواء الاشاعرة مع المعتزلة فيما
يتوجه عليهم في هذا المقام وهو ظاهر واما ثانيا فلان تقريره لتسليم العقل بارد كما اشرنا اليه اذ يجب عليه تسليم
ذلك بما سيذكره المصنف من الادلة المثبتة للحسن والقبح العقليين واما منعه لحصول الخوف المذكور ا
مستندا لعدم شعور الناس بما جعله سببا لذلك من الاختلاف فمدفوع بان مراد المصنف
بالاختلاف ليس مجرد الاختلاف الواقع من العلماء في هذه المسألة بل ما يعم الاختلاف في التردد والاحتمال
الذي ربما يحصل لعقل الشخص الواحد عند النظر في هذه المسألة واي عاقل اتى الاحتمال وجوب المعرفة
وعدمه حاصل في مشعر كل ذي شعور بل الراجح عنده وجوب المعرفة الذي يورث ترك النظر فيه
خوف العقوبة وهو قادر على رفع هذا الخوف الذي هو مضرة ناجزة له فان لم يدفعه كان مستحقا
لذم العقلاء فيكون واجبا عقليا واما ثالثا فلان ما ذكره من منع ان العرفان الحاصل بالنظر
يرفع الخوف مستندا بانه قد يخطئ فلا يقع العرفان على وجه الصواب مردود بان العرفان يرفع
الخوف لاعتقاد انه مصيب واحتمال الخطاء في نفس الامر لا يقدح في ذلك واما رابعا فلان ما
ذكره في رفع الدور اللازم على الاشاعرة من ان وجوب المعرفة ثابت في نفس الامر فساقط جدا
لانه ان اراد بنفس الامر مقتضى الضرورة والبرهان فهو راجع الى القول بالحسن والقبح العقلي وان
اراد به مقتضى الامر الشرعي فالدور بحاله وان اراد به معنى الاخر فليذكره او ليبينه حتى نتكلم عليه واما
خامسا فلان ما ذكره في منع المقدمة القائلة بان تكليف غير العارف باطل من ان شرط التكليف
فهمه وتصوره لا العلم والتصديق به مدخول بانه بنى في ذلك على ان المصنف اراد بالمعرفة
العلم التصديقي وليس كذلك بل اراد ان المعرفة في الجملة لو لم تجب الا بالامر كما يقتضيه كلام الاشاعرة
لكان كذا ومن البين انه يلزم حينئذ تكليف الغافل كما ذكره المصنف فلا تغفل قال المصنف رفع الله
درجته المسألة الثالثة في صفاته تعالى وفيه مباحث الاول انه تعالى قادر على كل مقدور ويحكي ذلك لان
المقتضي لتعلق القدرة بالمقدور هو الامكان فيكون الله تعالى قادرا على جميع المقدورات وخالف في
ذلك جماعة من الجمهور فقال بعضهم انه لا يقدر على مثل مقدور العبد وقال آخرون انه تعالى لا يقدر على القبيح
وقال آخرون لا يقدر ان يخلق فينا علما ضروريا وقال آخرون انه لا يقدر على عين مقدور العبد يتعلق اعلما
مكتسبا وكل ذلك بسبب سوء فهمهم وقلة تحصيلهم والاصل في هذه انه تعالى واجب الوجود وكل

ما عداه ممكن وكل ممكن فانه انما يصدر عنه او يصدر عما يصدر عنه ولو عرف هؤلاء الكسبة الحق معرفته
لما تعددت اراؤهم ولا تشعبت بحسب تشعب اهوائهم انتهى وقال الناصب خفضه الله تعالى اقول مذهب
الاشاعرة ان قدرته تعالى تعم سائر الممكنات والدليل عليه ان مقتضي المقدرية هو الذات والمصحح للمقدورية هو
الامكان ونسبة الذات الى جميع الممكنات على السواء فاذا ثبت قدرته على بعض ثبت على كل هذا
مذهبهم وقد وافقهم الامامية في هذا وان خالفهم المعتزلة فقوله خالف في ذلك جماعة من الجمهور ان اراد
به الاشاعرة فهو افتراء وان اراد غيرهم فهو تلبيس واراءة للطالبين ان مذهبهم هذا لان ا
لجمهور في هذا الكتاب لا يطلقه الا على الاشاعرة وبالجملة تعصبه ظاهر وغرضه غير خاف واما قول
بعضهم ان الله تعالى لم يقدر على مثل مقدور العبد فهو مذهب ابي القاسم البلخي واما انه تعالى لا يقدر
ان يخلق فينا علما ضروريا فهو مذهب جماعة مجهولين ولم اعرف من نقله سوى هذا الرجل والحق ما قدمناه
انتهى واقول مراد المصنف من الجمهور في هذا الكتاب كل من خالف الامامية في مسئلة الامامة
سواء كانوا اشاعرة او ماتريدية او كرامية او معتزلة او ظاهرية او من اصحاب الحديث ولهذا
كلما يصرح بالاسم الاشاعرة عند ذكر ما يخصهم وكلامه في الفصل الاتي المتصل بما نحن فيه نص في ارادة
ما ذكرناه حيث قال وذهب ابو هاشم من الجمهور واتباعه اه فان ابا هاشم ليس من الاشاعرة كما اعترف به
الناصب هناك ايضا مع ان المصنف عده من الجمهور فظهر ان ما ذكره الناصب من ان المصنف
لا يطلق الجمهور في هذا الكتاب الا على الاشاعرة كذب وافتراء جريا على عادته ولعله زعم ان في التعبير عن
طائفة بالجمهور تعظيما لهم لما يفهم من اشعاره بكثرة اصحابه وكونهم السواد الاعظم فتمنى ان يكون ذلك
مخصوصا بهم دون ان يشاركهم غيرهم من المعتزلة وباقي طوائف اهل السنة وانت خبير بانه لا
خير في كثير مع ان اتباع الحنفية والماتريدية من اهل السنة اكثر من اتباع الاشاعرة على ان جزم الناصب
ههنا بان المراد بالجمهور الاشاعرة ينافي ما ذكره في بحث الامامة عند ايراد المصنف الاية السابقة
من الاية الواردة في شان امير المؤمنين علي ع حيث قال لا نعرف هذا الجمهور واما ما ذكره من
ان القول بعدم قدرته تعالى على ان يخلق فينا علما ضروريا مذهب جماعة مجهولين ولم اعرف من
نقله سوى هذا الرجل اه فيدل على قلة معرفته على مذاهب العلماء فان هذا مما نقله الحضرة النصيرية
قدس سره في قواعد العقايد واوضحه تلميذه السيد الركن الدين الجرجاني في شرحه له ويشعر به كلام
ابي هاشم ايضا في مسئلة وضع الالفاظ حيث استدل على كون اللغات اصطلاحية بانها لو كانت
توقيفية لكان بالعلم الضروري بانه تعالى وضع تلك الالفاظ لمعانيها اولا والاول اما ان يكون
ذلك العلم في عاقل او غيره والاول باطل والا لزم ان يكون به ناظرا فيها اذ العلم بانه وضع
اللفظ للمعنى مسبوق بذلك العلم بالموصوف لكن التالي باطل والا لبطل التكليف لكن قد ثبت

وجوب التكليف على كل عاقل والثاني باطل للاتفاق على ان يخلق في غير العاقل علم ضروري بالالفاظ
ومناسباتها وتراكيبها العجيبة واما الثاني وهو ان لا يكون قد خلق العلم الضروري فهو باطل والا افتقر
السامع في كون ما يسمعه موضوعا بازاء معناه الى طريق وننقل الكلام اليه فاما ان يتسلسل او ينتهي الى الا
صطلاح كذا في النهاية للمصنف قدس سره وقد اشار اليه ابن الحاجب في بحث اللغات
من مختصره وفصله الفاضل الابهري في حاشيته بما يقرب من تقرير النهاية وغاية الامر انه يلزم منه
عدم قدرته على ان خلق العلم الضروري مطلقا ثم لا يخفى ان الجواب عن كل من المذاهب الاربعة التي ذكره
المصنف ههنا شيء واحد وهو ان اللفظ الغلط لهؤلاء انما نشأ من توهم ان القدرة يستلزم
الوقوع وهو وهم فاسد فانه ليس كلما تعلقت القدرة به وجب وقوعه فانا بالضرورة قادرون
على كثير من القبايح ولا تقع منا ونحن الضعفاء فكيف بالقادر الحكيم بل قدرته تعالى متعلقة بكل ما
هو ممكن من حيث ذاته وان امتنع وقوعه من حيث الحكمة فهو تعالى قادر على هذه الاشياء
لامكانها الذاتي وامتناعها الغيري لا يخرجها عن كونها مقدورة لان الامتناع الغيري لا ينافي
الامكان الذاتي وامتناعها ليس ذاتيا فيصح تعلق القدرة بها وههنا اجوبة مخصوصة
بكل من المذاهب الاربعة مذكورة في كتب اصحابنا وفي كتب الجمهور فليطالع ثمة قال المصنف
رفع الله درجته البحث الثاني في انه تعالى مخالف لغيره بذاته العقل والسمع تطابقان على عدم ما يشبهه
فيكون مخالفا بجميع الاشياء بنفس حقيقته وذهب ابو هاشم من الجمهور واتباعه الى انه يخالف ما
عداه بصفة الالهية وان ذاته مساوية لغيره من الذوات وقد كابر الضرورة ههنا الحاكمة بان
الاشياء المتساوية يلزمها لازم واحد لا يجوز اختلافها فيه فلو كانت ذاته تعالى مساوية
لغيره من الذوات لساواها في اللوازم فيكون القدم او الحدوث او التجرد او المقارنة
الى غير ذلك من اللوازم مشتركا بينها وبين الله تعالى عن ذلك علوا كبيرا ثم انهم ذهبوا مذهبا
غريبا عجيبا وهو ان هذه الصفة الموجبة للمخالفة غير معلومة ولا مجهولة ولا موجودة ولا معدومة
وهذا الكلام غير معقول في غاية السفسطة انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشيخ
ابي الحسن الاشعري ان ذاته تعالى مخالفة لسائر الذوات والمخالفة بينه وبينها لذاته المخصوصة لا لامر زائد
عليه وكذا ذهب الى ان المخالفة بين كل موجودين من الموجودات انما هي بالذات وليس بين الحقائق
اشتراك الا في الاسماء والاجزاء المقومة وقال قدماء المتكلمين ذاته تعالى مماثلة لسائر الذوات في
الذاتية والحقيقة وانما يمتاز عن سائر الذوات باحوال اربعة الوجوب والحياة والعلم التام
والقدرة التامة واما عند ابي هاشم فانه يمتاز عما عداه من الذوات بحالة خامسة هي
الموجبة لهذه الاربعة يسمى بالالهية هذا مذهب ابي هاشم وهو من المعتزلة انتهى

لم نعقل

لم يفعل الناصب في هذا الفصل شيئا سوى اظهار ان ابا هاشم من المعتزلة فنقول نعم هو من المعتزلة
ومن الجمهور المخالفين للامامية في مسئلة الامامة التي هي عمدة ما وقع النزاع والاختلاف
بين الامة وما سل سيف في الاسلام على قاعدة دينية مثل ما سل على الامامة في كل
زمان كما ذكره الشهرستاني في الملل والنحل فهم واهل السنة في ذلك سواء والافتراق في
بعض المسائل لا يوجب الكفر والاسلام لا يدفع المساوات حقيقة فتامل على انه يجوز ان يكون
مراد المصنف من قول اتباعه اي اتباع ابي هاشم في هذه المسئلة ساير المثبتين للحال ومنهم القاضي
ابو بكر الباقلاني وابو المعالي الجويني من الاشاعرة فان ظاهر كلام شارح المواقف حيث
اشار الى القول بالمخالفة بقوله واليه ذهب نفاة الاحوال اه يدل على ان ساير المثبتين قايلون
بالمماثلة فقد شارك بعض الاشاعرة مع المعتزلة في هذه المسئلة ايضا فتدبر قال المصنف رفع الله
درجته المبحث الثالث في انه تعالى ليس بجسم اطبق العقلاء على ذلك الا اهل الظاهر كداود
والحنابلة كلهم فانهم قالوا ان الله تعالى جسم يجلس على العرش ويفضل عنه من كل جانب ستة
اشبار بشبره وانه ينزل في كل ليلة جمعة على حمار وينادي الى الصباح هل من تائب هل من
مستغفر وحملوا ايات التشبيه على ظواهرها والسبب في ذلك قلة تميزهم وعدم تفطنهم
بالمناقضات التي تلزمهم وانكار الضروريات التي تبطل مقالتهم فان الضرورة قاضية بان كل
جسم لا ينفك عن الحركة والسكون وقد ثبت في علم الكلام انهما حادثان والضرورة قاضية بان من
لا ينفك عن المحدث فانه يكون محدثا فيلزم حدوث الله تعالى والضرورة قاضية مفتقر الى محدث
فيكون واجب الوجود مفتقرا الى مؤثر ويكون ممكنا فلا يكون واجبا وقد فرض واجبا هذا خلف
وقد تمادى اكثرهم فقال انه تعالى يجوز عليه المصافحة وان المخلصين في الدنيا يعانقونه في الدنيا وقال
داود اعفوني من الفرج واللحية واسئلوني عما وراء ذلك ان معبوده جسم ذو لحم ودم وجوارح
واعضاء وانه بكى على طوفان نوح حتى رمدت عيناه وعادته الملائكة لما اشتكت عيناه فلينصف
العاقل المقلد في نفسه هل يجوز له تقليد مثل هؤلاء وهل للعقل مجال في تصديقهم في هذه المقالات
الردية والاعتقادات الفاسدة وهل يثق النفس باصابة هؤلاء في شيء البتة انتهى
خفضه الله اقول ما ذكره من مذهب المشبهة والمجسمة وهم على الباطل وليس من الاشاعرة واهل السنة
والجماعة واما ما نسبه الى الحنابلة فهو افتراء عليهم فان مذهب الامام احمد بن حنبل في
المتشابهات ترك التاويل وتوكيل العلم الى الله تعالى ولاهل السنة والجماعة ههنا طريقان
احدهما ترك التاويل وهو ما اختاره احمد بن حنبل وتوكيل العلم الى الله تعالى كما قال الله والراسخون
في العلم يقولون امنا به كل من عند ربنا وهؤلاء يتركون ايات التشبيه على ظواهرها مع نفي الكيفية

والنقص عن ذاته وصفاته تعالى الا انهم يقولون بالجسمية المشاركة للاجسام كما ذهب اليه المشبهة فلم
يجوز تقليد هؤلاء واي فساد يلزم من هذا الطريق مع ان نص القرآن يوافقهم في توكيل العلم
الى الله تعالى وما ذكره من الطامات والترهات فليس ممن يذهب اهل الحق والرجل معتاد بالطامات
انتهى واقول قد نسب في المواقف القول بالجسمية الى مقاتل بن سليمان والكرامية وغيرهم
وسيعترف الناصب بعيد هذا فيما سيجي من مسئلة عدم كونه تعالى في جهة ولا ريب في ان الكرامية
ومقاتل من اهل السنة وقد صرح الشهرستاني في كتاب الملل والنحل ان مضر وكهمس واحمد
الهجيمي وغيرهم من اهل السنة قالوا معبودهم صورة ذات اعضاء وابعاض اه ثم قال
واما مشبهة الحشوية من اصحاب الحديث فحكى الاشعري عن محمد بن عيسى انه حكى ان مضر وكهمس واحمد الهجيمي
انهم اجازوا على ربهم الملامسة والمصافحة والمعانقة في الدنيا والاخرة اه ولا ريب ان اصحاب
الحديث انما يطلق عندهم على سلف اهل السنة ويعلم من كلام صاحب الملل في موضع آخر
ان الحنابلة مشتركون معهم في بعض التشبيهات فان كار الناصب اما ما ذكره من ان مذهب احمد بن حنبل
ليس كذلك ففيه انه كذلك لشهادة امامهم فخر الدين الرازي حيث قال في رسالته
المعمولة لتفضيل مذهب الشافعي ان احمد بن حنبل كان في نهاية الانكار للمتكلمين في التنزيه ولما كان
في غاية المحبة للشافعي ادعت المشبهة انه كان على مذهبهم انتهى ولو سلم برائة احمد عن التشبيه فمقصود
المصنف لم ينقل احمد بن حنبل قائلا بالتشبيه وانما نسب ذلك الى الحنابلة وكون الحنابلة
قائلين بشيء لا يستلزم كون امامهم قائلا به حتى يلزم من عدم كونه قائلا بالتشبيه ان يكون
نسبة التشبيه الى اصحابه كلا او بعضا افتراء كما زعمه الناصب الا ترى ان الشيخ الاشعري
قائل بان وجود كل شيء عين ذاته مع ان الاشاعرة باجمعهم مخالفون له في هذا الحكم كما صرح به الشارح الجديد
للتجريد في اوائل كتابه وكذا اصحاب ابي حنيفة قد خالفوه في كثير من مسائل الفروع حتى ان
القونوي قد تفرد من بينهم على ما خالفوه فيه ثم لا يخفى ان الناصب لم يذكر طرف الثاني لاهل السنة ولعله
تفطن بان فيه ما لا يمكنه التفصي عنه وهذا في قوة الاعتراف بما ذكره المصنف فيكون ما ذكره ا
لناصب تطويلا بلا طائل واطلاق الطامات انما يليق بكلام مثله الذي لا يؤدي الا طائل
ولا يرجع الى حاصل كما لا يخفى قال المصنف رفع الله تعالى درجته البحث الرابع في انه تعالى ليس في جهة
العقلاء كافة على ذلك خلافا للكرامية حيث قالوا انه تعالى في جهة الفوق ولم يعلموا ان الضرورة
قضت بان كل ما هو في جهة فاما ان يكون لابثا فيها او متحركا عنها فهو اذن لا ينفك من
الحوادث وكل ما لا ينفك من الحوادث فهو حادث على ما تقدم انتهى وقال الناصب خفضه
الله اقول هذا القول من الكرامية لانهم من جملة من يقول انه جسم لا كالاجسام قالوا له غرضنا من الجسم انه

موجودا لا انه متصف بصفات اجسام فعلى هذا لا نزاع معهم الا في تسميته وما خذه التوقيف
ولا توقيف ههنا وكونه تعالى في جهة الفوق على وجه الجسمية باطل بلا خلاف لكن
جرت العادة في الدعاء بالتوجه الى جهة الفوق وذلك لان البركات الالهية انما تنزل
من السماء الى الارض وقد جاء في الحديث ان امرأة بكماء اتي بها الى النبي صلى الله عليه واله
وسلم فقال لها رسول الله صلى الله عليه واله وسلم من الهك فاشارت الى السماء فقال رسول
الله صلعم ايمانها وذلك لجريان العادة بالتوجه الى السماويات عند ذكر الاله وهذا يمكن
ان يكون مبنيا على ارادة العلو والفوق فيعبرون عن العلو العقلي بالعلو الحسي فان اراد الكرامية
هذا المعنى فهو صحيح فان ارادوا ما يلزم للاجسام من الكون في الجهة والحيز فهو باطل انتهى
واقول كان الناصب يريد بقوله من الكرامية انهم ليسوا من اهل السنة وهو مكذوب
بما صرح به الشهرستاني في كتاب الملل والنحل زعما للناصب ثم ما ذكره من الكرامية من
جملة من يقول انه تعالى جسم لا يقتضي توجه اعتراض المصنف اليهم بل يقتضي ان يكون هناك
جماعة اخرى قايلون بانه تعالى حقيقة الجسم وقد صرح بوجودهم وانهم مقاتل بن سليمان
وغيره صاحب المواقف فليكن اعتراض المصنف متوجها اليهم وبهذا يظهر ان قول الناصب و
كونه تعالى في جهة الفوق على وجه الجسمية باطل بلا خلاف خلف باطل واما ما ذكره من الترديد
فمردود بان الكرامية ارادوا ما يلزم الجسمية زعما لانفهم وانف ما يتصدى لاصلاح كلامهم
قال صاحب الملل والنحل نص ابو عبد الله محمد بن كرام على ان المعبود على العرش استقرارا
وعلى انه بجهة فوق ذاتا واطلق عليه اسم الجوهر وقال في كتابه المسمى عذاب القبر انه احدى الذات
احدى الجواهر وانه مماس للعرش من الصفحة العليا ويجوز عليه الانتقال والتحول والنزول
ومنهم من قال انه على بعض اجزاء العرش وقال بعضهم امتلا العرش به الى غير ذلك
من الخرافات التي يستحيي الناصب على اسلوبها في هذا الكتاب ثم مما يجب ان ينبه عليه انه
خان في نقل الحديث المذكور فان الحديث على ما ذكر في المواقف قد وقع السؤال فيه بأين الله
لا بمن الهك لا يقال انه نقل الحديث بالمعنى وهو جايز لانا نقول اتحاد المعنى ممنوع لان اين
السؤال عن المكان ومن سوال عن الماهية ولان الاله شامل للمعبود بالحق والباطل والله اسم
خاص بذاته تعالى لم يطلق على غيره لا في الجاهلية ولا في الاسلام كما مر في جوابه تامل قال
المصنف رفع الله تعالى درجته المبحث الخامس في انه تعالى لا يتحد بغيره الضرورة قاضية
لاتحاد فانه لا يعقل صيرورة الشيئين شيئا واحدا وخالف في ذلك جماعة من الصوفية من
الجمهور فحكموا بانه تعالى يتحد بابدان العارفين حتى تمادى بعضهم وقال انه تعالى نفس الوجود

وكل موجود فهو الله تعالى وهذا عين الكفر والالحاد والحمد لله الذي فضلنا باتباع اهل البيت دون
اهل الاهواء الباطلة انتهى وقال الناصب خفضه الله قول مذهب الاشاعرة انه تعالى لا يتحد بغيره
لامتناع اتحاد الاثنين واما ما نسبه الى الصوفية من القول بالاتحاد فان اراد بهم محققي الصوفية
كابي يزيد البسطامي وسهل بن عبد الله التستري وابي القاسم جنيد البغدادي وشيخ السهروردي
فهذه النسبة باطلة وافتراء محض وحاشاهم عن ذلك بل صرحوا كلهم في عقايدهم ببطلان
الاتحاد فانه منافي للعقل والشرع بل هم اهل محض التوحيد وحقيقة الاسلام ثابتة من
اقوالهم ظاهرة على اعمالهم وعقايدهم وهم اهل التوحيد والتجريد وفي الحقيقة هم الفرقة الناجية
ولهم في مصطلحاتهم عبارات يقصر عنه افهام غيرهم وفي اصطلاحاتهم البقاء والفناء
محو العبد صفاته وهو الله التعلية بكثرة الرياضات والاصطلام من الوارد الحق والبقاء
هو تجلي الربوبية على العبد بعد السلوك والمقامات فيبقى العبد بربه وهذه احوال لا يطلع عليه
الا اربابها ومن سمع شيئا من مقالاتهم ولم يفهم ارادتهم من تلك الكلمات
جعل كلامهم على الاتحاد والحلول عصمنا الله عن الوقيعة في اوليائه فقد ورد في الحديث الصحيح
القدسي من عادى لي وليا فقد اذنته بالحرب واما ما نقل عنهم انهم يقولون انه تعالى
نفس الوجود فهذه مسئلة دقيقة لا يصل حوم فهمه اذهان مثل هذا الرجل وجملته انهم يقولون
لا موجود الا الله ويريدون به ان الوجود الحقيقي الله تعالى لانه من ذاته لا من غيره فهو الموجود
في الحقيقة وكل ما كان موجودا غيره فوجوده من الله تعالى وهو في حد ذاته لا موجود ولا
معدوم لانه ممكن وكل ممكن فان نسبة الوجود والعدم اليه على السواء فوجوده من الله تعالى
فهو موجود بوجود ظلي هو من ظلال الوجود الحقيقي فالموجود حقيقة هو الله تعالى وهذا عين
التوحيد وكمال التفريد فمن نسبهم مع فهمه هذه العقيدة الى الكفر فهو الكافر لانه كفر مسلما بجهة
اسلامه انتهى واقول قد ردد الناصب المردود بقوله فان اراد محققي الصوفية كابي
يزيد البسطامي اه ولم يذكر شقه الاخر وهو ان يراد غير محققي الصوفية وظاهر ان تشنيع المصنف مخصوص
بهم وهم الذين يعتقدهم المصنف من صوفية الجمهور دون ابي يزيد والجنيد واشباههم فانهم
من الشيعة الخالصة كما حققنا ذلك في كتاب مجالس المؤمنين قال سيد المتالهين حيدر بن علي
العبيدلي الاملي قدس سره في كتابه المسمى بجامع الاسرار ومنبع الانوار من شاهد الحق في مظاهره
وشاهد نفسه معها بانه من جملتها حكم باتحاده بالحق مع بقاء الاثنينية والغيرية وصار اتحاديا ملعونا
نجسا وهو مذهب النصارى وبعض الصوفية لعنهم الله لكن الصوفية الحقة ما يقولون بالاتحاد
في لوازما قالوا كذلك فانهم يقولون نحن اذا نفينا وجود الغير مطلقا لسنا الا قائلين بوجود

وحده فكيف

واحد فكيف نقول بالاتحاد والحلول وانهما ينبئان على الاثنينية والكثرة وغير ذلك انتهى وبالجملة
ههنا جماعة من المتصوفة القائلين بالاتحاد والحلول كما ذكر المصنف قدس سره وقد وقع التصريح
بذلك ايضا في المواقف وشرحه حيث قال المخالف في هذين الاصلين يعني عدم الاتحاد وعدم
حلول طوائف ثلث الاول النصارى وضبط مذهبهم الثالثة بعض المتصوفة وكلامهم مخبط بين الحلول
والاتحاد والضبط ما ذكرناه في قول النصارى والكل باطل ورأيت من الصوفية الوجودية من ينكره
ويقول لا حلول ولا اتحاد اذ كل ذلك يشعر بالغيرية ونحن لا نقول بها بل نقول ليس في الدار غيره
ديار وهذا القدر قبحا وبطلانا من ذلك الجزم اذ يلزم تلك المخالطة التي لا تجترئ على القول بها
عاقل ولا مميز ادنى تمييز انتهى وقد ظهر بهذا ايضا انه ليس منشأ ما ذكره المصنف عدم الاطلاع على
مصطلحات الصوفية الحقة لكيف فقد حقق في مصنفاته موافقا للغيره من المتألهين ان الوجود
حقيقة الله تعالى ووجودات الممكنات انما هي انتسابها اليه فيقولون قولنا زيد موجود بمنزلة قولنا
ماء مشمس واما ما قيل ان الكلي الطبيعي موجود عند الصوفية وغيرهم من محققي الحكماء والمتكلمين والوجود
المطلق الكلي عين الواجب عندهم والممكنات المشاهدة تعينات له فلا استبعاد في القول
بوحدة الوجود وتستبعد من وجهين في نظر العقل احدهما حصول الموجودات الكثيرة
بسبب عروض التعينات والاعتبارات بحقيقة واحدة موجودة وثانيهما انتفاء الحقائق
مختلفة الموجودة في نفس الامر ووجود الكلي الطبيعي لو سلم انما يفيد في رفع الاستبعاد الاول
دون الثاني تأمل واما ما ذكره الناصب في تحقيق وحدة الوجود من ان نسبة الوجود
والعدم الى الممكن على السواء فهو مما يقوله الظاهريون من المتكلمين ايضا ولا يلزم من ذلك ما
يتفرد به الناصب من ان لا يكون للممكن وجود حقيقي بل اللازم ان يكون كل [illegible] مستفادا نسبيا
من غيره غير متصف حقيقة بذلك الشيء فيلزم ان لا يكون النارية الحاصلة في الاجزاء الدخانية
الشهابية الصاعدة الى كرة النار نارا حقيقة لاستواء تلك الاجزاء الى وجود النارية و
عدمها فتدبر قال المصنف رفع الله درجته البحث السادس في انه تعالى لا يحل في غيره من المعلوم
القطعي ان الحال مفتقر الى المحل والضرورة قضت بان كل مفتقر الى الغير ممكن فلو كان الله تعالى
حالا في غيره لزم امكانه فلا يكون واجبا هذا خلف وخالف الصوفية من الجمهور في ذلك
وجوزوا عليه الحلول في ابدان العارفين تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا فانظر الى هؤلاء المشايخ
الذين يتبركون بمشاهدهم كيف اعتقادهم في ربهم وتجويزهم عليه تارة الحلول واخرى الاتحاد
عبادتهم الرقص والتصفيق والغناء وقد عاب الله تعالى على الجاهلية الكفار في ذلك فقال الله تعالى
عز من قائل وما كان صلاتهم عند البيت الا مكاء وتصدية واي تغفل ابلغ من تغفل من تبرك

اشتدا

بمن يتعبد الله بما عاب به الكفار فانها لا تعمى الابصار ولكن تعمى القلوب التي في الصدور ولقد شاهدت
جماعة من الصوفية في حضرة مولانا الحسين عليه السلام وقد صلوا المغرب سوى شخص واحد منهم كان جالساً
لم يصل ثم صلوا بعد ساعة العشاء سوى ذلك الشخص فسألت بعضهم عن ترك صلاة ذلك الشخص فقال
فقال وما حاجة هذا الى الصلاة وقد وصل ايجوز ان يجعل بينه وبين الله تعالى حاجبا فقلت لا فقال
الصلاة حاجب بين العبد والرب فانظر ايها العاقل الى هؤلاء وعقايدهم في الله تعالى كما
تقدم وعبادتهم ما سبق واعتذارهم في ترك الصلاة ما مر ومع ذلك فانهم عندهم الابدال
فهؤلاء اجهل الجهال انتهى وقال الناصب خفضه الله تعالى اقول مذهب الاشاعرة انه تعالى لا يجوز
ان يحل في غيره وذلك لان الحلول هو الحصول على سبيل التبعية وانه ينفي الوجوب الذاتي ولانه
لو استغنى عن المحل لذاته لم يحل والا فيه احتياج الله لذاته ولزم قدم المحل فيلزم محالان
واما ما ذكر ان جمهور من الصوفية جوزوا عليه الحلول وقد ذكر في الفصل السابق انه ان اراد بهذه الصوفية
مشايخنا المحققين فان اعتقاداتهم مشهورة ومن اراد الاطلاع على حقايق عقايدهم فليطالع
الكتب التي وضعوها في اثبات الاعتقادات كالعقايد المنسوبة الى الشيخ سهل بن عبد الله ا
التستري وكاعتقادات الشيخ ابي عبد الله محمد بن خفيف المشهور بالشيخ الكبير وكاعتقادات
الشيخ حارث بن الاسد المحاسبي كالتعرف للكلاباذي والرسالة للقشيري وكالعقايد
للشيخ ضياء الدين ابي النجيب السهروردي وكعوارف المعارف للشيخ شهاب الدين ابي
حفص عمر السهروردي ليظهر عليه عقايدهم المطابقة للكتاب والسنة وما بالغوا فيه
من نفي الحلول والاتحاد واما ما ذكر من ان عبادتهم الرقص والتصفيق فوالله انه اراد ان يفضح
فافتضح فاذا لم يكن المشايخ الصوفية من اهل العبادات مع جهدهم في العبادة وتعمير الاوقات
بوظايف الطاعات وترك اللذات والاعراض عن المشتهيات فمن هو قادر على ان يعد نفسه
من اهل الطاعات بالنسبة اليهم نعم هذا الرجل الطامات الذي يصنف الكتاب ويرد على اهل
الحق ويبالغ في انكار العلماء ولله البا طلبا لرضى السلطان محمد خدابنده لسخطه ادرارا و
الفضة عليه مدرارا فله ان لا يستحسن عبادة المشايخ المعرضين عن الدنيا الزاهدين عن شهوات
القاطعين بادية الرياضات كما نقل ان ابا يزيد البسطامي رحمه الله ترك شرب الماء سنة
تاديبا للنفس حيث دعته الى شيء من اللذات شاهت وجوه المنكرين وكلت السنتهم وعميت
ابصارهم واما ما ذكر ان الله تعالى عاب على اهل الجاهلية بالتصدية فلا جهله بالتفسير واسباب
نزول القرآن من جملة قريش كانوا يؤذون رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم بالمكاء وا
التصدية عند البيت ليشوشوا عليه صلواته فانزل الله هذا الآية وقد احل الله ورسوله

اللهو في

للهو في مواضع كثيرة منها الختان والعرس والاملاك وايام العيد والسماع الذي اعتاده الصوفية
مشروط بشرايط كلها من الشرع ولهم فيها اداب واحوال لا يعرفها الجاهل فينقع فيهم ثم ما
نقل من قول واحد من القلندرية الفسقة التي يزورون مشهد قول الحسين في ايام الموسم والزيادة
جعله مستند الرد على كبار المشايخ المحققين المشهورين فيا للعجب انسل الى الناس من كل حدب
من حال هذا الرجل الطاماتي انه لم ينظر الى كتاب عوارف المعارف والرسالة القشيرية ليعرف
اهتمام القوم بمحافظة الصلوة ودقايق الاداب الذي لا يلحق احد من الفقهاء من اهل جميع
المذاهب عبادتهم في رعايته ودقايق للاداب والخشوع والاهتمام بحفظها ومحافظتها ليعتقد
في كمالاتهم ويجعل قول قلندر فاسق فيلسوف مستند في اخراجهم وانكارهم وهذا غاية التعصب
والخروج عن قواعد الاسلام نعوذ بالله من عقايده الفاسدة الكاسدة انتهى واقول قد ذكرنا
قبل ذلك ان ههنا جماعة من المتصوفة القائلين بالحلول وكلام المصنف فيهم ويدل عليه من اشعارهم
قولهم   انا من اهوى ومن اهوى انا   نحن روحان حللنا بدنا   وهكذا الكلام في انكاره
لكون عبادتهم الرقص والتصفيق فان الكلام في متاخري المتصوفة من النقشبندية وامثالهم
وامثالهم لا في قدماء الصوفية الحقة ومن يحذو حذوهم فان حالهم واقوالهم خال عن امثال
التصفيق ونحوهما ولو ذكر بعض المتاخرين منهم ما يدل على اباحة شيء من ذلك فكذب او
محمول على التقية من ارباب الحديث والمتصوفة من اهل السنة الذين يبالغون في حل الغناء
ونحوه واما ما ذكر من انه اذا لم يكن مشايخ الصوفية من اهل العبادات مع جهدهم في العبادات
وتعميرللاوقات بوظايف الطاعات وترك اللذات اه ففيه ان الطاعة الخالصة والعبادة
المقبولة لا يعرف بمجرد الجهد في العبادات وادامة الطاعات وترك اللذات فان كثيرا من
الناس قد يترك الدنيا للدنيا فيترك اللذات والشهوات لحب الرياسة والشيخوخة وخدعة
الناس بالتلبيس والوسواس كما اشار اليه العام البصري في قصيدته التائية بقوله   ومنهم
اخو الطامات جلف تصوف   يتمس تلبيسا بصمت وخلوة   يقول لقد لاح لنا كشف
سراير   بما لا تنالا فال فيها بلفظ اذا دل خداعون زرقا بخرقة   وسجادة مرقوعة وسبحة
وقال ركن الدين الصاين بالفارسية   اگرچه طاعت اين شيخكان سالوست   كه جوش و
ولوله در جان انس و جان انداخت   دلا كعبه كه گر جبرئيل طاعتشان   بمنجنيق تواند بر آسمان
انداخت وقال العارف الشيرازي   نظم صوفي نه همه صافي بيغش باشد   اي بسا خرقه
شايسته آتش باشد   خوش بود گر محك تجربه آيد بميان   تا سيه روي شود هر كه در او
غش باشد   وبالجملة لا ينبغي للاغترار بمجرد رؤية احد انه يكثر من الطاعات ويترك اللذات

بل ينبغي العلم بكونه غير مرائي وانه ممن جعل هواه تبعا لامر الله وقواه مبذولة في رضا الله كما
اشار اليه مولانا علي بن الحسين في جملة ما روي عنه مولانا الرضا قال قال علي بن الحسين اذا رايتم
الرجل قد حسن سمته وهديه وتماوت في منطقه وتخاضع في حركاته فرويدا لا يغرنكم فما
اكثر من يعجزه تناول الدنيا وركوب الحرام منها لضعف نيته ومهانته وجبن قلبه فنصب الدين
فخا لها فهو لا يزال الناس بظاهره فان تمكن من حرام اقتحمه واذا وجدتموه يعف عن المال

بجبل

الحرام فرويدا لا يغرنكم فان شهوات الخلق مختلفة فما اكثر من ينبو عن المال الحرام وان كثر
ويحمل نفسه على شوهاء قبيحة فياتي منها محرما فاذا وجدتموه يعف عن ذلك فرويدا لا يغركم
حتى تنظروا ما يعقده عقله فما اكثر من ترك ذلك اجمع ثم لا يرجع الى عقل متين فيكون ما
يفسده بجهله اكثر مما يصلحه بعقله فاذا وجدتم عقله متينا فرويدا لا يغركم حتى تنظروا امع هواه
يكون على عقله او يكون مع عقله على هواه وكيف محبته للرياسات الباطلة وزهده فيها فان في الناس
من خسر الدنيا والآخرة بترك الدنيا للدنيا ويرى ان لذة الرياسات الباطلة افضل من لذة
الاموال والنعم المباحة المحللة فيترك ذلك اجمع طلبا للرياسة حتى اذا قيل له اتق الله اخذته
العزة بالاثم فحسبه جهنم ولبئس المهاد فهو يخبط خبط عشواء يقوده اول باطل الى ابعد غايات الخسارة
ويمده ربه بعد طلبه لما لا يقدر عليه في طغيانه فهو يحل ما حرم الله ويحرم ما احل الله لا يبالي ما فات
من دينه اذا سلمت له رياسته التي قد يتقي من اجلها فاولئك الذين غضب الله عليهم ولعنهم
واعد لهم عذابا مهينا ولكن الرجل كل الرجل نعم الرجل هو الذي جعل هواه تبعا لامر الله وقواه
مبذولة في رضاء الله يرى الذل مع الحق اقرب الى عز الابد من العز في الباطل ويعلم ان قليل ما
يحتمله من ضرائها يؤديه الى دوام النعيم لا يبيد ولا ينفد وان كثير ما يلحقه من سرائها من اتبع هواه
الى عذاب لا انقطاع له ولا يزول فذلكم الرجل نعم الرجل فبه فتمسكوا وبسنته فاقتدوا والى ربكم
به فتوسلوا به فانه لا ترد له دعوة ولا تخيب له طلبة انتهى ما ذكره من ان المصنف جعل باب
التفسير واسباب النزول وقد ذكر ان طايفة من جهلة القريش كانوا يؤذون رسول الله صلعم
فهو يدل على تجاهله او جهله وعدم تتبعه لساير ما ذكر في شان نزول هذه الآية بل على جهله بمعنى
ما نقله هو من شان النزول اما الاول فلانه ما قدمه المفسرون ووجوه عند ذكر شان نزول هذه
الآية هو ما روي عن ابن عمر انهم كانوا يطوفون بالبيت عراة وهم يشبكون بين اصابعهم
يصفرون فيها ويصفقون بالمكاء والتصدية على هذا نوع عبادة لهم ولهذا وصفها موضع الصلوة
بناء على معتقدهم واما ما نقله الناصب في شان النزول فهو مما قاله مجاهد ومقاتل فهو
مرجوح يحتاج في تصحيحه في اعتقادهم ايضا الى التكلف في معنى الصلوة المذكور في صدر الآية

بان يقال جعل الله تعالى المكاء والتصدية صلواة لهم كقولك زرت الامير فجعل جفائي صلتي اي اقام
الجفاء مقام الصلة وهو مجاز مستبعد جدا ومع ذلك لا ينافي ما ذكره المصنف موافقا لما
روي عن ابن عمر لجواز ان يكون صلواتهم الواقعة بهذه الصفة مشوشا للنبي صلى الله عليه وآله وسلم
ايضا ولا استبعاد في ان يكون صلواتهم كذلك كما لا استبعاد في ان يكون صومهم كصوم
مشركي الهند حيث يشربون اللبن والماء ويأكلون الفواكه في ايام صومهم ولا يعتقدونها مخلا فيه
واما ما ذكره من ان الله تعالى قد احل اللهو في مواضع كثيرة فهو كذب وافتراء على الله ورسوله
كما يدل عليه حكمه تعالى بل القرآن والسنة الصحيحة مملوة من النص على خلافه والاحاديث التي فيها
اباحة اللهو ونحوه انما هي موضوعات علماء زمان بني امية لعنهم الله تعالى قد وضعوها على وفق
هواهم كما وضعوا غير ذلك على وفق مقاصدهم الاخر وسيذكر المصنف شطرا من
تلك الاحاديث في مسئلة النبوة ويرد عليها ومن جملة تلك الاحاديث ما فيه تصريح بان النبي
صلى الله عليه وآله وسلم سمى الباطل عين الغناء الذي يسمعه وباشر سماعه وبانه علل اعراض عمر عن
سماعه بانه رجل لا يؤثر سماع الباطل ويرشدك الى ان الصوفي يحل الغناء ونحوه من اللهو مخصوص
باهل السنة وانه معمول متصوفيهم صدور انكار ذلك عن المعتزلة ايضا مرافقا للامامية حيث
قال صاحب الكشاف في تفسير قوله تعالى يحبهم ويحبونه واما ما يعتقده اجهل الناس واعداهم
للعلم واهله وامقتهم للشرع واسوءهم طريقة وان كانت طريقتهم عند امثالهم من الجهلة والسفهاء
شيئا وهم الفرقة المضحكة من الصوفية وما يدينون من المحبة والعشق والتغني على كراسيهم خربها الله
وفي مراقصهم عطلها الله بابيات الغزل المقولة في المردان الذين يسمونهم شهداء وصعقاتهم
التي ابن عنها صعقة موسى عند دك الطور فتعالى الله عنه علوا كبيرا انتهى فتأمل واما ما ذكره من
من ان المصنف فضل قول واحد من القلندرية فيه ان المصنف قدس سره اعترف بحال من نقل
منهم اباحة ترك الصلاة وانهم من اهل السنة سواء سماهم الناصب قلندرية او غيرهم وصفه
وقد سمعت ان هؤلاء يسمون انفسهم باللاابالية ومرادهم من ذلك انهم وصلوا الى الله
تعالى وعرفوه حق المعرفة فسقط عنهم التكليف وقد صرح بذلك ابن قيم الحنبلي في شرح منازل السا برن
فقال ويعرض للسالك على درب الفناء معاطب ومهالك لا ينجيه منها الا بصيرة العلم منها
انه اذا اقتحم عقبة الفناء ظن ان صاحبها قد سقط عنه الامر والنهي ويقول فانهم من شهد الحقيقة
سقط عنه الامر ويحتجون بقوله تعالى واعبد ربك حتى يأتيك اليقين ويفسرون اليقين بشهود الحكم الكوني د
اي الحقيقة عندهم وهذا زندقة ونفاق وكذب على انفسهم ونبيهم والههم انتهى ولعل الناصب
توهم من قول المصنف انهم يذرون مشهد الحسين انهم شيعة ليسوا سنة ولم يعلم

ان زيارتهم كانت للهو ومشاهدة الناس مجتمعين في ايام الموسم وكيف يزور الحسين عليه السلام
معتقد الاستحباب من قرر على نفسه اسقاط الواجبات عنه فضلا عن المستحبات فتامل ثم
اقول ان الذين الذي يقلع مادة انكار الناصب لزندقة المتصوفة ان من اكابر
اصحابه الذين يقتدون بهم في الشريعة والطريقة اليافعي اليمني الشافعي وقد اقربه المصنف
اليهم في هذا الكتاب وجماعة في غيره حيث رد في كتابه الموسوم بروض الصالحين على ما ذكره
الغزالي في الاحياء من بلوغ العبد بينه وبين الله تعالى الى حالة اسقطت عنه الصلاة واحلت شرب
الخمر واللبس وترك الصلاة ونحوها وحكم بانه يجب قتله وان كان في خلوده النار نظر انتهى فقال
في ذلك الكتاب ولو ان الله اذن لبعض عباده ان يلبس ثوب حرير مثلا وعلم العبد ذلك
الاذن يقينا فلبسه لم يكن منتهكا للشرع ثم قال فان قيل من اين يحصل له علم اليقين قلت من حيث
قلت من حيث حصل للخضر عليه السلام حين قتل الغلام وهو ولي لا نبي على القول الصحيح عند اهل
العلم كما ان الصحيح عند الجمهور انه الان حي وبهذا افتى الاولياء ورجحه الفقهاء بل الاصوليون و
اكثر المحدثين انتهى وفساده مما لا يخفى فان هذا الكلام قابل لنسخ بعض احكام الشريعة المطهرة واقدام على
ما لم يقدم عليه غيره ومطابقة للزنادقة الخالصة فانهم قالوا ان هذه الاحكام الشرعية انما نحكم بها على
الاغبياء اما اهل الخصوص فلا يحتاجون الى تلك النصوص انما يراد منهم ما يقع في قلوبهم ويحكم عليهم
بما يغلب عليهم من خواطرهم وقد جاء فيما ينقلون استفت قلبك وان افتاك المفتون انتهى و
هذه زندقة وكفر صريح يقتل قائله لانه انكار ما علم من الشرايع فان الله اجرى سنته وانفذ حكمه بان
احكامه لا يعلم الا بواسطة رسله السفراء بينه وبين خلقه وهم المبلغون عن رسالته المبينون احكامه
وبالجملة قد حصل العلم القطعي واليقين الضروري من دين نبينا ص بانه لا طريق لمعرفة احكام الله
تعالى التي هي راجعة الى امره ونهيه الا من جهة الرسل من صريح العقل والوحي فمن قال ان
هناك طريقا اخر يعرف بها امره ونهيه غير الرسل فهو كافر ثم ان هذا قول باثبات انبياء بعد نبينا الذي
جعله خاتم انبيائه ورسله فلا نبي بعده ولا رسول وبيانه ذلك ان من قال انه ياخذه عن قلبه وان
ما وقع فيه حكم الله فقد اثبت لنفسه خاصة نبوة التي اشار اليه النبي ص بقوله ان روح القدس
نفث في روعي والملخص انا لا ننكر ان الملك والشيطان لهما تصرفات في القلب وان الله يلهم العبد
بدليل واوحينا الى ام موسى ان ارضعيه وليست نبية بل ربما يوحي الى النحل ونحوه كما دل عليه
بقوله تعالى واوحى ربك الى النحل الاية ونحوه وانما ننكر وحي الاحكام بالامر والنهي بينهما بعد
ختم النبوة والله اعلم قال المصنف رفع الله درجته المبحث السابع في انه تعالى متكلم وفيه مطالب
الاول في حقيقة الكلام الكلام عند العقلاء عبارة عن المؤلف من الحروف المسموعة

ولاثبت كذلك

واثبت الاشاعرة كلاما اخر نفسانيا مغايرا لهذه الحروف والاصوات وتصور هذه الحروف والاصوات
والارادة والكراهة وهذه الحروف والاصوات وهذه الحروف والاصوات دالة عليه وهذا
غير معقول فان كل عاقل انما يفهم من الكلام ما قلناه فاما ما ذهبوا اليه فانه غير معقول لهم
ولغيرهم البتة فكيف يجوز اثباته لله تعالى وهل هذا الا جهل عظيم لان الضرورة قاضية بسبق التصور
على التصديق واذ قد تمهدت هذه المقدمة فنقول لا شك انه تعالى متكلم على معنى انه اوجد
حروفا واصواتا مسموعة قائمة بالاجسام الجمادية كما كلم الله تعالى موسى من الشجرة فاوجد فيه الحروف
والاصوات والاشاعرة خالفوا عقولهم وعقول كافة البشر واثبتوا له تعالى كلاما لا يفهمونه ولا غيرهم
مثل هذا الشيء والمكابرة عليه مع انه غير متصور البتة فضلا من ان يكون مدلولا عليه معلوم البطلان ومع ذلك
فانه صادر عنا او فينا عندهم ولا نعقله نحن ولا من ادعى ثبوته انتهى وقال الناصب خفضه الله
اقول مذهب الاشاعرة انه تعالى متكلم والدليل عليه اجماع الانبياء عليهم السلام عليه فانه تواتر
انهم كانوا يثبتون له الكلام ويقولون انه تعالى امر بكذا ونهى عن كذا واخبر بكذا وكل ذلك من
اقسام الكلام فثبت المدعى ثم ان الكلام عندهم لفظ مشترك تارة يطلقونه على المؤلف
من الحروف المسموعة وتارة يطلقونه على المعنى القائم بالنفس الذي يعبر عنه بالالفاظ ويقولون هو
الكلام حقيقة وهو قديم قائم بذاته تعالى ولا بد من اثبات هذا الكلام فان العرف لا يفهمون من
الكلام الا المؤلف من الاصوات فنقول اولا ليراجع الشخص الى نفسه انه اذا اراد التكلم بالكلام
فهل يفهم من ذاته انه يزور ويرتب معاني فيعزم على التكلم بها كما ان من اراد الدخول على السلطان
او العالم فانه يرتب في نفسه معاني واشياء ويقول في نفسه ساتكلم بهذا فالمنصف يجد من نفسه
هذا البتة فهذا هو الكلام النفساني ثم نقول على طريقة الدليل ان الالفاظ التي نتكلم بها لها مدلولات
قائمة بالنفس فهذه المدلولات هي الكلام النفساني فان قال الخصم تلك المدلولات هي عبارة
عن العلم بتلك المعاني قلنا هي غير العلم لان من جملة الكلام الخبر وقد يخبر الرجل عما لا يعلمه بل
يعلم خلافه او يشك فيه فالخبر عن الشيء غير العلم به فان قال هو الارادة قلنا هو غير الارادة
لان من جملة الكلام الامر وقد يامر الرجل بما لا يريده كالمختبر لعبده هل يطيعه ام لا فان مقصوده مجرد الاختبار
دون الاتيان بالمامور به وكالمعتذر من ضرب عبده بعصيانه فانه قد يامره وهو يريد ان لا يفعل
المامور به ليظهر عذره عند من يلومه واعترض عليه فان الموجود في هاتين الصورتين صيغة الامر لا حقيقته
اذ لا طلب فيهما اصلا كما لا ارادة قطعا واقول لا نسلم عدم الطلب فيهما لان لفظ الامر اذا وجد فقد
وجد مدلوله عند المتكلم وهو الطلب ثم ان في صورتين لا بد من تحقق الطلب من الامر لان غرضه
وافتضاحه موقوف على امرين الطلب منه مع عدم الفعل من المامور وكلاهما لا بد من ان يكونا

محققين ليحصل الاعتذار والاستبشار قال صاحب المواقف ههنا ولو قالت المعتزلة انه اي
المعنى النفسي الذي يغاير العبارات في الخبر والامر هو ارادة فعل يصير سببا لاعتقاد المخاطب
علم المتكلم بما اخبره او يصير سببا لاعتقاد ارادته اي ارادة المتكلم لما امره لم يكن بعيدا لان
ارادة فعل كذلك موجودة في الخبر والامر ومغايرة لما يدل عليها من الامور المتغيرة والمختلفة
وليس يتجه عليه ان الرجل قد يخبر بما لا يعلم او يامر بما لا يريد فوضح لا ثبت معنى نفسي يدل عليه با
العبارات مغاير للارادة كما يدعيه الاشاعرة هذا كلام صاحب المواقف واقول من اخبر بما
بما لا يعلم قد يخبر ولا يخطر له ارادة شيء اصلا بل يصدر عنه الاخبار وهو يدل على مدلول هو الكلام النفسي
من غير ارادة في ذلك الاخبار لشيء من الاشياء واما في الامر وان كان هذه الارادة
موجودة ولكن ظاهر انه ليس عين الطلب الذي هو مدلول الامر بل لشيء يلزم ذلك الطلب فاذن
تلك الارادة مغايرة للمعنى النفسي الذي هو الطلب في هذا الامر وهو المطلوب ولما ثبت وان ههنا
صفة هو غير الارادة والعلم فشمول هذا الكلام النفساني فاذن هو متصور عند العقل ظاهر لمن راجع وجدانه
غاية الظهور فمن ادعى بطلانه وعدم كونه متصورا فهو مبطل واما من ذهب الى ان كلام الله تعالى
هو اصوات وحروف يخلقها الله في غيره كاللوح المحفوظ او جبريل او النبي وهو حادث فيتجه عليه انه
كل عاقل يعلم ان المتكلم من قام به صفة التكلم وخالق الكلام لا يقال انه متكلم كما ان خالق الذوق لا
يقال انه ذائق وهذا ظاهر البطلان عند من يعرف اللغة والعرف فضلا عن اهل التحقيق نعم الاصوات
والحروف دالة على كلام الله تعالى ويطلق عليها الكلام ايضا ولكن الكلام في الحقيقة هو ذلك المعنى
النفسي كما اشتباه انتهى واقول فيه نظر اما اولا فلان اثبات الاشتراك لا يجديهم نفعا
لان الكلام يجب ان يكون مركبا سواء كان لفظيا او نفسيا واما اللفظي فظاهر واما النفسي فلان
اللفظي لما كان موضوعا بازاء المعنى المطابق له الذي في النفس فلو لم يكن النفسي مركبا لم يكن المعنى مطابقا
له والضا الترتيب داخل في المفهوم الكلام بدونه كما اعترف به الفاضل التفتازاني في
شرح العقائد حيث قال وهذا اي ما ذكره صاحب المواقف من ان الكلام النفسي غير مرتب الاجزاء
جيد لمن يتعقل لفظا قائما بالنفس غير مؤلف من الحروف المنطوقة او المخيلة المشروطة وجود بعضها
بعدم البعض ولا من الاشكال المرتبة الدالة عليه ونحن لا نتعقل من قيام الكلام بنفس الحافظ الا كون صور
الحروف مخزونة مرتسمة في خياله اذا التفت اليها كان كلاما مؤلفا من الالفاظ مخيلة او نقوشا
مرتبة واذا تلفظ كان كلاما مسموعا انتهى فعلا هذا فانه زور المتكلم في نفسه عند ارادة المتكلم يجوز
ان يكون عبارة عن الالفاظ المخيلة المرتبة في النفس فلا يجديهم ما ثبتوا به من قول عمر زورت في
نفسي كلاما بمعنى قدرته وخرصته كما يقال زورت دارا او بناء فكما لا يدل على كون حقيقة

الدار والبناء في النفس كذا لا يدل ذلك على كون حقيقة الكلام في النفس وكذا كون الكلام في
الفؤاد يكون اشارة الى تصوره واما ثانيا فلان ما ذكره من انه قد يخبر الرجل عما لا يعلمه بل يعلم
خلافه فالخبر عن الشيء غير العلم به ففيه ما ذكره الشارح الجديد للتجريد حيث قال وللقايل ان يقول
ان المعنى النفسي الذي يدعون انه قائم بنفس المتكلم ومغاير للعلم في صورة الاخبار عما لا يعلمه هو ادراك
مدلول الخبر اعني حصوله في الذهن مطلقا يقينا كان او مشكوكا فلا يكون مغايرا للعلم الحاصل ان هذا انما
يدل على مغايرته للعلم اليقيني لا العلم المطلق اذ كل عاقل تصدى للاخبار يحصل في ذهنه صورة ما اخبر به
بالضرورة وايضا ما ذكره قياس الغائب على الشاهد فلا يفيد واما ثالثا فلان ما ذكره في بيان
مغايرة المعنى النفسي للارادة مردود بالاعتراض الذي نقله واما ما ذكره في دفع ذلك الاعتراض
بقوله اقول لا نسلم عدم الطلب فيهما لان لفظ الامر اذا وجد فقد وجد مدلوله عن المخاطب
مدخول بان الاعتذار والاختبار انما يتوقفان على ان يصدر من الامر ما يدل بظاهره في مجاري الاستعمال
على الطلب لا على تحقق الطلب في نفس الامر اذ لا وقوف لغير الله تعالى بما في الصدور فيحصل الاعتذار من
غير قصد الطلب كما لا يخفى واما رابعا فلان ما ذكره في جواب ما نقله ثانيا عن صاحب المواقف
في تقوية المعتزلة من قوله اقول من اخبر عما لا يعلمه قد يخبر ولا يخطر له ارادة شيء اصلا اه ففيه ان
ذا غير واقع ولو سلم فيجاب بمثل ما اجاب عنه عما قيل من انه قد يخبر الرجل عما لم يعلمه فافهم واما
ما ذكره من ان في الامر وان كان هذه الارادة موجودة ولكن ظاهر انه ليس عين
الطلب الذي هو مدلول الامر بل الشيء يلزم ذلك الطلب فاذن تلك الارادة مغايرة للمعنى
النفسي الذي هو الطلب في هذا الامر وهو المطلوب ففيه انا لا نسلم ان الطلب غير الارادة فان
الطلب عين الارادة عند المعتزلة ولو سلم فنقول ان الكلام النفسي عند الاشاعرة قديم فلو كان عبارة
من الطلب كما ذكره الناصب يلزم قدم من يطلب منه الفعل ايضا والا يلزم السفه اذ الطلب دون
الوجود من يطلب منه سفه بالضرورة وسيجيء تفصيل الكلام فيه عن قريب ان شاء الله تعالى واما
خامسا فلان ما ذكره من ان كل عاقل يعلم ان المتكلم من قام بصفة التكلم وخالق الكلام لا يقال
له انه متكلم اه قد هرب فيه الناصب اه عما قاله اصحابه قاطبة من ان المتكلم من قام به الكلام
لما اورد عليهم الامامية من انه يلزم من ذلك ان لا يصح اطلاق المتكلم على البشر اذ الكلام قائم بالصوت
الذي هو عرض لا بالشخص فنوجه عليه ان المبدأ الذي هو التكلم المهروب اليه بمعنى ايجاده الكلام
وقائم بذاته تعالى حقيقة فلا نحتاج الى المعنى النفسي الازلي وايضا نحن لا نشترط في صدق المتكلم ان يكون ذلك
الشيء موجدا للكلام بل نقول لا بد ان يكون بين الكلام وذلك الشيء ملابسة كما في الحداد
والصباغ والتمار وغيرها وهي متحققة ههنا اذ الكلام مخلوق له وبالجملة لا يلزم ان يكون اطلاق

للالفاظ على وتيرة واحدة فان المضيء قد يطلق على ما كان نفس الضوء فلا يصدق عليه بمعنى قام
به الضوء وكذا الكتاب ويطلق على من كان بايع التمر على من قام به فلا يتجه علينا النقض بالذائق كما ذكره
الناصب الخالي عن ذوق التحقيق ولا بالمتحرك كما اورده شارح العقائد ولا ما اورده
الشارح الجديد للتجريد من انا اذا سمعنا قائلا يقول انا قائم نسميه المتكلم وان لم نعلم ان الموجد
لهذا الكلام بل وان علمنا ان موجده هو الله تعالى كما هو رأي الاشاعرة انتهى وقد اعترف به فخر
الدين الرازي في المسألة الثالث والاربعون من الباب الاول من القسم الاول من الكتاب
الاول في فواتح تفسير الكبير حيث قال والتحقيق في هذا الباب ان الكلام عبارة عن فعل مخصوص
جعله الحي القادر لاجل ان يعرف غيره ما في ضميره من الاعتقادات والارادات وعند
هذا يظهر ان المراد من كون الانسان متكلما بهذه الحروف مجرد كونه فاعلا لها لهذا الغرض المخصوص
انتهى على ان ما ذكره الناصب وشارح العقائد بحث لفظي لا تعبد به في المباحث العقلية واذا
قام الدليل على امتناع كونه تعالى متكلما بهذه الحروف بالمعنى اللغوي المشهور وهو ان المتكلم
بمعنى من قام به الكلام الدليل على المعنى القائم بالذات فلابد من التشبث بالمعنى اللغوي الغير المشهور
وهذا كما قيل في جعل الموجود علية تعالى على قاعدة الحكماء ومن ذا فهم من ان الوجود عين حقيقته
غير قائم به اذ على هذا لا يصح لغة انه تعالى موجود اذ معنى الموجود لغة من قام به الوجود وهو يقتضي المغايرة
وذلك باطل عندهم تأمل والسر في ان اهل اللغة ربما يفسرون صيغة الفاعل بمن قام به الفعل
ما قاله بعض المحققين من ان اللغة لم يبتن على النظر الدقيق بل هم ينظرون الى ظاهر الحال فيحكمون بقيام
الكلام بالمتكلم ويقولون باتصاف المتكلم به حال التكلم وكيف لا ولو بني اللغة على النظر الدقيق لتعذر في
اكثر احوال الحال فانه يلزم ان يكون مجازا مع انهم اتفقوا على ان المضارع حقيقة في الحال في مثل يمشي
ويتكلم ويخرج بل يتوسعون في معنى الحال ويجعلون زمان المشي بين المشرق والمغرب ويريدون به
الحال وقس عليه الحال في اسم الفاعل اذا قالوا انه حقيقة في زيد ماش من المشرق الى المغرب
والحاصل ان النظر الدقيق يقتضي عدم قيام المبدء وعدم بقائه في محل يقوم به وظاهر النظر يميل
الى القيام والبقاء والملخص ان معنى اسم الفاعل مثل هو الامر المجمل الذي يعبر عنه بالفارسية بدانا
واذا اردنا تحليله يعبر عنه بذات له العلم مع انا نعلم ان الذات غير مأخوذ في معنى العالم وكذا
قيام معنى العلم اما ان الذات غير مأخوذ فلانا اذا قلنا زيد عالم نعلم يقينا ان زيدا بمنزلة الذات
وليس المراد زيد ذات له العلم بل المراد زيد له العلم وكيف لا وقد استدل على ذلك بانه
لو كان شيء او ذات مأخوذ في المشتق لكان الناطق مركبا من العرض كما قاله سيد المحققين
قدس سره في حاشية المطالع فيلزم ان لا يصح التحديد وفوق هذا كلام وهو ان اطلاق

وابهم

اسم المتكلم

اسم المتكلم على الفاعل للكلام ثابت في لسان العرب بل ولا يطلقون اسم المتكلم على القائم
به الكلام اصلا لان الفعل لا يوصف به المفعول بل انما يوصف به الفاعل كالضرب مثلا فلا يقال
الضارب لمن وقع عليه الضرب بل لمن فعل الضرب فح لا يقال المتكلم من قام به الكلام بل من فعله
والا لكان الهواء متكلما لقيام الحروف والصوت به وقالوا تكلم الجن على لسان المصروع لاعتقاد
هم ان الكلام المسموع من المصروع فاعله الجن فاسندوه الى الفاعل لا القائم به والاشاعرة لما قالوا
ان الكلام هو المعنى بل قالوا معنى كونه متكلما هو قيام ذلك المعنى بذاته ثم افتراه على اللغة ان
قلت الكلام على ما ذكرتموه يرجع الى القدرة وعده صفة مستقلة اخرى بناء على فايدة مخصوصة هي
ان افعال العباد قولا وفعلا مخلوقة بقدرة العبد او بقدرة الله وكسب العبد والقران مخلوق له بلا واسطة
قدرة العبد وكسبه وتحقق ان الله تعالى يعلم جميع المعلومات فعلم القران في الازل بانه سيوجد بقدرته
القديمة في جسم من الاجسام من غير كسب بخلاف كلام البشر فانه عالم في الازل بانه سيوجده البشر بقدرته
الحادثة وكسبه وعلى ما ذكر صورة استبعاد تخصيص ان صفتي السمع والبصر راجعتان الى العلم باتفاق الاشاعرة
معنا مع انهما عندنا صفتان مستقلتان متابعة للشارع حيث افردهما عن العلم في الذكر لغاية اهتمام
اثباتهما وباعتقاد المكلفين لاتصافه تعالى بهما قال المصنف رفع الله درجته المطلب الثاني في ان كلامه تعالى
متعدد والمعقول من الكلام على ما تقدم انه الحروف والاصوات المسموعة وهذه الحروف المسموعة انما
تلتئم كلاما مفهوما اذا كان الانتظام على احد الوجوه التي يحصل بها الافهام وذلك بان يكون خبرا او امرا او نهيا
او استفهاما او تنبيها وهو الشامل للتمني والترجي والتعجب والقسم والنداء ولا وجود له الا في هذه
الجزئيات والذين اثبتوا قدم الكلام اختلفوا فذهب بعضهم الى ان كلامه تعالى واحد مغاير لهذه المعاني
وذهب اخرون الى تعدده والذين اثبتوا وحدته خالفوا جميع العقلاء في اثبات شيء لا يتصوره
هم ولا خصومهم ومن اثبت الله تعالى وصفا لا يعقله ولا يتصوره هو ولا غيره فكيف يجوز ان يجعل
اماما يقتدى به ويناط بكلامه الاحكام انتهى وقال الناصب خفضه الله فيما اقول الاشاعرة لما
اثبتوا الكلام النفساني جعلوه كسائر الصفات مثل العلم والقدرة فكما ان القدرة صفة واحدة تتعلق بمقدورات
متعددة كذلك الكلام صفة واحدة تنقسم الى الامر والنهي والخبر والاستفهام والنداء وهذا
بحسب التعلق فذلك الكلام الواحد باعتبار تعلقه بشيء على وجه مخصوص خبرا وباعتبار تعلقه بشيء على وجه
اخر يكون امرا وكذا الحال في البواقي واما من جعل الكلام عبارة عن الحروف والاصوات
فلا شك انه يكون متعددا عنده فالنزاع بيننا وبين المعتزلة والامامية في اثبات الكلام
النفساني فان ثبت فهو قديم واحد كسائر الصفات فان انحصر الكلام في اللفظي فهو حادث
متعدد وقد اثبتنا الكلام النفسي فيما سبق فطامات الرجل ليس الا البرهان انتهى واقول

ان اراده بقوله الكلام صفة واحدة تنقسم الى الامر والنهي الخ ان الكلام جنس لهذه الامر وهذه الامور
انواع له فيلزم من قدمه وحدوثها وجود الجنس بدون احد الانواع وبطلانه ظاهر وان اراد انه امر
معين يعرضه هذه الامور كما يشعر به كلام الشارح الجديد للتجريد في تتميم جواب عبد الله بن سعيد حتى لا
يلزم كون تلك الانواع انواعا حقيقية بل يكون انواعا بحسب العارض والاعتبار والامور الخارجية فنسلم
ان هذا لا يستلزم محالا لان غاية ما يلزم من ذلك وجود المعروض بدون العارض وهو ليس
بمستحيل لكنه خلاف ما هو المقرر عندهم من ان هذه الامور انواع الكلام وايضا هذا غير معقول اذ غير
اذ لا يعقل كلام لا على احد الاساليب المعروفة عند العقلاء وبالجملة نحن لا نعقل من كلامه تعالى سوى الامر
والنهي والخبر فاذا اعترفتم بحدوثها ثبت حدوث الكلام فان ادعيتم قدم شيء اخر فبينوه ليتصور
ثم اقيموا الدلالة عليه وعلى اتصافه تعالى به وعلى قدمه ايضا لو جوز كون الكلام الواحد متكثرا وانواعه مختلفة
باعتبار التعلقات لزم جواز ان يكون جميع الصفات راجعة الى صفة واحدة بل الى الذات بان
يكون باعتبار تعلقه بالتخصيص ارادة وباعتبار تعلقه بالايجاد قدرة الى غير ذلك من الاعتبارات وقال
السيد معين الدين صفوي الايجي الشافعي في رسالته في الكلام ان العالم والخاص من الشرع واللغة لا
يفهم من الكلام الا المركب من الحروف لا المجرد ومفهوم اللفظ الذي هو في الحقيقة نوع من العلم
وليس من شأن النبوة دعوة الامة من شيء غير معلوم ظاهره كذب والمجاز من غير اشارة في
موضع وموقع على المراد من اطلاقه مع ان العرف مطلقا يعرف تناقض الاخرس مع المتكلم وعلى
ما عرفه الاشعري يجتمع الخرس مع المتكلم والتكلم والسكوت واما ما في متن العقائد النسفي ان الكلام صفة
المنافية للسكوت والافة وقال شارحه العلامة هذا انما يصدق على الكلام اللفظي دون النفسي اذ
السكوت والخرس انما ينافي التلفظ واجاب مراده السكوت والافة الباطنيان بان لا يدبر
في نفسه التكلم ولا يقدر على ذلك فكما ان الكلام لفظي ونفسي فكذا ضده اعني السكوت و
الخرس فانت على يقين ان هذه التوجيه تحمل لا يغني من الحق شيئا فاعرضنا التعرض بتفصيل الجواب
قال المصنف رفع الله درجته المطلب الثاني في حدوثه العقل والسمع متطابقان على ان كلامه تعالى محدث
ليس بازلي لانه مركب من الحروف والاصوات ويمتنع اجتماع حرفين في السماع دفعة فلا بد ان يكون
احدهما سابقا على الاخر والمسبوق حادث بالضرورة والسابق على الحادث بزمان متناه حادث
بالضرورة وقد قال الله تعالى ما يأتيهم من ذكر من ربهم محدث وخالفت الاشاعرة جميع العقلاء في ذلك
فجعلوا كلامه تعالى قديما لم يزل معه وانه تعالى في الازل يخاطب العقلاء المعدومين واثبات ذلك في غاية
السفه والنقص في حقه تعالى فان الواحد منا لو جلس في بيت وحده منفردا او قال يا سالم قم ويا غانم اضرب
ويا سعيد كل ولا احد عنده من هؤلاء عد كل عاقل سفيها جاهلا عادما للتحصيل فكيف يجوز منهم نسبة هذا
الذي على السفه والجهل والحماقة الى الله تعالى وكيف يصح منه تعالى ان يقول يا ايها الناس اعبدوا ربكم ولا مخاطب

هناك

هناك ولا ناس عنده وبقوله يا ايها الذين آمنوا اقيموا الصلاة ولا تاكلوا اموالكم ولا تقتلوا اولادكم اوفوا
بالعقود وايضا لو كان كلامه قديما لزم صدور القبيح منه تعالى لانه ان لم يفد بكلامه في الازل شيئا كان
سفها وهو قبيح عنه تعالى وان افاد فاما لنفسه او لغيره والاول باطل لان المخاطب انما يفيد لنفسه لو كان
يضطرب في كلامه او يكون ليحفظ او يتعبد به كما يتعبد الله تعالى بقراءة القرآن وهذه في حقه محال لتنزهه
عنها والثاني باطل لان افادة الغير انما يصح لو خاطب غيره ليفهمه مراده او يامره بفعل او ينهاه عن
فعل ولما لم يكن في الازل من يفيده بكلامه شيئا من هذه كان كلامه سفها وعبثا وايضا يلزم
الكذب في اخباره تعالى لانه قال انا ارسلنا نوحا انا اوحينا ابراهيم واهلكنا القرون وضربنا
لكم الامثال مع ان هذه اخبارات عن الماضي والاخبار عن وقوع ما لم يقع في الماضي كذب تعالى الله عنه
وايضا قال تعالى انما امرنا لشيء اذا اردناه ان نقول له كن فيكون وهو اخبار عن المستقبل
فيكون حادثا عنه وقال الناصب حفظه الله تعالى اقول قد سبق الاشارة الى ان النزاع بين الاشاعرة
والمعتزلة ومن تابعهم من الامامية في اثبات الكلام النفساني فمن قال بثبوته فلا شك انه يقول بقدمه
لامتناع قيام الحوادث بذاته تعالى ومن قال بانه مركب من الحروف والاصوات فلا شك انه يقول
بحدوثه ونحن نوافقه فيه فكل ما اورده على الاشاعرة فهو ايراد على غير محل النزاع لانه يقول ان الكلام مركب
من الحروف ثم يقول بحدوثه وهذا مما لا نزاع فيه نعم لو قال باثبات الكلام النفسي ثم يثبت حدوثه
كان محل النزاع واما ما استدل به على الحدوث به من قوله تعالى وما ياتيهم من ذكر من ربهم محدث
فهو يدل على حدوث اللفظ ولا نزاع فيه واما الاستدلال بان الامر والنهي في الازل لا مامور ولا منهي
سفه كما ذكره في طاماته فالجواب ان ذلك السفه الذي ادعيتموه انما هو في اللفظ واما الكلام النفسي فلا سفه
فيه ومثاله على ما ذكر ان الواحد منا لو جلس في بيته وحده منفردا ورتب في نفسه انواع الاوامر لجماعة
سياتون عنده ولا يتلفظ فلا يكون سفها ولا حماقة بل السفه من نسبة الا لسفه فالكلام ا
لنفسي هو المعنى القائم بذات الله تعالى في الازل ولا تلفظ بذلك الكلام بل هو لجماعة سيحدثون ويكون
التلفظ به بعد حدوثهم وحدوث فعالهم التي تقتضي الامر والنهي والاخبار والاستفهام فلا سفه ولا
حماقة كما ادعاه وبهذا الجواب ايضا يندفع ما ذكره من لزوم صدور القبيح من الله تعالى لان ذلك
في التلفظ لا الكلام النفسي ونحن نسلم ان لا تلفظ في الازل بل هناك معاني قائمة بذات الله تعالى لا
قرينة وايضا يندفع ما ذكره من لزوم الكذب لان الصدق والكذب صفتان للكلام الذي يتلفظ
به لا المعاني المذكورة في النفس المطولة بعد هذا المبحث واما الاستدلال على حدوث الكلام
بقوله تعالى انما امرنا لشيء اذا اردناه ان نقول له كن فيكون لان اخباره عن المستقبل فيكون
حادثا فالجواب عنه ان لفظ كن حادثا ولا نزاع لنا فيه انما النزاع في المعنى الازلي النفساني ولا يلزم من كون

مدلول لفظ كن في ذاته تعالى حدوث شيء انتهى واقول غرض المصنف قدس سره ان الكلام الذي
فهمه وقرره السلف والخلف من اهل السمع ليس ما حكموا بحدوثه فمن اين جاء هذا الكلام النفسي القديم وحاصله
ان اثبات الكلام النفساني مع كونه غير معقول مخالف للاجماع ويؤيده ما نقله الشيخ معين الدين الايجي
الشافعي في بعض رسائله من بعض العلماء انه قال ما تلفظ بالكلام النفسي احد الا في اثناء المائة الثالثة ولم يكن
قبل ذلك في لسان احد انتهى ولا ريب في ان هذا ايراد وارد على الاشاعرة واما الجواب الذي
ذكره من ان السفه انما هو في اللفظ دون كلام النفس فهو ماخوذ من فوائد العقائد للغزالي والمواقف
للقاضي عضد وحاصل ما قيل انه ليس من شرط الامر ان يكون المامور موجودا ولكن تجوز ان يقوم
الطلب بذاته قبل وجود المامور فاذا وجد المامور كان مامورا بذلك الطلب بعينه من غير تجدد
واقتضاء اخر فكم من شخص ليس له ولد ويقوم بذاته اقتضاء طلب العلم لولده على تقدير وجوده فلانه
يقدر في نفسه ان يقول لولده اطلب العلم واورد عليه سيد المحققين في شرح المواقف
بان ما يجده احدنا في باطنه هو العزم على الطلب وتخيله وهو ممكن وليس نفسه انما نفس الطلب فلا شك في كونه
سفها بل قيل غير ممكن لان وجود الطلب بدون من يطلب منه محال وبما قررناه يندفع ما في كلمات ا
الناصب كما لا يخفى على المتامل قال المصنف رفع الله درجته المطلب الرابع في استلزام الامر والنهي الارادة
والكراهة كل عاقل يريد من غيره شيئا على سبيل الجزم فانه يامره فاذا كره الفعل فانه ينهى عنه وان
الامر والنهي دليلان على الارادة والكراهة وخالفت الاشاعرة جميع العقلاء في ذلك وقالوا ان الله تعالى يامر دائما بما لا يريد
بل بما يكرهه وانه ينهى عما يكرهه بل عما يريده وكل عاقل ينسب من يفعل هذا الى السفه والجهل تعالى الله من ذلك علوا كبيرا
وقال الناصب خفضه الله تعالى مذهب الاشاعرة ان الله تعالى مريد لجميع الكائنات غير مريد لما لا يكون فكل كائن مراد له وما
ليس بكائن ليس بمراد له ومذهب المعتزلة ومن تبعه من الامامية انه تعالى مريد للمامور به كاره للمعاصي والكفر ودليل الاشاعرة
انه تعالى خالق للاشياء كلها وخالق الشيء بلا اكراه مريد له بالضرورة وايضا المرجح لاحد المقدورين هو الارادة ولا بد
منها فاذن ثبت انه مريد لجميع الكائنات واما المعتزلة فانهم لما ذهبوا الى ان افعال العباد مخلوقة لهم واثبتوا
في الوجود تعدد الخالق لزمهم نفي الارادة العامة فالله تعالى عندهم يريد الطاعات ويكره المعاصي فيامر
الطاعات وينهى عن المعاصي لانها ليست من خلقه وعند الاشاعرة انه تعالى يريد الطاعات ويامر بها وهذا
ظاهر ويريد المعاصي وينهى عنه والامر غير الارادة كما مر في الفصل السابق وليس المراد من الارادة الرضاء
والاستحسان فقوله ان الاشاعرة يقولون ان الله تعالى يامر بما لا يريد اراد به ان الله تعالى يامر بايمان الكافر
ولا يريده فالمحذور الذي ذكره من مخالفة العقلاء ناش من عدم تحقيق معنى الارادة ههنا فان المراد با
الارادة ههنا هو التقدير والترجيح في الخلق لا الرضاء والاستحسان كما هو المتبادر فذهب الى اعتبار معنى الارادة
بحسب العرف اذ حققت معنى الارادة علمت مراد الاشاعرة وانه لا نسبة للجهل والسفه الى الله تعالى

عن ذلك

من ذلك كما ذكره انتهى واقول كونه تعالى خالقا للاشياء كلها ممنوع والاستشهاد بقوله تعالى لا اله الا هو
خالق كل شيء ضعيف لانه عام مخصوص بما عدا اذ اثرنا وافعال العباد وقد بينا في الفصول السابقة انه تعالى
ليس بخالق لافعال العباد وانما القدرة والتمكين لهم من الله تعالى وبينا ان الامر لا ينفك عن الارادة ونكلم
على المثال الذي اورده بقوله ان الرجل قد يامر بما لا يريده كالمختبر لعبده هل يطيعه او لا واما تفسير الارادة
بالتقدير فهو من مخترعاته الذي جاء به ضيق الخناق الى الزراعة اذ لم يكن ذلك معناه بحسب العرف كما عرف
بل وظاهر انه ليس ذلك معنى لغويا ايضا ولو مجازا مشهورا كما يظهر من تتبع كتب اللغة فقد خرج الكلام عن
اسلوب ارباب التحصيل ولا يبعد انه اخذ ذلك مما نسبه اصحاب الى النعمانية اصحاب محمد بن النعمان ابي
جعفر الاحول الشيعي الذي لقبه الشيعة بمؤمن الطاق واهل السنة بشيطان الطاق وقد ذكرنا شرح فضائله
وبرائته عن ما نسب اليه من الاقوال الفاسدة مع وجه نقله بما ذكر في كتابنا الموسوم بمجالس المؤمنين والحاصل
ان محمد بن عبد الكريم الشهرستاني الشافعي الاشعري قد قال في كتاب الملل والنحل عند ذكر النعمان المذكور
انه وافق هشام بن الحكم في ان الله تعالى لا يعلم شيئا حتى يكون والتقدير عنده ارادة والارادة فعله تعالى انتهى فقد دخل
الناصب في هذه المسألة في فرقة شاذة مجهولة من الشيعة قد انكرهم الامامية ايضا ولعمري انه لو اطلع
اهل ما وراء النهر الذي الف هذا الكتاب تاليفا لقلوبهم لرموه بالرفض ولراموا قتله مع اعترافهم بهذه المفسدة
العظيمة بوجوب القول بذلك جعل النزاع المستمر بين الطائفتين قريبا من سبعمائة سنة لفظيا ضرورة
ان اهل العدل حينئذ لا ينازعون في ان الشرور والقبائح الموجودة من الكفر والفسق وامثالها مرادة الله تعالى
بمعنى انها مقدرة بالتقدير المفسر عندهم بالاعلام والتبيين ونحوهما وكفاك في تصديقها ما ذكرنا في افعاله
تعالى ودون افعال العباد من اختراعه وافترائه بذلك التفسير على اصحابه ان الكتاب المواقف مع بسطه وجمعه
مقالات الفرق من فيه قال في هذا المبحث وفي مبحث ارادة الله تعالى لجميع الكائنات من تفسير الارادة بهذا
المعنى وانما فسر الارادة بالصفة المخصصة ويدل عليه استدلاله في بحث ارادة الله تعالى للكائنات
بقوله لنا اما انه مريد للكائنات باسرها فلانه خالق للاشياء كلها وخالق الشيء بلا اكراه مريد له ضرورة
وايضا فالصفة المرجحة لاحد المقدورين هو الارادة كما مر والاجبر منها انتهى ثم ذكر ادلة المعتزلة على انه تعالى لا يريد الكفر والمعاصي
ولم يجب في شيء منها بان الارادة ههنا بمعنى التقدير ولعل الناصب اشتبه عليه الامر من كلام مصنف العقائد
النسفية وشارحه حيث قال المصنف وهي افعال العباد وكلها بارادته ومشيته وقضيته وتقديره ثم قال
الشارح بعد تفسير التقدير بتحديد كل مخلوق بحده انتهى والمقصود تعميم ارادة الله تعالى وقدرته لما مر من ان الكل بخلق الله
وهو يستدعي القدرة والارادة انتهى وغرضه من ذلك ان مقصود المصنف صاحب العقائد من قوله سابقا
وهي اي افعال العباد وكلها بارادته ومشيته انتهى تعميم ارادة الله تعالى وقدرته عن معنى القضاء والقدر المعطوفين
على الارادة في الكلام المصنف وهذا دليل على جهله وعجزه عن حل العبارات وبالجملة تفسير الارادة بالتقدير

خلاف المعتقد المقرر بين القوم ومع هذا لا يسمن ولا يغني من جوع كما عرفت واذا تفطنت علمت ان ما ذكره
المصنف قدس سره ولا محيص لهم عنه وما ذكره الناصب والحمد لله قال المصنف رفع الله درجته المطلب الخامس في ان
كلامه تعالى صدق اعلم ان الحكم بكون الله تعالى صادقا لا يجوز الكذب عليه انما يتم على قواعد العدلية الذين احالوا صدور
القبيح عنه من حيث الحكمة ولا يتمشى على مذهب الاشاعرة لوجهين الاول انهم اسندوا جميع القبائح اليه تعالى وقالوا
لا مؤثر في الوجود من القبائح باسرها وغيرها الا الله ومن يفعل انواع الشرور والظلم والجور والعدوان وانواع المعاصي
والقبائح المنسوبة الى البشر كيف يمتنع ان يكذب في كلامه وكيف يقرر الباحث على اثبات وجوب كون كلامه
تعالى صدقا الثاني ان كلام النفساني عندهم مغاير للحروف والاصوات معنى وقال الناصب خفضه الله تعالى
اقول مذهب الاشاعرة انه تعالى يمتنع عليه الكذب ووافقهم المعتزلة في ذلك اما دليل الاشاعرة فلانه نقص والنقص على الله تعالى محال
واما عند المعتزلة فلان الكذب قبيح وهو سبحانه لا يفعل القبيح وقال صاحب المواقف علمي انه لم يظهر لي فرق بين
النقص في الفعل وبين قبح العقلي بعينه فيها وانما يختلف العبارة اقول الفرق ان النقص هيهنا ارادوا به النقص في الصفات
فانه على تقرير جواز الكذب عليه يتصف ذاته بصفة النقص وهم لم يقولوا هيهنا بالنقص في الافعال حتى لا يكون
فرق بينه وبين القبح العقلي كما ذكره صاحب المواقف فحاصل استدلال الاشاعرة انه تعالى لو كان كاذبا لكان
ناقصا في صفته كما انهم يقولون لو كان عاجزا وجاهلا لكان ناقصا في صفته كما انهم يقولون لو كان عاجزا او
جاهلا لكان ناقصا ولم يتعرضوا لما يلزم ذلك النقص من القبح الذي يقول به المعتزلة فتامل فالفرق دقيق ثم
ما ذكره من ان عدم جواز الكذب عليه لا يتمشى على قواعد الاشاعرة لهذا الكلام باطل عند التامل فان القول لا
مؤثر في الوجود الا الله لا يستلزم اسناد القبائح اليه لان فاعل القبائح من يباشر الجد فهو غير مستند الى
الخالق ثم من خلق القبائح فلا بد انه يكذب فلا يجوز ان يكون صادقا فهذا غاية الجهل والعناد والجرح ودع عنك
البحث بحث لو نسب هذا الكلام الى العوام استنكفوا منه واما الثاني من الاستدلالين على عدم التمشي فهو
ايضا باطل صريح فان من قال امتنع الكذب عليه للزم النقص فهذا الكذب يتعلق بالدال على المعنى النفساني
وهو ايضا نقص فكيف لا يتمشى انتهى واقول ما ذكره في دليل الاشاعرة من ان النقص على الله تعالى محال استدلوا
فيه بالاجماع كما صرح به ولا برهان عليه من العقل حتى قال فخر الدين الرازي ان القول بالنقص والكمال خطابي
وبالجملة الدليل المستند الى الاجماع لا يفيد اليقين الا اذا كان الاجماع مقطوعا به وهما فيما نحن فيه
ثم على ان الاجماع المقطوع به لا يلزم ان يفيد اليقين على رايهم وايضا الاجماع انما يكون حجة عندهم
لاستناده الى النص ودلالة النص موقوفة على صدق كلام الله تعالى واثبات صدق كلامه بما يستند الى
النص يستلزم الدور وما قاله صاحب المواقف من ان صدق النبي لا يتوقف على صدق كلام بل على
تصديق المعجزة وهو تصديق فعلي منه تعالى لا قولي ففيه بحث في محل منظور فيه لان المعجزة انما يدل على صدق النبي
في دعوى النبوة وكونه رسول الله واما صدقه في سائر الاحكام فالظاهر من كلامه تعالى هذا واما ما نقله

الناصب عن كلا

الناصب من كلام صاحب المواقف ثم ما اورده عليه بقوله اقول الفرق اه يدل على غاية جهله وخبطه و
عدم تحصيله المقصود صاحب المواقف من ذلك الكلام فان صاحب المواقف بعد ما ذكر من الاشاعرة
دليلهم المشتمل على مجرد النقص ذكر دليلا ثانيا لهم وهو قوله وايضا يلزم على تقدير ان يقع الكذب
في كلامه تعالى ان نكون نحن اكمل منه في بعض الاوقات اعني وقت صدقنا في كلامنا ثم اعترض على هذه
الدليل الثاني بقوله واعلم اه وحاصله على ما اشار اليه الشريف قدس سره الفاضل الشارح لتجريد التجريد ان هذا الدليل انما
يدل على صدق الكلام النفسي الذي هو صفة قائمة بذاته تعالى والا لزم نقصان صفته تعالى مع كمال اتصافنا
ولا يدل على صدقه في الكلام اللفظي الذي يخلقه في جسم والا على معنى مقصود منه لانه على ذلك التقدير
يلزم النقص في فعله ولا فرق بين النقص في الفعل وبين القبح العقلي فيه وهم لا يقولون به مع ان الاهم بيان
صدقه في الكلام اللفظي ثم الناصب لم يذكر الدليل الثاني لانه لم يفهم تعلق الكلام المنقول به بل لم
يفهم تعلق الكلام محصله ومعناه ومع هذا اعترض عليه بازاه واهيا ساقطا لا ارتباط له بكلام صاحب المواقف
اصلا ولا في رفع كلام المصنف واما ما ذكره من ان القول بان لا مؤثر في الوجود الا الله لا يستلزم نسبة
القبائح اليه تعالى اه ايضا لان خلق الكلام اللفظي الكاذب عند العقلاء وهم يجوزون ذلك ولا يدفعه
دليلهم كما اعترف به صاحب المواقف وبالجملة كما اشار اليه الشارح قدس سره الشريف لا يمكنهم التمسك
في دفع الكذب عن الكلام اللفظي بلزوم النقص في افعاله تعالى وتنزهه عن مثل هذا النقص ليس بواجب عليه
اذ هو ليس قبيحا عندهم فلا يمكنهم اثبات الوجوب كون كلامه تعالى صادقا كما ذكر المصنف وقد ظهر بما قررنا صحة
ما بني المسند الى المصنف قدس سره ايضا فلا تغفل قال المصنف رفع الله درجته المبحث الثامن في انه تعالى لا يشاركه
شيء في القدم العقل والسمع متطابقان على انه تعالى مخصوص بالقدم وانه ليس في الازل سواه لان كل ما عداه
سبحانه وتعالى ممكن وكل ممكن حادث وقال تعالى هو الاول والاخر واثبت الاشاعرة معه معاني قديمة ثمانية
هي علل في الصفات كالقدرة والعلم والحيوة الى غير ذلك ولزمهم من ذلك محالات منها اثبات
قديم غير الله تعالى وقال فخر الدين الرازي النصارى كفروا بانهم اثبتوا ثلث قدماء واصحابنا قد اثبتوا التسعة
ومنها انه يلزمهم افتقار الله تعالى في كونه عالما الى اثبات معنى هو العلم ولولاه لم يكن عالما وافتقاره في كونه
قادرا الى القدرة ولولاها لم يكن كذلك باقي الصفات والله تعالى منزه عن الحاجة والافتقار لان كل
مفتقر الى الغير ممكن ومنها انه يلزم اثبات ما لا نهاية له من المعاني القائمة بذاته تعالى وهو محال بيان الملازمة ان العلم
بالشيء مغاير للعلم بما عداه فان من شرط العلم المطابقة ومحال ان يطابق الشيء الواحد امورا متغايرة متخالفة
مختلفة الذوات والحقيقة لكن المعلومات غير متناهية فيكون له علوم غير متناهية لا مرة واحدة بل مرارا غير متناهية باعتبار
كل علم يفرض في كل مرتبة من المراتب الغير المتناهية لان العلم بالشيء مغاير للعلم بذلك الشيء ثم العلم بالعلم
بالشيء مغاير للعلم بالعلم بذلك الشيء وهكذا الى ما لا يتناهى وفي كل واحد من هذه المراتب مراتب

غير متناهية وهذا عين السفسطة لعدم تعلقه بالمرة ومنها انه لو كان الله تعالى موصوفا بهذه الصفات وكانت
قائمة بذاته كانت حقيقته الالهية مركبة وكل مركب محتاج الى جزئه وجزئه غيره فيكون الله تعالى محتاجا الى
غيره فيكون ممكنا والى هذا اشار امير المؤمنين حيث قال اول الدين معرفته وكمال معرفته التصديق
به وكمال التصديق به توحيده وكمال توحيده الاخلاص له وكمال الاخلاص له نفي الصفات عنه لشهادة كل
صفة انها غير الموصوف وشهادة كل موصوف انه غير الصفة فمن وصف الله سبحانه فقد قرنه ومن
قرنه فقد ثناه ومن ثناه فقد جزاه ومن جزاه فقد جهله ومنها انهم ارتكبوا ههنا ما هو معلوم البطلان
وهو انهم قالوا ان هذه المعاني لا هي نفس الذات ولا مغايرة لها وهذا غير معقول لان الشيء اذا نسب
الى آخر فاما ان يكون هو هو او غيره ولا يعقل سلبهما معا انتهى وقال الناصب خفضه الله تعالى اقول
مذهب الاشاعرة انه تعالى صفات موجودة قديمة زائدة على ذاته فهو عالم بعلم وقادر بقدرة مريد بارادة
على هذا القياس والدليل عليه انا نفهم الصفات الالهية من صفات الشاهد وكون علة الشيء عالما في
الشاهد هي العلم فكذا في الغائب وحد العالم ههنا من قام به العلم فكذا حده هناك الظاهر وعلة كون الشاهد
وشرط صدق المشتق على واحد منا ثبوت اصل فكذا شرطه فيمن غاب عنا وكذا القياس في باقي الصفات
ثم ان مأخذ هذا من عرف اللغة واطلاقات العرف فان العالم لا شك انه من يقوم به العلم ولو قلنا بنفي
الصفات لكذبنا نصوص الكتاب والسنة فان الله تعالى في كتابه اثبت الصفات لنفسه كقوله تعالى ولا يحيطون
بشيء من علمه الا بما شاء فاذا ثبت في النصوص اثبات صفات له فلا بد لنا من الصفات من غير تأويل
فان الاضطرار الى التأويل انما يكون بعد العجز عن الاجراء على حسب الواقع وذلك اذا دلت الدلائل العقلية
على امتناع اجرائه على حسب ظاهره وههنا ليس كذلك فوجب الاجراء على الظاهر من غير تأويل وقد ذكر
ان هذا هو العمدة في اثبات الصفات الزائدة فان الاستدلالات العقلية على اثباتها مدخولة والله اعلم
ثم استدل هذا الرجل على نفي الصفات الزائدة من الوجوه فكلها مجاب الاول الاستدلال بان
كل ما عداه ممكن وكل ممكن حادث فنقول سلمنا ان كل ما عداه ممكن ولكن نقول في المقدمة الثانية
ان كل ممكن ما عدا صفاته فهو حادث لان صفاته لا هو ولا غيره كما سنبين بعد هذا الثاني الاستدلال
بلزوم اثبات قديم غير الله تعالى واثبات القدماء كفر وانه كفرت النصارى والجواب ان الكفر اثبات ذوات
قديمة لا اثبات ذات وصفات قدماء هي ليست غير الذات مباينة كلية مثلا علم زيد غير ليس غير زيد
بالكلية فلو كان علم زيد غيرا فرضنا مثل زيد فاي نقص يعرض من هذا لزيد اذا كان متصفا بالقدم لان
علمه ليس غيره بالكلية بل هو من صفات كماله الثالث الاستدلال بلزوم افتقار الله في كونه عالما
الى اثبات معنى هو العلم ولولاه لم يكن عالما وكذا في باقي الصفات والجواب ان اردتم بافتقاره في كماله
الى الغير ثبوت صفة الكمال الزائدة على ذاته لذاته فهو جائز عندنا وليس فيه نقص وهو المتنازع فيه وان

اردتم به غير

فصوره

ادوتم بغيره او لانه يصير بنفسه ثم يمنع لزومه لما ادعيناه والحاصل ان المحال هو استفادة صفة كماله من غيره
لا اتصافه لذاته بصفة كمال هي غيره واللازم من مذهبنا هو الثاني لا الاول الرابع الاستدلال بلزوم اثبات
ما لا نهاية له من المعاني القائمة بذاته تعالى وذلك لان العلم الذي مغاير للعلم بما عداه الى ما ذكره الى آخر
الدليل والجواب ان العلم صفة واحدة قائمة بذاته تعالى وتتعدد بحسب التعلق بالمعلومات غير متناهية كذلك ان
يكون تعلقات العلم الذي هو صفة واحدة غير متناهية بحسب المعلومات وليس يلزم منه محال ولا يلزم التسلسل
لفقدان الشرط المرتب والوجود الخامس الاستدلال بانه لو كان موصوفا بهذه الصفات لزم كون الحقيقة
الالهية مركبة ويلزم منه الاحتياج والجواب ان المراد بالحقيقة الالهية ان كان الذات فلا يلزم من اثبات
الصفات الزائدة تركب في الذات وان كان المراد ان هناك ذاتا وصفاتا متعددة قائمة بتلك
الذات فليس الا ملاحظة الموصوف مع الصفات ثم ان احتياج الواجب الى ما هو غيره يوجب الامكان
كما قررناه واما ما في استدل به من كلام امير المؤمنين ع فالمراد من نفي الصفات يمكن ان يكون صفات
تكون هي غير الذات بالكلية وليس ههنا كذلك الثالث السادس الاستدلال بلزوم ان يكون
ما هو معلوم البطلان ههنا وهو ان هذه المعاني لا هو عين الذات ولا غيره وهذا غير معقول والجواب ان
المراد بعدم كون الصفات عين الذات انها مغايرة للذات في الوجود وكونها غير مغاير له انه صفات
للذات فليست بينهما مغايرة كلية بحيث يصح اطلاق كونها مغايرة للذات بالكلية كما يقال ان علم زيد ليس
عين زيد لانه صفة له وليس غيره بالكلية لانه قائم به وهذا الواسطة على هذا المعنى صحيح لان سلب العينية باعتبار
وسلب الغيرية باعتبار آخر فكلا السلبين يمكن تحققهما معا انتهى واقول فيه نظر اما اولا فلان مبنى
الدليل الذي ذكره على قياس الغائب على الشاهد وهو قياس باطل مردود عند الاشاعرة ايضا وقد
استضعفوا اصحاب المواقف في مقدمات كتابه وانكروا استعمالها على الشيعة والمعتزلة
في مواضع متعددة فكيف جاز للناصب استعماله ههنا وهذا دليل على عجزه بل عجز اصحابه عن الاستدلال
بالدلائل النقلية واما ثانيا فلانا قد ذكرنا ان الاعتبار اللغوي مما لا يعتد به في المطالب العقلية ولا يلزم
من التاويل فيما نحن فيه بمعونة الدليل العقلي تكذيب النصوص كما زعمه ولما جاز تاويل المتشابهات
من الوجه واليد والقدم ونحوها بعد قيام الدليل العقلي على استحالة الجسمية على الله تعالى على ان ما ليس
يعتبر في معنى المشتق في اللغة قيام مبدأ انه غاية انه في اكثر المواد يستلزم ذلك الا يرى انه يصح
بحسب اللغة ان الضوء مضيء ولا يقوم به ضوء وانه يفسر المشتقات في اللغة الفارسية بما لا يقتضي قيام
المبدأ فيقال العالم معناه دانا والقادر معناه توانا والبصير معناه بينا وغير ذلك من تفسيراتها واما ما
ذكر من انه ليس منها دليل عقلي يدل على امتناع اجراء النصوص المتضمنة لاثبات الصفات على ظاهرها
ففيه ان النصوص لا يدل على ثبوت تلك الصفات ووجودها في انفسها وانما يدل على كونه تعالى عالما قادرا

الى غير ذلك ثبوت صفة لموصوف لا يتوقف على وجودها في نفسها فلا يثبت مطلوبهم ولو سلم ان
ظاهرها ما فهموه منها فنقول ان الدلايل العقلية على ارادة خلاف ظاهرها كثيرة مذكورة في التجريد وغيرها واخف
ما راينا ذكره ههنا انه تعالى واجب لذاته فيكون غنيا عن الغير في كمال ذاته وعلى تقدير كون الصفات
الحقيقية زايدة على الذات يكون محتاجا في التكميل الى صفة المغايرة وكل ما هو اليه فهو ممكن لاستحالة تعدد الواجب
فيلزم ان لا يكون مستكملا في حد ذاته بل محتاجا الى الممكن فيه تعالى عن ذلك غني العالمين وتوضيح المرام ان العالم
ما يعبر عنه بتوانا وقس عليه باقي الصفات وتفسير العالم بما قام به العلم والقادر بما قام به القدرة انما هو
مقتضى اللغة ومسامحتهم فيه كما مر ولما دل الدليل على عدم قيام الوجود والعلم والقدرة وكذا ساير الصفات
به وانه موجود وعالم وقادر علم ان القيام المبدا به غير لازم وبعبارة اخرى نقول ان صفة الشي على قسمين احدهما ما يقوم
به في نفس الامر كالعلم بالنسبة الى زيد وثانيهما عرضي لا يقوم به كالعالم والقادر بالنسبة اليه فانهما
عين زيد في الخارج لصحة حملهما عليه مواطاة وزايدان على ماهيته والصفة بالمعنى الاول زايد على الله تعالى في
الخارج والثاني عينه والمراد ان صفاته كلها من القسم الثاني لا الاول الزايد على الذات والخارج وقيام المبدا
غير لازم فصح كون الصفات عين الذات كذا حققه صدر المدققين في بعض مصنفاته العلية واما ما اجاب به
الناصب عن اول استدلالات المصنف من تخصيص المقدمة الكلية العقلية القائلة بان كل ممكن حادث
باحد صفاته فهو تخصيص بارد لا دليل عليه ومخالف لما يجده كل عاقل من ان الواجب الذات لا يكون
الا ذاتا وما استدل به عليه من قوله لان صفاته لا هو ولا غيره مجرد اصطلاح منهم لا يدفع التعدد و
التغاير في الواقع فلا يفيد وتحقيق ذلك على ما حققه سيد المحققين في شرح المواقف انهم لما اثبتوا صفات
موجودة قديمة زايدة على ذاته تعالى لزمهم كون القدم صفة لغير الله تعالى ولزمهم ايضا ان يكون تلك الصفات
مستندة الى الذات اما بالاختيار فيلزم الدور في القدرة والعلم والحيوة والارادة ويلزمهم ايضا كون
الصفات حادثة واما بالايجاب فيلزمهم كونه تعالى موجبا بالذات ولو في بعض الاشياء فتستروا والحق ان شناعة
القول بالجسمية بالبلكفة واما ما اجاب به عن الاستدلال الثاني من ان الكفر اثبات ذوات قديمة ففيه
ان النصارى ايضا لم يثبتوا ذوات ثلثة وانما هذا شي افتراه عليهم اصحاب الناصب عند ارادة التفصي عن
مشاكلتهم مستدلين عليه بانهم قالوا بانتقال لا يكون الا ذاتا وهو مدفوع بانه لا يفيد ما هو المدعى من اثبات
كون الاقانيم الثلثة ذوات وانما يفيد كون اقنوم واحد ذاتا على انا نقول يجوز ان يكون قولهم بانتقال
اقنوم العلم بواسطة تجويزهم الانتقال على الصفات او ارادة بالانتقال حصول مثله لا حقيقة الانتقال لبقاء
الواجب بلا علم فلا يلزم عليهم القول بكونه ذاتا ومن البين ان مجرد القول بانتقال صفة لا يستلزم الكفر
وان كان ذلك جهلا وبالجملة لا يجب ان يكون المعتقد للذاتية يجوز ان يكون منكرا للزوم بينهما واما ما ذكره
من المثال فانما يصلح لتلاعب الاطفال فانه في مرتبة ان يقال اي نقص يعرض الله تعالى من كون عشره هما

لانه محل الكلام

لانه محل الاستواء ومن مجازاته عظمته بل الحنابلة يحكمون بجلوسه عليه عنه علوا كبيرا واما ما اجاب به
عن الثالث بقوله ان اردتم باستكماله بالغير انه فيه ان العقل المسلم حاكم بان الواجب لذاته
لا يفتقر في ذاته وفيما يتوقف عليه ذاته الى غيره كذلك ممكن واما ما ذكره من ان الكمال هو استغناء
صفة كمال من غيره لا اتصافه لذاته بصفة كمال هو غيره فمردود بانه لا كمال الا في اتصافه بصفة كمال
هو غيره لان غيرية الصفة تستلزم افتقار الذات المستلزم للامكان كما مر وانما يكون ذلك كمالا في الشاهد
الممكن ان قيس هذا ايضا راجع الى قياس الغائب على الشاهد وقد عرفت ما فيه ثم لا يخفى ان اخذ الاستكمال
بدل الافتقار انما وقع في تقرير صاحب المواقف لهذا الدليل والناصب لقصور فهمه وعجزه عن التقرير
والتحرير لم يقدر على تغيير التقرير وتبديل الاستكمال بالافتقار ليصير جوابه منطبقا على الكلام المصنف فذكر في جواب
المصنف عين ما اجاب به صاحب المواقف هناك مشتملا على لفظ مع ان بين الاستكمال والافتقار
فرق لا يخفى واما ما اجاب به عن الاستدلال الرابع من ان العلم صفة واحدة قائمة بذاته تعالى وتتعدد
بحسب التعلق بالمعلومات اه فمدخول بان المصنف ره لم يجعل المحذور في هذا الدليل لزوم العلم بالمعلومات
الغير المتناهية المراد بها الحوادث الكونية كما زعمه حتى يتأتى دفعه بانه لا يلزم التسلسل بناء على ان عدم
تناهي معلوماته تعالى انما هو بمعنى انه تعلق علمه تعالى بتلك المعلومات لا ينتهي الى امر معلوم لا يمكن تجاوزه
عنه لا بمعنى ان تلك العلوم المتعلقة بها حاصلة متحققة بالفعل كيف ولو كان مراد المصنف لورد عليه مثل
ما اورده على الاشاعرة لظهور انه على تقدير ان يكون علمه تعالى عين الذات يلزم من علمه بالمعلومات الغير
المتناهية التعلقات غير متناهية ويكون جواب الجواب بل مراده قدس سره من المعلومات الغير المتناهية العلوم
المعلومة بما يغايرها من العلوم اللازمة على تقرير القول بزيادة الصفات كما سننبه عليه عن قريب ان شاء الله تعالى
ومراده بالمراد والغير متناهية المراد وحاصله من لزوم العلوم الغير المتناهية في مرتبة اثبات كل من المعاني القديمة
فان تأثيره تعالى في العلم الزائد عليه في الخارج يتوقف على علم اخر كما يتوقف على قدرة وارادة وغيرهما
من المعاني الزائدة كذا تأثيره في القدرة والارادة الموقوف عليهما التأثير في العلم يتوقف على قدرة وارادة
اخرى وهكذا فيلزم في هذه المرتبة علوم غير متناهية وقدر غير متناهية وارادة غير متناهية وكذا في مرتبة تأثيره
تعالى ابتداء في القدرة الزائدة عليه يلزم السلاسل الغير المتناهية لتوقف تأثير القدرة على العلم والارادة الزائدتين
وهكذا الكلام في تأثيره تعالى ابتداء في الارادة الزائدة وهذا هو الذي اراده بقوله وفي كل واحد
من هذه المراتب مراتب غير متناهية ويقرب منه ما ذكره قدس سره في كتاب نهج المسترشدين بقوله
ولان صدور العلم عنه يستدعي كونه عالما وذلك انما يكون بكونه عالما فيكون الشيء مشروطا بنفسه
او بغيره لان العلم الذي هو شرط صدور هذا العلم اما ان يكون نفسه او غيره فعلى الاول يلزم الاول وعلى
الثاني يلزم الثاني وقد ذكر في النهج دليلا اخر اخذ فيه لزوم حدوث الصفات حيث قال لنا

دال المفتقر الى غيره

انه لا قديم سواه لان كل موجود سواه فهو مستند اليه كما حقق في اثبات وجوده تعالى وقد بينا انه تعالى مختار
وفعل المختار محدث وملخصها ما ذكره سيد المحققين قدس سره في شرح المواقف من ان تاثيره تعالى
في صفة القدرة مثلا ان كانت بقدرة واختيار لزم محذور ان التسلسل في صفاته وحدوثها وان كان
بالايجاب لزم كونه موجبا بالذات فلا يكون الايجاب نقصانا فجاز ان يتصف به بالقياس الى بعض
مصنوعاته ودعوى ان ايجاب الصفات كمال وايجاب غيرها نقصان مشكلة انتهى وانما طوى المصنف
تلك الادلة احتمال الايجاب لا شناعة عند المليين ولالتزام الخصم له وانما لم يذكر لزوم الحدوث مع لزوم
التسلسل اذ قد ناقش بعضهم في كون الاختيار مستلزما للحدوث ولا مناقشة في كونه مستلزما التسلسل في
بعض الصفات فافهم هذا ويتوجه ايضا على الناصب فيما ذكره من تعدد العلم بحسب التعلق بالمفهومات
ان تلك التعلقات ان كانت قديمة يلزم قدم المعلومات وان كانت حادثة يلزم عدم علمه تعالى
بالمعلومات قبل تلك التعلقات لحدوثه قال العلامة الدواني في شرحه على العقائد العضدية ان ما
ذكره الظاهريون من المتكلمين من ان العلم قديم والتعلق حادث لا يسمن ولا يغني من جوع اذ العلم ما لم يتعلق
بالشيء لا يصير ذلك الشيء معلوما فهو يفضي الى عدم كونه تعالى عالما بالحوادث في الازل تعالى عن ذلك
علوا كبيرا انتهى واما ما ذكره اخرا من انه لا يلزم التسلسل المحال لفقدان شرط الترتب الخ فدليل على جهله
بشرايط استحالة التسلسل عند المتكلمين فان وجود ما لا يتناهى في الخارج محال عندهم مطلقا سواء كان
كان هناك ترتب او لا كما صرحوا به وعرفه من له ادنى تحصيل واما ما اجاب به عن الدليل الخامس فنختار
الشق الثاني منه قوله فليس هناك الا ملاحظة الموصوف مع الصفات قلنا ان اراد به انه ليس هناك
موصوف وصفة قائمة به في نفس الامر وانما تعدد بحسب ملاحظة مفهوم العالم والقادر وغيرهما فهو عين مذهب
القايلين بالعينية كما لا يخفى وان اراد به انه يتحقق به هناك ملاحظة الموصوف مع الصفة القائمة به فهو كلام
لغو لا اثر له في دفع الاستدلال واما ما ذكره من ان احتياج الواجب الى ما هو غيره بوجه لا يمكن
فالظاهر ان لمية حذفها هي ان صفاته تعالى ليست غيره كما هي ليست عينه ولعله انما حذفها هربا من التصريح
بالفاسد لما مر من ان عدم المغايرة بين الذات والصفات انما هو بحسب اصطلاحهم ولا يفيد
عدم المغايرة في نفس الامر فلا يفيد اصلا واما ما ذكره في تاويل كلام امير المؤمنين عليه السلام من احتمال ارادة صفات
يكون هي غير الذات بالكلية فلا يخفى ركاكته ولقد اشبه قولهم الصفات ليس غير الذات بالكلية قول الرجل
الخراساني الذي ضل حماره في قافلة وكان ذكرا فاخذ حمارا انثى كان لاخر من رفقائه موضعه فلما تكلموا معه في
ذلك وقالوا له انك كنت تقول ان حماري كان ذكرا وهذه انثى قال ان حماري ايضا لم يكن ذكرا بالكلية
فليضحكوا قليلا وليبكوا كثيرا واما ما اجاب به عن الدليل السادس من ان المراد بعدم كون الصفات عين
الذات انها مغايرة للذات في الوجود الخ فقد مر مرارا ان هذه الارادة والاصطلاح منهم لا يرفع التغاير
في الواقع وهو مما يباه العقل في باب التوحيد على ان الواسطة بين الشيء وغيره مما يجحده كل عاقل ويخص

الغير بالحصر

بخصوصه بالتصور الواسطة تعسف لا يخفى واما ما ذكره بقوله كما يقال ان علم زيد ليس عين زيد
لانه صفة له وليس غيره بالكلية اه فهو مثال من جملة مصنوعاته ولم نسمع الا لان من يقول ان
علم زيد ليس غيره بالكلية وانما سمعنا نظيره من الخراساني كما مر رفع الله درجته البحث التاسع
في البقاء وفيه مطلبان الاول انه ليس زائدا على الذات وذهبت الاشاعرة الى ان الباقي انما يبقى
ببقاء زائد على ذاته وهو عرض قائم بالباقي وان الله تعالى باق ببقاء قائم ولزمهم من ذلك الدعوى
المحال الذي يجزم الضرورة ببطلانه من وجوه الاول لان البقاء ان عني به الاستمرار لزم اتصاف
العدم بالصفة الثبوتية وهو محال بالضرورة بيان الملازمة ان الاستمرار كما يتحقق في جانب الوجود
كذا يتحقق في جانب العدم لامكان تقسيم المستمر اليهما ومورد التقسيم مشترك ولان معنى الاستمرار كون الامر في احد
الزمانين كما كان في الزمان الاخر وان عني به صفة زائدة على الاستمرار فان احتاج كل منهما الى صاحبه دار وان
لم يحتج احدهما الى الاخر امكن تحقق كل منهما بدون صاحبه فيوجد بقاء من غير استمرار وبالعكس وهو باطل بالضرورة
وان احتاج احدهما الى صاحبه انفك الاخر عنه وهو ضروري البطلان الثاني ان وجود الجوهر في الزمان
الثاني لو احتاج الى البقاء لزم الدور لان البقاء عرض يحتاج في وجوده الى الجوهر فان احتاج الى
وجود هذا الجوهر الذي فرض باقيا كان كل من البقاء ووجود الجوهر المحتاج الى صاحبه وهو عين الدور
المحال وان احتاج الى وجود جوهر غيره لزم الصفة بغير الموصوف وهو غير معقول اجابوا بمنع احتياج
البقاء الى الجواهر فجاز ان يقوم بذاته لا في محل ويقتضي وجود الجوهر في الزمان الثاني وهو خطاء لانه
يقتضي قيام البقاء بذاته فيكون جوهرا مجردا والبقاء لا يعقل الا عرضا قائما بغيره وايضا يلزم ان يكون
هو بالذات اغنى من المحتاج ولانه يقتضي بقاء جميع الاشياء لعدم اختصاصه بذات دون اخرى الخ
الثالث ان وجود الجوهر الثاني هو عين وجوده في الزمان الاول ولما كان وجوده في الزمان
الاول غنيا عن هذا البقاء كان وجوده في الزمان الثاني كذلك لامتناع الكون بعض افراد الطبيعة
محتاجا لذاته الى شيئا وبعض افرادها مستغنيا عنه انتهى الناصب خفضه الله اقول اتفق المتكلمون
على انه تعالى باق لكن اختلفوا في كونه صفة ثبوتية زائدة فذهب الشيخ ابو الحسن الاشعري واتباعه وجمهور
معتزلة بغداد الى انه صفة ثبوتية زائدة على الوجود اذ الوجود يتحقق دونه كما في اول الحدوث ثم
يتجدد بعده صفة هي البقاء ونفي الكون البقاء صفة موجودة زائدة كثيرة من الاشاعرة كالقاضي
والامام الحرمين والامام الرازي وجمهور معتزلة البصرة وقالوا البقاء هو نفس الوجود في الزمان الثاني في الامر ابدعيه
ونحن ندفع ما اورده هذا الرجل على مذهب الشيخ الاشعري فنقول اورد عليه ثلث ايرادات الاول
ان البقاء ان عني به الاستمرار لزم اتصاف العدم بالصفة الثبوتية الى اخر الدليل والجواب ان البقاء
عني به استمرار الوجود لا الاستمرار المطلق حتى لزم اتصاف العدم بالصفة الثبوتية فاندفع ما

ما قال الثاني وجود الجوهر في الزمان الثاني لو احتاج الى البقاء لزم الدور ثم ذكر ان للاشاعرة اجابوا باحتياج
البقاء الى الجوهر ورتب عليه انه حينئذ جاز ان يقوم بذاته لا في محل وهذا الجواب افتراء عليهم بل اجابوا
بمنع احتياج الذات وما قيل ان وجوده في الزمان الثاني معلل به ممنوع غايته في الباب ان وجوده فيه
لا يكون الا مع البقاء وذلك لا يوجب ان يكون البقاء علة لوجوده فيه بجواز ان يكون تحققهما معا على سبيل
الاتفاق فاندفع كل ما ذكر من المحذور الثالث ان وجود الجوهر في الزمان الثاني هو عين وجوده في الزمان
الاول ولما كان وجوده في الزمان الاول غنيا كان في الثاني كذلك والجواب ان جميع افراد الوجود
محتاج الى البقاء في الزمان غني عنه في الزمان الاول فلا يختلف افراد الطبيعة في الاحتياج والغنى الذاتيين
وهو يوجب ان الوجود في الزمان الاول فرد وفي الزمان الثاني فرد آخر وهذا غاية جهله وعدم تدربه
في شيء من المعقولات انتهى واقول قدس سره غرضه ليس ان البقاء في الباقي الموجود يراد
به استمرار الوجود لكن غرضه في هذا الدليل اثبات عدم القيام في البقاء والاستمرار المطلق ليلزم منه عدم القيام
في البقاء الخاص الحاصل للموجود الباقي وقد اشار الى ما ذكرناه بقوله الاستمرار كما يتحقق في جانب الوجود كذلك
يتحقق في جانب العدم وحاصل الدليل ان البقاء والاستمرار المطلق مفهوم واحد يستوي اطلاقه على الموجود
والمعدوم فلو اقتضى القيام بالباقي لزم ان يكون قائما بالباقي المعدوم ايضا لما ذكرنا فيلزم اتصاف
المعدوم بامر ثبوتي واذا كان هذا محالا تعين عدم اقتضائه للقيام بشيء وبه تم الحجة على الاشعري ولا يفيد
اختيار الشق الثالث كما زعمه الناصب واما ما ذكره من ان الجواب الذي نقله المصنف عن الاشاعرة في رد دليلهم
الثاني افتراء عليهم بل اجابوا بمنع احتياج البقاء الى الجوهر اه فدليل على قصور باعه وقصر نظره على ظواهر
الالفاظ من غير تمكنه من تحصيل حقيقة المعنى فكلما وجد مخالفة ما بين العبارتين ولو بالتفصيل والاجمال والاطناب
والايجاز حكم بمغايرة المعنى والحاصل ان الجواب الذي ذكره الناصب مصدرا بقوله بل اجابوا بمنع احتياج الذات
اليه اه وهو المذكور في المواقف متحد في المعنى مع ما ذكر المصنف قدس سره فان الحاصل ما ذكره صاحب المواقف
في مقام السند من هذا الجواب بقوله اذ يجوز ان يكون تحققهما معا على سبيل الاتفاق راجع الى ما ذكره
المصنف من الجواب بجواز ان يقوم البقاء بذاته لا في محل اه لظهور ان الحكم بتحقق الذات والبقاء معا
على سبيل الاتفاق بلا علاقة بينهما حكم بجواز ان يقوم البقاء بذاته لا في محل فيلزم ما ذكره المصنف من المحذور وهو ما لا يدفع
كما لا يخفى ومما ينبغي ان ينبه ان البقاء قد فسره بعضهم باستمرار الوجود في الزمان الثاني كما مر وفسره آخرون
بانه صفة تعلل بها الوجود في الزمان الثاني والظاهر ان الدليل الثاني الذي ذكره المصنف وهو المذكور في المواقف
ايضا ملزم لمن فسر البقاء بالتفسير الثاني مع القول بزيادته فما فعله صاحب المواقف من منع كون الوجود
في الزمن الثاني معللا بالبقاء كما مر واما ما ذكره في الجواب عن الدليل الثالث فهو واه سخيف جدا و
لهذا اضطرب في ذلك وكتب في الحاشية ما هو اسخف منه اما ما ذكره في اصل شرحه فلان كلام المصنف

صريح في ان

صريح في انه جعل المحذور لزوم اختلاف حكم فرد من الوجود في الزمانين بحسب الغناء والافتقار حيث
قال وجود الجوهر في الزمان الثاني عين وجوده في الزمان الاول فكيف يتاتى للناصب ان
يقول ان المصنف ذهب الى ان الوجود في الزمان الاول فردا وفي الزمان الثاني فردا اخر وما هذه
الاشتباه الا دليل جهله وعدم تمكنه من فهم معنى العبارات الصريحة في مدلولاتها فضلا عن
التفطن بدقايق العلوم ومعقولاتها واما ما ذكره في الحاشية من ان المص من هذا الجواب
انه لا يلزم من تساوي افراد الطبيعة في الاستغناء والاحتياج اليه ان لا يكون وجود في الزمان
محتاجا الى البقاء وانما لزم ذلك منه ان لو كان الوجود في الزمان الثاني فردا مغايرا للوجود في
الزمان الاول عنه فيجب استغناء الوجود في الزمان الثاني ايضا عنه الا انه لا مغايرة بينهما بل هو
عينه كما نص عليه هذا الرجل في اول تقرير هذا الاعتراض فحينئذ جاز ان يكون كل فرد من افراد الوجود
مستغنيا عن البقاء في الزمان الاول محتاجا اليه في الزمان الثاني ولا يلزم التفاوت في
افراد الطبيعة الواحدة استغناء واحتياجا انتهى فاقول بناه على ان المصنف اراد انه يلزم
اختلاف افراد طبيعة الوجود وقد علمت بما نبهناك عليه من دلالة صريح كلام المص على ارادة لزوم
اختلاف فرد واحد من طبيعة واحدة في زمانين ثم انما فهمه الناصب في هذه الحاشية ايضا غير
منفهم عن كلام المصنف اصلا وانما الناصب الشقي الجاهل قد التزم الرد على هذا الكتاب تعصبا
من غير استعداد واستمداد فمقاصده عنه يفوت وينسج عليه امورا واهية كنسج العنكبوت
ويأتي بمثل هذا الجواب الواهي الشنيع وانى يدرك الضالع شاو الضليع رفع الله درجته
المطلب الثاني في انه تعالى باق لذاته الحق ذلك لانه لو احتاج في بقائه الى غيره كان ممكنا فلا يكون
واجبا للتنافي الضروري بين الواجب والممكن وخالفت الاشاعرة في ذلك وذهبوا الى انه تعالى باق
بالبقاء وهو قدم ولان البقاء ان قام بذاته لزم تكثره واحتاج البقاء الى ذاته تعالى مع ان ذاته محتاجة
الى البقاء فيدور وان قام بغيره كان وصف الشيء حالا في غيره ولان غيره محدث فان قام البقاء
بذاته كان مجردا وايضا البقاء باق لامتناع تطرق العدم الى صفاته تعالى نعم باخذه فلو بقيت بالبقاء
لزم قيام المعنى بالمعنى انتهى   قال الناصب خفضه الله اقول قد عرفت فيما سبق اكثر اجوبته ما ذكره في هذا
الفصل قوله لو احتاج في بقائه الى غيره كان ممكنا قلنا الاحتياج الى الغير الذي لم يكن من ذاته يوجب
الامكان ومن كان صفاته من ذاته لم يكن ممكنا قوله ولان البقاء ان قام بذاته لزم تكثره قلنا
لا يلزم التكثر لان الصفات الزائدة ليست غيره مغايرة كلية كما سبق قوله احتاج البقاء الى
ذاته محتاجة الى البقاء فيلزم الدور قلنا مندفع بعدم احتياج الذات الى البقاء بل هما متحققان
معا كما سبق فهو قايم بذاته من غير احتياج الذات اليه بل هما تحققا معا قوله البقاء باق قلنا

انه لم يحصل في الآن الثاني ان الفعل

مسلم فان البقاء موصوف ببقاء هو عين ذلك البقاء كاتصاف الوجود بالوجود قوله ولانه يلزم ان يكون محلا
للحوادث قلنا ممنوع لانا قائلون بقدمه قوله يكون له بقاء آخر وتسلسل قلنا مندفع بما سبق من ان
بقاء البقاء نفس البقاء قوله صفاته تعالى باقية فلو بقيت بالبقاء لزم قيام المعنى بالمعنى قلنا قد سبق
ان الصفات ليست مغايرة للذات الكلية فيمكن ان يكون البقاء صفة للذات ويبقى الصفات
ببقاء الذات فلا يلزم قيام المعنى بالمعنى انتهى فانظر واضحك وهي تلك الاجوبة وما فيها
من الاشتباه والخلط والخبط واما ما اجاب به ههنا اولا من ان الاحتياج الى الغير الذي لم يكن
من ذاته يوجب الامكان ومن كان صفاته من ذاته لم يكن ممكنا ففيه انه كان مكابرة على المقدمة
الكلية العقلية الضرورية فلا يستحق الاعتراض على ظاهر ما ذكره من ان الاحتياج الى الغير الذي
لم يكن من ذاته يوجب الامكان يقتضي ان الواجب لو احتاج الى شيئا من السماوات والارض
ايضا لا يكون ذلك موجبا لامكانه لان الكل ناش من ذاته وفساده اظهر من ان يخفى واما ما اجاب
به ههنا ثانيا بقوله قلنا لا يلزم التكثر لان الصفات الزائدة ليست غيره مغايرة كلية كما سبق فمردود
بما سبق من كونه في السخافة نظير قول من ضل منه حمار وانا الناصب المهذار فمثله مثل الحمار يحمل
الاسفار واما ما اجاب ثالثا من جواز كون البقاء قائما بذاته تعالى من غير احتياج الذات اليه فهو
كلام فاسد كاثبات وجودات متعددة وتشخصات متعددة وعلوم متعددة من غير حاجة
له اليها وبالجملة ليس في ذلك سوى اثبات فضل نزهه العقلاء من حكماء الاجرام الفلكية عنها لشرفها
فكيف لا ينزه الله سبحانه عنه واما ما اجاب به رابعا من ان البقاء الخ ففيه ان المتنازع فيه
بيننا وبينكم هو انه هل يجوز ان يكون تعالى باقيا بالبقاء الذي هو عين ذاته ام لا فاذا جاز ان
يكون البقاء باقيا بالبقاء الذي هو عين ذاته جاز ان يكون بقاؤه تعالى ايضا كذلك فانهدم
بنيان ما استدل به شيخكم الاشعري من ان الواجب باق فلا بد ان يقوم به معنى هو البقاء
كما ذكر في المواقف وشرح التجريد ايضا الاشاعرة انما ذهبوا الى زيادة الصفات انكروا عينيتها لزعمهم
ان القول بالعينية راجعة الى النفي المحض وان يكون مودى ذلك انه تعالى عالم لا علم وقادر لا قدرة له
الى غير ذلك كما صرح به شارح العقائد وهذا المحذور الذي حملهم الى القول بزيادة الصفات ثابت في
البقاء وبقائه ايضا فكيف نسوا انكارهم للعينية واعترفوا به ههنا قائلين بان البقاء موصوف
ببقاء هو عين ذلك البقاء وبالجملة كلام المص ههنا الزامي لهم فان رجعوا عن ذلك ووافقونا فنعم
الوفاق والحمد لله رب العالمين واما ما اجاب به خامسا ثم نقضا من قول المص ولانه يلزم ان يكون
محلا للحوادث فيكون له بقاء آخر وتسلسل ففيه ان منقول كلام يلوح عليه آثار التسهيل لان تفرع
لزوم التسلسل على كونه محلا للحوادث مما لا وجه له ويعضده ايضا كلام المص في كتاب نهج المسترشدين

حيث قال ولان البقاء لو كان زائدا على الذات لزم التسلسل انتهى فالظاهر ان الناصب زاد
في كلام المصنف ونقص كما وقع منه مثل هذا غير مرة فوجب الرجوع الى اصل مصحح من نسخ المصنف ههنا ليتضح
حقيقة الحال واما ما اجاب به ثانيا وثالثا من لزوم التسلسل بما سبقه فقد توجه بما سبقناه من لزوم انهدام
دليلهم واما ما اجاب به رابعا من ان الصفات ليست مغايرة للذات بالكلية فيمكن ان يكون
البقاء صفة للذات ويبقى ببقاء الذات اه ففيه ان من جملة الصفات الباقية لله تعالى البقاء
فان اريد ببقاء البقاء بقاء الذات بعينه الذي تبقى به الذات يلزم ما ذكرناه سابقا من انهدام
دليلهم على زيادة البقاء على الذات وان اريد به غير ذلك البقاء لزم بقاء الذات ببقائين
وهو مما لم يقل به فتعين ان يكون بقاء البقاء بقاء قائم بذاته فيلزم ما ذكره المصنف من قيام المعنى
بالمعنى وايضا هذا البحث الزامي على الاشاعرة حيث استدلوا على عدم بقاء الاعراض بوجوه مذكورة
في المواقف منها انها لو بقيت لكانت متصفة ببقاء قائم بها والبقاء عرض فيلزم قيام العرض بالعرض
والا فالبقاء عند المصنف وساير المحققين ليس بعرض بل هو امر اعتباري يجوز ان يتصف به العرض
كالجوهر وايضا ليس قيام العرض بالعرض بمستحيل عنده كما صرح به في نهج المسترشدين حيث
قال ولا يستحيل قيام عرض بعرض كالسرعة القائمة بالحركة ولا بد من الانتهاء الى محل جوهري وهذا
صريح فيما ذكرنا من ارادة الالزام والله اعلم بحقايق المرام رفع الله درجته خاتمة تشتمل
على حكمين الاول البقاء يصح على الاجسام وهذا الحكم ضروري لا يقبل التشكيك وخالف فيه النظام
من الجمهور فذهب الى امتناع بقاء الاجسام باسرها بل كل آن يوجد فيه جسم ما يعدم ذلك الجسم
في الآن الذي بعده ولا يمكن ان يبقى جسم ما من الاجسام فلكيها وعنصريها بسيطها ومركبها ناطقها
وغيره آنين ولا شك في بطلان هذا القول لقضاء الضرورة بان الجسم الذي شاهدته حال فتح العين
هو الذي شاهدته قبل تغميضها والمنكر لذلك سوفسطائي بل السوفسطائي لا يشك في ان بدنه الذي
كان بالامس هو بدنه الذي كان الآن لانه لم يتبدل بدنه من اول لحظة الى اخرها وهؤلاء جزموا
بالتبدل انتهى الناصب خفضه الله اقول الجسم عند النظام مركب من مجموع اعراض مجتمعة و
العرض لا يبقى زمانين لما سنذكر بعد هذا فالجسم ايضا يكون كذلك عنده والحق ان ضرورة
موجودية البقاء وعدم جواز قيام البقاء بالجسم واما ما ذهب اليه النظام ان الجسم مجموع الاعراض
المجتمعة فباطل فمذهبه في عدم صحة البقاء على الاجسام يكون باطلة كما ذكره انتهى غرض الناصب
من ذكر حقية الباطل اظهار ان فساد قول النظام ليس لاجل فساد قوله بعدم بقاء الاعراض الذي هو مبنى
حكمه على عدم بقاء الاجسام بل هو لاجل فساد حكمه بان الاجسام مركبة من الاعراض لان ما شارك
فيه الاشعري معه من القول بعدم بقاء الاعراض مبني على مقدمتين ضروريتين هما موجودية البقاء

وعدم جواز قيام العرض بالعرض هذا محصل مرامه ويتوجه عليه ان دعوى الضرورة في كل من المقدمتين
باطلة اذ التحقيق ان البقاء امر اعتباري كما مر واعترف به صاحب المواقف ايضا وقد مر ايضا جواز
قيام العرض بالعرض كالسرعة والبطوء بالحركة والدليل المذكور في المواقف وغيره لاثبات عدم بقاء
الاعراض مدخول كما سيجيء ما يوضحه فيكون النظام والاشاعرة شريكان في شطر من الفساد وغاية الامر ان
يكون مذهب النظام اكثر فسادا واما ما ذكره الناصب في حاشية كلامه في هذا المقام من ان دعوى الضرورة
في عدم تبدل البدن مع عدم تحلله وورود البدل في محل المنع اه فمدفوع بان المراد بالبدن الاجزاء
الاصلية التي تقوم بها التشخصات البدنية وهي باقية من اول العمر الى آخره كما صرحوا في بحث المعاد فلا
يقدح في الحكم بعدم تبدل البدن تحلل فواضله التي هي الرطوبة الغريزية بواسطة الحرارة الغريزية كما ذكر في علم الطب
تامل
رفع الله درجته الحكم الثاني في صحة بقاء الاعراض ذهبت الاشاعرة الى ان الاعراض غير باقية
بل كل لون وطعم ورائحة وحرارة وبرودة ورطوبة ويبوسة وحركة وسكون وحصول في مكان
وحياة وعلم وقدرة وتركيب وغير ذلك من الاعراض فانه لا يجوز ان يوجد آنين بل يجب عدمه
في الآن الثاني من آن وجوده وهذا مكابرة للحس وتكذيب للضرورة الحاكمة بخلافه فانه لا حكم اجلى عند العقل
من ان اللون الذي شاهدته في الثوب حين فتح العين هو الذي شاهدته قبل طبقها وانه لم يعدم
ولم يتغير واي حكم اجلى عند العقل من هذا واظهر منه ثم انه يلزم منه محالات الاول ان يكون الانسان وغيره
يعدم في كل آن ثم يوجد في آن بعده لان الانسان ليس انسانا باعتبار الجواهر الافراد التي فيه عندهم
بل لابد في تحقق كونه انسانا من اعراض قائمة بتلك الجواهر من لون وشكل ومقدار وغيرها من المشخصات
ومعلوم بالضرورة ان كل عاقل يجد نفسه باقية لا تتغير في كل آن ومن خالف ذلك كان سوفسطائيا
وهل انكار السوفسطائية القضايا الحسية عند بعض الاعتبارات ابلغ من انكار كل احد بقاء ذاته وبقاء جميع المشا
هدات آنين من الزمان فلينظر المقلد المنصف في هذه المقالة التي ذهب اليها امامه الذي قلده ويعرض
على عقله حكمه بها وهل يقصر حكمه به بقائه وبقاء المشاهدات عن اجلى الضروريات ويعلم ان امامه الذي قلده
ان قصر ذهنه عن ادراك فساد هذه المقالة فقد قلد من لا يستحق التقليد وانه قد التجأ الى ركن غير شديد
وان لم يقصر ذهنه عن ذلك فقد غشه واخفى عنه مذهبه وقال علي من غشنا فليس منا الثاني انه يلزم
تكذيب الحس الدال على الوحدة وعدم التغير كما تقرر الثالث انه لو لم يبق العرض آنا واحدا لم يلزم دوام
زرقة وكان السواد اذا عدم لم يجب ان يخلفه سواد آخر بل جاز ان لا يحصل عقيبه بياض او حمرة او غير ذلك و
ان لا يحصل شيء من الالوان اذ لا وجه لوجوب ذلك لحصول الممكن ودوامه يدل على وجوب بقائه
الرابع لو جوز العقل عدم كل عرض في الآن الثاني من وجوده مع استمراره في الحس لجوز ذلك في الجسم اذ الحكم
ببقاء الجسم والحكم ببقاء الجسم انما هو مستند الى استمراره في الحس وهذا الدليل لا يتمشى لاشتغاله بالاعراض

عندهم يكون

عندهم فيكون باطلا فلا يمكن بقاء شيء من الاجسام اذ لا يمكن الثالث في ذلك هو عين السفسطة الخامس
ان الحكم بامتناع انقلاب الشيء من الامكان الذاتي الى الامتناع الذاتي ضروري والا لم يبق وثوق بشيء
من القضايا البديهية وجاز ان ينقلب العالم من امكان الوجود الى وجوب الوجود فيستغني عن المؤثر
فينسد باب اثبات الصانع تعالى بل يجوز انتقال واجب الوجود من الوجوب الى الامتناع وهو
ضروري البطلان واذا تقرر ذلك فنقول الاعراض كانت ممكنة لذاتها في الان الاول فيكون
كذلك في الان الثاني والا لزم الانتقال من الامكان الذاتي الى الامتناع الذاتي واذا كانت ممكنة
في الثاني جاز عليه البقاء وقد احتجوا بوجهين الاول البقاء عرض فلا يقوم بالعرض الثاني ان العرض لو بقي
لما عدم لان عدمه لا يستند الى ذاته والا لكان ممتنعا ولا الى الفاعل لان اثر الفاعل الايجاد ولا
الى طريان الضد على المحل المشروط بعدم ضد الاول عنه فلو توقف ذلك العدم عليه دار ولا الى انتفاء شرط لان
شرطه الجوهر لا غير وهو باق والكلام في عدمه كالكلام في عدم العرض والجواب عن الاول المنع من كون
البقاء عرضا زائدا على الذات سلمنا لكن نمنع امتناع قيام العرض بمثله فان السرعة والبطوء عرضان قائمان
بالحركة وهي عرض وعن الثاني انه لم لا يعدم لذاته في الزمان الثالث كما يعدم عندكم لذاته في الزمان
الثاني سلمنا لكن جاز ان يكون مشروطا باعراض لا يبقى فاذا انقطع وجودها عدم سلمنا لكن يستند
الى الفاعل ونمنع انحصار اثره في الايجاد فان العدم ممكن لا بد له من سبب سلمنا لكن يعدم بحصول
المانع ونمنع اشتراط طريان الثاني بعدم ضد الاول بل الامر بالعكس وبالجملة الاستدلال على نقيض الضروري
باطل كما في شبه السوفسطائية فانها لا تسمع لما كانت استدلالات في مقابلة الضروريات
انتهى قال الناصب خفضه الله تعالى اقول ذهب الاشعري ومن تبعه من الاشاعرة الى ان العرض لا يبقى زمانين
فالاعراض جملتها غير باقية عندهم بل هي على التقضي والتجدد ينقضي واحد منها ويتجدد اخر مثله وتخصيص
كل من الاحاد المتقضية المتجددة بوقته الذي وجد فيه انما هو للقادر المختار يخصص بمجرد ارادته كل واحد منها
بوقته الذي خلقه فيه وان كان يمكن له قبل ذلك الوقت وبعده وانما ذهبوا الى ذلك لانهم قالوا بان
السبب المحوج الى المؤثر هو الحدوث فلزمهم استغناء العالم حال بقائه عن الصانع بحيث لو جاز عليه
العدم تعالى عن ذلك علوا كبيرا لما ضر عدمه في وجوده فدفعوا ذلك بان شرط بقاء الجوهر هو العرض
ولما كان هو متجددا محتاجا الى المؤثر دائما كان الجوهر ايضا حال بقائه محتاجا الى ذلك المؤثر بواسطة
احتياج شرطه اليه فلا استغناء اصلا واستدلوا على هذا المدعى بوجوه منها انها لو بقيت لكانت
باقية متصفة ببقاء قائم بها والبقاء عرض فيلزم قيام العرض بالعرض وهو محال عندهم هذا هو الدعوى
والدليل وذهبت الفلاسفة ومن تابعهم من المعتزلة والامامية الى بقاء الاعراض ودليلهم كما ذكره الرجل
ان القول بخلافه مكابرة للحس وتكذيب للضرورة والجواب لا دلالة للمشاهدة على ان المشاهد امر واحد

مستمر لجواز ان يكون الامثال متواردة بلا فصل كالماء الذي فيه من الانبوب يرى امرا واحدا مستمرا بحسب
المشاهدة وهو في الحقيقة امثال تتوارد على الاتصال فمن قال انه امثال متواردة كان ينبغي على ما زعمه
هذا الرجل ان يكون هو سوفسطائيا منكر المحسوسات وكذا جالس السفينة اذا حكم بان الشط ليس بمتحرك كان
ينبغي ان يحكم بانه سوفسطائي لانه يحكم بخلاف الحس وقد صورنا قبل هذا مذهب السوفسطائية وبالجملة هذا
الرجل كان لم يعرف لفظ السوفسطائي فانه يطلقه في المواضع لا ينبغي ان يطلق فيه وهو جاهل بمعنى السفسطة
ما قال ان لا حكم عند العقل اجلى من ان ما شاهدته في الثوب حين فتح العين هو الذي شاهدته قبل تغميضها
فنقول حكم العقل ههنا مستند الى حكم الحس ويمكن ورود الغلط للحس لانه كما يحسب المثل عين الاول كما ذكرنا
في مثال الماء الذي فيه من الانبوب كثير من الاحكام يكون عند العقل جليا بواسطة غلط الحس فمن خالف في ذلك
الحكم كيف يقال انه مكابر للضرورة ثم ذكر خمسة محالات ترد على مذهبهم الاول ان الانسان وغيره يعدم
في كل ان ثم يوجد في ان بعده لان الانسان ليس انسانا باعتبار الجواهر الافراد بل يعتبر في انسانيته من
اللون والشكل وكل هذه اعراض ومعلوم ان كل احد يجد من نفسه انها باقية لا تتبدل في كل ان والمخالفة
هذا سفسطة ان الاشخاص في الوجود الخارجي يتمايزون بهوياتها لا بمشخصاتها كما تبين في رسالة الوهم
فالهوية الخارجية التي بها الانسان انسان باقية في جميع الازمنة وان توارد عليه الامثال من الاعراض فهذه
المشخصات ليست داخلة في ذاته وهويته العينية حتى يلزم من تبدلها تبدل الانسان فذات الانسان
وهويته المشخصة له باقية في جميع الاحوال وتوارد عليه الاعراض اي سفسطة في هذه الطامات والخرافات
التي يريد ان يميل بها خواطر السفهة الى مذهبه غير ملتفت اليها الثاني انه يلزم تكذيب الحس وقد عرفت جوابه
الثالث انه لو لم يبق العرض الا انا واحدا لم يدم نوعه فكان السواد اذا عدم لم يجب ان يخلفه سواد اخر الى
اخر الدليل والجواب ان السواد اذا فاض على الجسم اعد الجسم لان يفيض عليه سواد مثله والمفيض للسواد هو
الفاعل المختار لكن جرى عادته بافاضة المثل بوجود الاستعداد وان جاز التخلف لزوم النوع يدل على
وجوب افاضة المثل وهذا ينافي قاعدة القوم في اسناد الاشياء الى اختيار الفاعل القادر الرابع لو جوز
العقل عدم كل عرض في الان الثاني من وجوده مع استمراره في الحس لجوز ذلك في الجسم اذ الحكم ببقاء
الجسم انما هو مستند الى استمراره في الحس والجواب ان الاصل بقاء كل موجود مستمر فالحكم ببقاء الجسم لانه على الاصل
وتخلف حكم الاصل في الاعراض بالدليل الخارجي لعدم الحكم ببقاء الاعراض لم يكن منافيا للحكم ببقاء الاجسام واما ما
قال ان الشك في ذلك عين سفسطة فقد مر جوابه الخامس ان الحكم بامتناع انقلاب الشيء من الامكان
الذاتي الى الامتناع الذاتي ضروري الى اخر الدليل والجواب ان الاعراض كانت ممكنة لذاتها في الان
الاول وكذلك في الان الثاني قوله واذا كانت ممكنة في الثاني جاز عليها البقاء قلنا امكان الوجود
غير امكان البقاء فجاز ان يكون العرض ممكن الوجود في الان الثاني ولا يكون ممكن البقاء وليس في التقدير

شيء من الانقلاب

شيء من الانقلاب الذي ذكره وهذا الاستدلال في غاية الضعف كما هو ديدنه في الاستدلالات
المزخرفة ثم ما ذكره من الدليلين الذين احتج بهما الاشاعرة فاول الدليلين قد ذكرنا وما اورد عليه
من منع امتناع قيام العرض بالعرض ومنع كون البقاء زائدا وثبوتهما مذهب الشيخ الاشعري وقد استدل
عليهما في محله فليراجع وثاني الدليلين مدخول بما ذكره وبغيره من الاشياء وقد ذكر علماء السنة والاشاعرة
منهم صاحب المواقف وغيره فاعتراضاته على ذلك الدليل الثاني منقولة من كتب اصحابنا انتهى
فيه نظر اما اولا فلان ما ذكره في وجه ذهاب الاشاعرة الى عدم بقاء الاعراض ليس بشيء ولا يغني من جوع
اذ لا يقتضي صحة تلك المقدمة التي اضطروا الى استعمالها لدفع ذلك الاشكال لجواز ان تكون
فاسدة في نفسها كالمقدمة الطفرة التي التزمها النظام لدفع الاشكال المشهور الوارد عليه في تحقيق حقيقة
الجسم مع ظهور بطلانها وايضا لو تم انما يقتضي القول بعدم بقاء الاعراض التي يحتاج اليها بقاء الجوهر لا
عدم بقاء الكل كما ذهبوا اليه واما ثانيا فلان ما ذكره من جملة وجوه ادلة الاشاعرة مدخول بان قيام العرض
بالعرض ليس بمحال والعندايات سيما عندايات الاشاعرة لا يقوم حجة على الخصم واما ثالثا فلان ما ذكره من
دليلهم كما ذكره هذا الرجل مدخول بان الرجل نعم الرجل هو المصنف قدس سره لم يذكر دليلا على ما ادعاه من بقاء
الاعراض لظهور انه بديهي لا يحتاج الى دليل وانما ذكر لوازم فاسدة لدعوى الاشاعرة يحصل منها التنبيه
على ذلك المدعى البديهي ايضا والحاصل على ما اشار اليه المصنف في اللازم الرابع وشارح المواقف في
ذيل هذا المقام انه كما ان الحكم ببقاء الاجسام ضروري يحكم به العقل بمعونة الحس كذلك الحكم ببقاء الاعراض
كالالوان ضروري يحكم به العقل بمعونته ايضا وما ذكر في صورة الاستدلال على ذلك تنبيه على حكم
ضروري فالمناقشة فيها بامثال ما ورد للامثال لا يجري طائلا وايضا قد صرح المصنف في مفتتح ارادة
بان التنبيه على ذلك ليس بمجرد حكم الحس والمشاهدة ومع ذلك قد توهمه الناصب من كلامه كيف
وقد ضم قدس سره على ذلك دعوى الضرورة العقلية حيث قال هذا مكابرة للحس وتكذيب للضرورة
بخلافه فانه لا حكم اجلى عند العقل من ان اللون الخ وفيه اشارة الى ما ذكره صاحب المواقف في ذيل
ما نسب الى افلاطون من قدحه في الحسيات وهو ان جزم العقل بالحسيات ليس بمجرد الحس بل
لا بد مع الاحساس من امور ينضم اليه فيلجئ تلك الامور العقل الى الجزم بما يجزم به من الحسيات ولا نعلم
ما تلك الامور المنضمة الى الاحساس الموجبة للجزم ومتى حصلت لنا وكيف حصلت فلا يكون الحسيات بمجرد
تعلق الاحساس بها يقينية وهذا حق لا شبهة فيه وقد صرح سيد المحققين قدس سره في شرحه بان الحسيات
والبديهيات هما العمدة في العلوم وهما يقومان حجة اما البديهيات فعلى الاطلاق واما الحسيات فاذا
ثبت الاشتراك في اسبابها اي فيما يقتضيها من تجربة او تواتر او حدس او مشاهدة انتهى
ولا ريب في ان مسألة بقاء الاعراض مما شارك فيها جميع العقلاء من الحكماء والامامية والمعتزلة

ومن تابعهم سوى الأشاعرة الذين هم بمعزل عن الشعور والعقل، وأما ما ذكره من التمثيل بغلط الحس في ماء الفوارة فا
الغلط فيه ظاهر لظهور سبب الغلط فيه وعدم اشتراك جماعة من العقلاء في إثباته بخلاف ما نحن فيه
من الجسم وأعراضه فإن السبب الذي ذكروه في غلط الحس عند توارد الأمثال كما في ماء الفوارة هو أن
الحس وإن تعلق بكل واحد منهما من حيث خصوصه لكن الخيال لم يستثبت ما به يمتاز كل منهما عن غيره فيخيل
الرائي أن هناك أمرا واحدا مستمرا ثم العقل الخالص عن مزاحمة الوهم والخيال يجزم في ماء الفوارة انفصال المدد و
يحكم على غلط الحس ونفي نزهة والتفات وليس فيما ذهب إليه النظام والأشاعرة من تقضي الأجسام والأعراض
وتجددها وحصول مدد واتصاله حتى ينافي للعقل تجويز الحكم بغلط الحس في الحكم بالبقاء وكأن النظام والأشاعرة
وقعوا ذلك مما قرره الصوفية من الخلق الجديد من غير أن يفهموا حقيقة ما أرادوه من ذلك فإنهم
أرادوا بذلك أن الماء كما يدوم ويبقى بالعين وأمدادها كذلك الأشياء الظاهرة كلها
تبقى بإفاضة الله تعالى ولو انقطع مدد الفيض عنها لحظة لانعدمت رأسا وليس في ذلك تقضي المخلوقات وتجددها
آنا فآنا كما ذهبوا إليه فتأمل، وأما رابعا فلأن ما أجاب به عن أول المحالات الستة التي ألزمها المصنف قدس سره
فمتوجه عليه أن شارح المقاصد قال موافقا لغيره إن الماهية إن اعتبرت مع التحقق سميت ذاتا وحقيقة فلا
يقال ذات العنقاء وحقيقته بل ماهيته أي ما يتعقل منه وإذا اعتبرت لا مع التحقق سميت هوية وقد يراد
بالهوية التشخص وقد يراد بها الوجود الخارجي تشبيها فإن أراد الناصب بالهوية في قوله الأشخاص
في الوجود الخارجي يتمايزون بهوياتها وبشخصياتها الماهية المعتبرة لا مع التحقق ففساده ظاهر وإن أراد
به الوجود فكذلك لأن الوجود مشترك بين الموجودات باتفاق الأشاعرة فكيف يوجب تمايزها وإن أراد
بها معنى آخر فليبينه أولا حتى ننظر في صحته وفساده وأيضا إذا عزل الناصب المشخصات عن كونها مفيدة
للتشخص وليس يظهر لها مدخلية في أمر سوى ذلك فقد حكم بأنها في عدم ارتباطها بمحالها من
الأشخاص مثل الحجر الموضوع بجنب الإنسان وهو سخف سفسطة أورثها إياه أسلافه من الأشاعرة
وأما خامسا فلأن ما أجاب به عن ثالث المحالات لازمه مدخول بأن حكمه بأن مفيض الاستعداد
هو السواد القائم مع الجسم دون الفاعل المختار ينافي قاعدة الأشعري من نفي المدخلية شيء سوى قدرته
في حدوث شيء من الأشياء بل صرح صاحب المواقف في بحث قدم اراد بأن هذا مذهب
الحكماء حيث قال وقالت المعتزلة إنها حادثة قائمة بذاتها لا بذاته تعالى فكأنه مأخوذ من قول الحكماء وعنده
وجود المستعد للفيض يحصل الفيض انتهى فظهر أن الناصب لضيق خناق غيه اضطر في إصلاح كلام
الأشعري إلى ضم ما ذهب إليه الفلاسفة مع تشنيعه على أهل العدل في موافقتهم اتفاقا في بعض المقال
مع الفلاسفة وأيضا قد مر الكلام على قاعدة جريان العادة وبيان ما فيه من القصور والعيب إذ فيما
نحن فيه من مظان الريب من قبيل الرجم بالغيب، وأما ما ذكره من أن لزوم النوع يدل على جز

انقض المثل

افاضة المثل اه فان قصد به الايراد على المص قدس سره فيتوجه انه لم يقل بوجوب افاضة المثل واما
القايل به الناصب واصحابه وان قصد به الايراد على اصحابه فهم لم يقولوا بلزوم نوع ووجوب دوامه
على انه يمكن حمل كلام المص على تقرير وجود افاضة المثل فيه على الوجوب العادي الزاما فافهم واما سابعا
فلان حاصل ما اجاب به عن رابع المحالات مرفوع بان الاصل والاستصحاب من المسايل التي اختلف
الاصوليون في كونهما صالحة للتمسك بهما في العلوم الظنية فكيف يجعل حجة فيما يطلب فيه اليقين
كما فيما نحن فيه واما ثامنا فلان ما اجاب به عن خامس المحالات بان امكان الوجود غير امكان البقاء
اه مردود بان مراد المص من قوله الاعراض كانت ممكنة لذاتها في الان الاول فيكون كذلك في الان
الثاني اه ان الاعراض كانت ممكنة البقاء لذاتها في الان الاول اي كان متصفا بهذا الامكان فيه
فيجب ان يكون ممكن البقاء في الان الثاني ولم يرد انها ممكن الوجود في الزمان الاول فيجب ان
ممكن الوجود في الزمان الثاني حتى يندفع بان امكان الوجود في الزمان الثاني باق بحاله وانما ارتفع
امكان البقاء فيه فيجوز ان يكون العرض ممكن الوجود في الان الثاني ولا يكون ممكن البقاء واما تاسعا فلان
ما ذكره من ان ثبوت ما منعه المص من امتناع قيام العرض بالعرض ومنع كون البقاء زايدا مذهب
الاشعري وقد استدل عليهما في محله مجاب بقولنا نعم قد استدلت الاشاعرة عليهما لكن بما يليق بلحيتهم
ولحية شيخهم وشاربه لان صب الذي رزق شرب السكنجبين في الكوز والصلاة ومحل ذكر تلك الاستد
لالات كتاب المواقف الذي فيه ما هو اخر كلام القوم وادرج فيه جميع ما امكنهم في الذب عن خرافات شيخهم بلا طايل
ثمة واما عاشرا فلان قوله وثاني الدليلين مدخول بما ذكره ولغيره من الاشياء اه فيه اعتراف بصحة
كلام المص واظهار له وليعلم ان هذا الدليل الثاني هو العمدة عند اصحاب الاشعري كما صرح به صاحب المواقف ومع
ظهور انه اسخف الادلة التي في العالم بحيث اعترف الناصب مع غاية تعصبه بانه مدخول اما ما ذكره من تلك
الاعتراضات مما ذكره علماء السنة والاشاعرة منهم صاحب المواقف فان اراد به ذكرهم لها مجردا وتحريرها في
كتبهم بعد وصولها اليهم من علماء الامامية ومنهم المص قدس سره فهو مسلم ولا يجديه نفعا وان اراد ان
تلك الاعتراضات من نتايج افكار علماء اهل السنة والاشاعرة فهو كذب واضح لانه لم يذكر في شيء
من كتبهم الا في كتاب المواقف ونحوه مما الف قريبا من زمان تاليفه والكل متاخر عن زمان المص بسنين
كثيرة كما لا يخفى   رفع الله درجته البحث العاشر في ان القدم والحدوث اعتباريان وذهب
الاشاعرة الى ان القدم وصف ثبوتي قايم بذات الحادث وكلا القولين باطلان لان القدم لو كان
قديما لكان له قدم اخر وتسلسل وان كان حادثا كان موصوفا بنقيضه وهو محال وكان الله تعالى محلا للحوادث
وهو محال وكان الله قبل حدوثه ليس بقديم والكل معلوم البطلان واما الحدوث فان كان قديما لزم قدم حادثا
الذي هو شرطه وكان الشيء موصوفا بنقيضه وان كان حادثا تسلسل فتحقق ان القدم والحدوث

من الصفات الاعتبارية انتهى قال الناصب خفضه الله اقول ليس كون القدم وصفا ثبوتيا مذهب
الشيخ الاشعري وما اطلعت على قوله فيه واما قوله لو كان القدم وصفا ثبوتيا فاما ان يكون قديما فيكون
له قدم آخر ويتسلسل فالجواب عنه لا نسلم لزوم التسلسل اذ قد يكون قدم القدم نفسه وايضا جاز ان يكون
امرا اعتباريا فان وجود فرد من افراد الطبيعة لا يستلزم وجود جميعها انتهى يتوجه عليه
اولا ان المصنف لم ينقل ان الشيخ الاشعري ذهب الى ذلك بل قال ذهب بعض الاشاعرة الى ذلك ولا يلزم
ان يكون قول اصحابه قولا له فان زيادة الوجود قول الاصحاب من الاشاعرة وليس قولا له لانه قائل بعينية الوجود في
جميع الموجودات كما هو المشهور المقرر لدى الجمهور وثانيا ان ما ذكره في الجواب اولا مدخول بما حقق في
الشرح الجديد للتجريد وحاشيته القديمة من ان الصفة القائمة بشيء لا يجوز ان يتصف بصفة هي عينها
نعم لو كانت قائمة بالذات جاز اتصافه بصفة هي عينها كالواجب تعالى فان عين الوجود القائم بالذات
ولهذا كان موجودا بوجود هو عينه فالقدم لما كان قائما بالقديم لم يجز ان يتصف بقدم هو عينه
وايضا مدفوع بما سبق من ان كلام المصنف الزامي لهم بحسب احتمال زيادة الصفات معللا بانه مثلا ان يقال عالم
لا علم له قادر لا قدرة له اسود لا سواد له وهذا التعليل والتمثيل جار فيما نحن فيه فلا يمكنهم ان يقال في مقابل كلام
المصنف والزامه اياهم بما ذكر ان قدم القدم عينه كما لا يخفى وثالثا ان ما ذكره ثانيا من ان وجود فرد من افراد
الطبيعة لا يستلزم وجود جميعها مردود بما حقق في الكتابين ايضا من ان نوع الصفة اذا كانت من الموجودات
الخارجية لا يجوز ان يكون فرد منها عارضا للشيء وصفة له ولم يكن تلك الصفة موجودة وقدم القدم لما كان
بزعمه موجودا كان عند عروضه للقدم موجودا وبعبارة اخرى لا يجوز ان يكون بعض افراد الحقيقة النوعية الموجودة
وجودية موجودة في الخارج وبعضها اعتبارية ممتنع الوجود فيه فالبياض مثلا لما كان من شأنه الوجود في الخارج
لم يجز ان يتصف به الشيء اتصافا يترتب عليه الآثار الا بان يوجد في موصوفه بالوجود الخارجي والا لزم ان
يجوز كون الجسم ابيض بالبياض المعدوم ويتحرك بالحركة المعدومة وهو سفسطة ظاهر البطلان صرح بذلك الشارح
الجديد للتجريد وتلقاه بعض اجلة المتاخرين بالقبول وهو لا ريب فيه رغما لانف الناصب الجاهل السفيه والحاصل
ان بديهة العقل حاكمة بانه اذا كانت الصفة معدومة لا يمكن اتصاف الموجود بها اتصافا يترتب عليه الآثار
فانه كما لا يمكن اتصاف الجسم الموجود بالبياض المعدوم اتصافا يترتب عليه تفريق البصر كذلك لا يمكن
اتصاف القدم الموجود الثابت بالقدم المعدوم بحيث يترتب عليه ثبوت القدم وايضا القائل
بثبوت القدم وقيامه بذاته تعالى يلزمه القول بذلك في القدم وثبوت قدم القدم ايضا لان السبب الذي
حمله على القول بذلك في القدم وهو انه لو لم يكن ثابتا قائما بالموصوف لما كان اتصافه تعالى بالقدم حقيقة
موجود في قدم القدم اذ لو لم يكن ثابتا لم يكن اتصاف القدم به اتصافا حقيقيا ثم لا يخفى ان الناصب
لم يتعرض للجواب عما نسب الى الكرامية لانقراضهم وان كانوا من اهل السنة والجماعة رضي الله

در حبة البحث

المبحث الحادي عشر في العدل وفيه مطالب الاول في نقل الخلاف في مسائل هذا الباب

اعلم ان هذا اصل عظيم تبتني عليه قواعد الاسلامية بل الاحكام الدينية مطلقا وبدونه لا يتم شيء من الاديان ولا يمكن ان يعلم صدق نبي من الانبياء على الاطلاق الا به على ما نقرره فيما بعد ان شاء الله تعالى وبئس ما اختاره الانسان لنفسه مذهبا خرج به جميع الاديان ولم يمكنه ان يتعبد الله تعالى بشرع من الشرائع السابقة واللاحقة ولا الجزم به على نجاة نبي مرسل او ملك مقرب او مطيع في جميع افعاله من اوليائه وخلصائه ولا على عذاب احد من الكفار والمشركين وانواع الفساق والعاصين فلينظر العاقل المقلد هل يجوز له ان يلقى الله تعالى بمثل هذه العقائد الفاسدة والآراء الباطلة المستندة الى اتباع الشهوة والانقياد للمطامع انتهى

الناصب خفضه الله تعالى اقول عقد هذا المبحث لاثبات العدل الذي ينسبون اليه هم والمعتزلة وحاصله انهم يقولون باختيار العبد في الافعال وانه خالق افعاله والا لم يكن تعذيب العبد عدلا عند عدم الاختيار ويقولون بوجوب جزاء المعاصي وبالحسن والقبح العقليين وغيرهما مما يذكره في هذا الفصل ويدعي ان الخروج عن هذا يوجب عدم متابعة نبي من الانبياء وهذا دعوى باطلة فاسدة ونحن ان شاء الله تعالى نذكر في هذا المبحث كل مقالة من قولي الامامية والاشاعرة على حدة ونذكر حقيقة تلك المسئلة فتبين بالانصاف ان شاء الله تعالى

اقول سيرى الناظر ان شاء الله قيام البرهان على دعاوي الامامية ومذاهبهم من السمع والعقل ويدل على ان اهل العدل والتوحيد هم القائلون بما ذكره المصنف قوله تعالى شهد الله انه لا اله الا هو والملائكة واولو العلم قائما بالقسط لا اله الا هو العزيز الحكيم ان الدين عند الله الاسلام الآية قال صاحب الكشاف ان قوله تعالى لا اله الا هو توحيد وقوله قائما بالقسط تعديل فاذا اردفه قوله ان الدين عند الله الاسلام فقد آذن ان الاسلام هو العدل والتوحيد وهو الدين عند الله وما عداه فليس عنده في شيء من الدين وفيه اشارة الى ان من ذهب الى التشبيه او الى ما يؤدي اليه كاجازة الرؤية او ذهب الى الجبر الذي هو محض الجور لم يكن على دين الله الذي هو الاسلام وهذا بين جلي كما ترى انتهى وللفاضل التفتازاني في حاشيته على الكشاف ههنا كلمات قد الفنا لدفعها رسالة منفردة سميناها بانس الوحيد في تفسير آية العدل والتوحيد

قال المصنف رفع الله درجته قالت الامامية ومتابعوهم من المعتزلة ان الحسن والقبح عقليان مستندان الى صفات قائمة بالافعال او وجوه واعتبارات تقع عليها وقالت الاشاعرة ان العقل لا يحكم بحسن الشيء البتة ولا بقبحه بل كل ما يقع في الوجود من انواع الشرور كالظلم والعدوان والقتل والشرك والالحاد وسب الله تعالى وسب ملائكته وانبيائه واوليائه فانه حسن

الناصب خفضه الله تعالى اقول الحسن والقبح يقال لمعان ثلثة الاول صفة الكمال والنقص يقال العلم حسن والجهل قبيح ولا نزاع في ان هذا امر ثابت للصفات في انفسها وان مدركه العقل ولا تعلق له بالشرع الثاني

الغرض ومنافرته وقد يعبر عنهما بهذا المعنى بالمصلحة والمفسدة فيقال الحسن ما فيه مصلحة والقبيح ما فيه مفسدة
وذلك ايضا عقلي اي يدركه العقل كالمعنى الاول الثالث تعلق المدح والثواب بالفعل عاجلا وآجلا والذم
والعقاب كذلك فيما تعلق به المدح في العاجل والعقاب في الآجل قبيحا وهذا المعنى الثالث هو محل النزاع
فهو عند الاشاعرة شرعي لان افعال العباد كلها ليس شيء منها في نفسه بحيث يقتضي مدح فاعله وثوابه ولا ذم
فاعله وعقابه وانما صارت كذلك بواسطة امر الشارع بها ونهيه عنها وعند المعتزلة ومن تابعهم من الامامية
عقلي وادراك الحسن والقبيح موقوف على حكم الشرع والشرع كاشف عنهما فيما لا يستقل العقل بادراكه
وفيما يستقل فالعقل حاكم هذا مذهب الفريقين فيا معشر العقلاء باي مذهب يلزم ان يكون الظلم و
العدوان والقتل والشرك وسب الله ورسوله وما ذكره من الترهات والطامات حسنا هل الشرع حسن هذه
الاشياء وحكم بحسنه وعلى تقدير ان يكون الشرع حاكما بالحسن هل يقول الاشاعرة ان الشرع حكم بحسن هذه الاشياء
حتى يلزم ما يقول فنعلم ان الرجل كودن خطا متعصب متعصب لنفسه لا لله ورسوله والعجب انه كان لا يبالي
ان العقلاء ربما ينظرون في هذا الكتاب فيفتضح عندهم ما اجهله من رجل متعصب فنعوذ بالله من شر الشيطان
وشركه قد اجمعت الامة على انه تعالى لا يفعل القبيح ولا يترك الواجب لكن الاشاعرة من جهة انه لا قبيح
منه ولا واجب عليه ولذلك اسندوا خلق جميع الافعال اليه تعالى سواء كانت حسنة او قبيحة والامامية
والمعتزلة من جهة انه يترك القبيح ويفعل الواجب وهذا الخلاف مبني على ان الحسن والقبح عقليان او شرعيان هذا ملخص
المذهبين وقد ظهر منه ان الاشاعرة حيث حكموا بان لا قبيح منه تعالى وبالنسبة الى الله فقد جوزوا ان يصدر عنه تعالى ما
يستقبحه العقل واتضح ان انكار الناصب لا يسوى باقة من البقل وانما ذلك الانكار رد الحق وتمويه
وتدليس لدفع شناعة الناس والا فمعتقدهم نفي العدل كما صرح به شيخهم وشاعرهم نظامي الكنجوي حيث
قال اگر عدلست در دریا و در کوه چرا تو در نشاطی من در اندوه اگر در شرع دوران
رخنه هست چرا بر دور تو را ناخن مرا دست اگر بهر شد بستان گردون چرا بخشد
تو شیر و مرا خون وسيجيء تحقيق مسئلة الحسن والقبح في موضع اللائق به ان شاء الله تعالى رفع الله
درجته قالت الامامية ومتابعوهم من المعتزلة ان جميع افعال الله حكمة وصواب ليس فيها ظلم ولا جور ولا
كذب ولا عبث ولا فاحشة والفواحش والقبائح والكذب والجهل من افعال العباد والله منزه عنها
وبريء منها وقالت الاشاعرة ليس جميع افعاله تعالى حكمة وصوابا لان الفواحش والقبائح كلها صادرة عنه
تعالى لانه لا مؤثر غيره انتهى الناصب خفضه الله قال مذهب الاشاعرة ان الله تعالى لا يفعل القبيح ولا يترك
الواجب وذلك من جهة انه لا قبيح منه ولا واجب عليه فلا يتصور منه فعل قبيح ولا ترك واجب
وجميع افعاله تعالى حكمة وصواب والفواحش والقبائح من مباشرة العبد للافعال ولا يلزم من قولنا لا مؤثر في الوجود
الا الله ان يكون الفواحش والقبائح صادرة عنه بل هي صادرة من العبد ومن مباشرته وكسبه والله تعالى

خالق الكل

خالق كل الافعال والقبيح بالنسبة اليه بل قبح الفعل من مباشرت العبد كما سيجيء
في مبحث خلق الاعمال فما نسبه اليهم افتراء محض ناش من تعصب وغرض فاسد انتهى
اقول قال الناصب بانه انما حكموا بان الله تعالى لا يفعل القبيح لاجل انه لا قبيح منه تعالى ولا واجب
عليه فهذا اعتراف بانه يصدر منه ما يستقبحه العقل كما مر ويكفي في الدليل على انهم قائلون بصدور
الفحشاء حقيقة ما حكاه الشارح الجديد للتجريد من انه دخل القاضي عبد الجبار دار الصاحب بن عباد فرادي
الاستاد ابا اسحق الاسفرايني الاشعري فقال سبحان من تنزه عن الفحشاء تعريضا للاستاد
بانهم ينسبون الفحشاء الى الله تعالى فقال الاستاد سبحان من لا يجري في ملكه الا ما يشاء فافهم واما ما
ذكره من ان الفواحش والقبايح من مباشرت العبد للافعال الخ فهو كلام مبني على القول بالكسب
وسيبطله المصنف قدس سره ونحن نشيد اركانه ان شاء الله تعالى ونكفك فيه اجمالا ما اشتهر من انه
لا معنى بمحال الهشمي وكسب الاشعري رفع الله درجته وقالت الامامية نحن نرضى بقضاء
الله تعالى كله حلوه ومره لانه لا يقضي الا بالحق وقالت الاشاعرة لا نرضى بقضاء الله كله لانه قضى بالكفر و
الفواحش والمعاصي والظلم وجميع انواع الفساد قال الناصب خفضه الله تعالى اقول تقول الاشاعرة
نحن نرضى بقضاء الله تعالى كله والكفر والفواحش والمعاصي والظلم وجميع انواع الفساد وليست هي
القضاء بل هي المقضيات والفرق بين القضاء والمقضي ظاهر وذلك لانه ليس يلزم من وجوب الرضا
بالشيء باعتبار صدوره عن فاعله وجوب الرضا به باعتبار وقوعه صفة لشيء آخر ولو صح ذلك لوجب
بموت الانبياء وهو باطل اجماعا ولان الانكار المتوجه نحو الكفر انما هو بالنظر الى المحلية لا الى الفاعلية والكفر نسبة
الى الله سبحانه باعتبار فاعليته له وايجاده اياه ونسبة اخرى الى العبد باعتبار محليته له واتصافه به والانكار
باعتبار النسبة الثانية دون الاولى ثم انهم قائلون بان التمكين على الشر من الله تعالى والتمكين بالقبيح
قبيح فيلزمهم ما يلزمون به الاصحاب انتهى اقول حاصل كلام الاشاعرة وما ذكره الناصب من
الفرق بين القضاء والمقضي ان ههنا امران قضاء وهو فعل قائم بذات الله تعالى ومقضي وهو المفعول
المنفصل عنه فالقضاء كله خير وعدل وحكمة فيرضى به كله والمقضي قسمان منه ما يرضى به ومنه ما لا يرضى به
وفيه نظر اما اولا فلانا لو سلمنا ان القضاء غير المقضي ليس يمكن الرضا باحدهما ليستلزم الرضا بالآخر واما ثانيا
فلان ما قيل من ان الرضا انما يجب بالقضاء لا بالمقضي والكفر مقضي ليس بمرضي ضرورة ان القائل
رضيت بقضاء الله تعالى لا يريد انه رضي بصفة من صفات الله تعالى بل يريد انه راض بمقتضى تلك الصفة وهو
المقضي لا ينفعهم للاعتذار لوجوب الرضا به من حيث ذاته وكونه فعله تعالى وعدم رضاه من حيث المحلية
والكسب لبطلان الكسب على ما سيجيء ان شاء الله تعالى ونقول ههنا ان كان كون الكفر كسبا بقضائه تعالى وقدره
وجب الرضا به من حيث هو كسب وهو خلاف قولكم وان لم يكن بقضاء وقدر بطل استناد الكائنات

باجمعها الى القضاء والقدر مع ان الحديث النبوي وهو قوله صلعم الخير فيما يقضي الله يدل على ان الرضاء بالمقضي
من حيث ذاته واجب واما ما ورد انه تع خالق الخير والشر فاريد بالشر ما لا يلايم الطبع وان كان مشتملا على
مصلحة لا ما كان قبيحا خاليا عن المصالح فان الشر يطلق على معنيين احدهما غير الملايم للطبع كخلق الحيوانات
الموذية والثاني ما يكون للفساد كالسرقة واللواطة والردة وامثالها والمنفي عن الله تع الشر ا
المعنى الثاني دون الاول واما ثالثا فلان ما ذكره من دعوى الاجماع على بطلان الرضا بموت الانبيا
عليهم السلام اسخف من دعواه الاجماع على امامة ابي بكر نعم موت الانبياء عليهم السلام غير ملايم
الطباع الامة من حيث حرمانهم من سعادة ارشاده وشرف صحبته لانهم لا يرضون بذلك و
يعترضون به على الله تع كيف والعاقل يعلم ان الاصلح بحال الانبياء عليهم السلام خلاصهم من
مضيق الدنيا ووصولهم الى لقاء ربهم وايضا يمكن ان يكون حكمة تع اقتضت لبعث نبي اخر وكون
الاصلح بحال النبي الثاني عدم بقاء الاول الى غير ذلك من المصالح التي يهتدي اليها العقل واما
رابعا فلان ما ذكره من ان التمكين من القبيح قبيح مردود بان القبيح هو التمكين من خصوص القبيح لكنه تع
لم يمكن المكلفين عند خطاب تكليفهم عن كل من الحسن والقبيح فافاض عليهم الوجود واعطاهم القدرة والارادة
وخلق لهم الالات وفعل الالطاف وارسل الرسل ونصب الحجج وانزل الشرايع واقام البراهين
لكل مكلف فكانوا كلهم على الشرايط الموصلة لهم الى الثواب فمن حصل منهم ما عرض له وجعل وصلته
الى الثواب سعد من نفسه وذلك يجري مجرى من اولم وليمة وبسط بساطا وفتح الدار وازن
للناس في الدخول اذنا عاما وارسل رسله الى كلهم فمن وصل منهم الى مائدته استنفع ومن لم يصل
حرم وذلك من قبل نفسه لا من قبل صاحب الوليمة والحمد لله على نعمائه
قال الناصب خفضه الله
رفع الله درجته
للامامية المعتزلة لا يجوز ان يعاقب الله الناس على فعله ولا يلومهم على صنعه ولا تزر وازرة وزر اخرى
وقالت الاشاعرة لا يعاقب الله الناس الا على ما يفعلوه ولا يلومهم الا على ما لم يصنعوه وانما يعاقبهم
على ما فعله فيهم يفعل فيهم سبه وشتمه ثم يلومهم عليه ويعاقبهم لاجله ويخلق فيهم الاعراض ثم يقول فما لهم عن
التذكرة معرضين ويمنعهم من الفعل ويقول ما منع الناس ان يؤمنوا انتهى
اقول مذهب الاشاعرة ان الله تع خالق كل شيء كما نص عليه في كتابه ولا خالق سواه ويعاقب الناس
على كسبهم ومباشرتهم الذنوب والمعاصي ويلوم العباد بالكسب الذميم وهو يخلق الاشياء والذي يخلق
الاعراض فهو معرض والمعرض من باشر الفعل لا من يخلقه وكذا المنع انتهى
اقول
نص الدال على
انه تع خالق كل شيء مخصوص بالعقل الحاكم بانه تع لم يخلق ذاته المقدسة وبمعارضة النصوص النقلية
كقوله تعالى فتبارك الله احسن الخالقين والادلة العقلية الدالة على ان العبد فاعل الفعل نفسه
كما سيجيء فيكون المراد انه تع خالق لجميع الافعال المنسوبة اليه ان قيل انه تع انما قال انه خالق كل
شيء فقط

شيء تمدحا واستحقاقا للعبادة فلا يصح حمل على انه خالق لبعض الاشياء لا افعال نفسه لان الكل مختارون
عند الامامية والمعتزلة كذلك قلنا يجوز ان يكون التمدح بفعل نفسه لكونه اتقن واجل واكثر ذاتا ونفعا
فلا حاجة في افادة التمدح الى العموم واما حديث الكسب فسيجيء الكلام فيه موضع ان شاء الله رفع الله
درجته قالت الامامية ان الله تعالى لم يفعل شيئا عبثا بل انما يفعل لغرض ومصلحة وانه يريد مصالح العباد
ويعوض المولم بحيث ينتفي العبث والظلم وقالت الاشاعرة لا يجوز ان يفعل الله تعالى شيئا لغرض من الاغراض
ولا لمصلحة ويولم العبد بغير مصلحة ولا غرض بل يخلق خلقا في النار مخلدين فيها ابدا من غير ان يكون قد عصوا
اولا وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الاشاعرة ان افعاله تعالى ليست معللة بالاغراض وقالوا
لا يجوز تعليل افعاله تعالى بشيء من الاغراض كما سيجيء بعد هذا ووافقهم في ذلك جماهير الحكماء والالهيين
وهو يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد ان اراد تخليد عباده في النار فهو المطاع والحاكم ولا تأثير للعصيان في افعاله
بل هو المؤثر المطلق تعالى لا يخفى ان اهل السنة يشنعون دائما على الامامية والمعتزلة بموافقتهم
للفلاسفة في بعض المسائل وان وقع تلك الموافقة على سبيل الاتفاق وههنا افتخر الناصب
بموافقة الحكماء للاشاعرة ومن المضحكات انه اورد بدل الفلاسفة لفظ الحكماء تبعيدا للاذهان وعما كانوا
يشنعون به غيرهم من موافقة الفلاسفة ثم جعل الاشاعرة المتأخرين عن الفلاسفة بالوف
سنين متبوعا لهم مع ان ما نسبه اليهم من موافقتهم للاشاعرة في نفي تعليل افعاله تعالى
عن الاغراض افتراء عليهم وانما ذلك شيء فهمه بعض القاصرين عن ظواهر كلامهم وقد صرحوا بخلافه في
مواضع منها ما ذكره بعض المتألهين من المتأخرين حيث قال في خطبة بعض مصنفاته والصلوة على
الغاية والمقصود محمد منبع الوجود ثم قال في شرحه ولقائل ان يقول انكم نسبتم الاغراض والغايات الى افعال
الجواد المطلق وقلتم ان افاضته للوجود ولوازمه جودا مطلقا فلا يستلزم لشيء من الاغراض والا لما تحقق
معنى الجود كما قررتموه فكيف اثبتم الغاية وجعلتموها ههنا العلة في الفيض وذلك ينافي ما قررتموه ثم
اجاب بانا لم نمنع الغرض مطلقا وانما منعنا الغرض المستلزم للاستكمال والاظهار الكمال لم نمنع الغاية اللازمة في
افعال الكامل لان فعل الكامل يجب ان يكون كاملا في حد ذاته للاستحالة ان يصدر عن الكامل ما ليس
بكامل بل افعاله كلها كمالات مشتملة على حكم واغراض وغايات يعجز العقول عن تفصيلها واذا تحقق
ذلك لم يلزم التناقض بين ما قررناه اولا وبين ما اثبتناه ههنا من ان الغاية من الافاضة المذكورة
المقصود والمتحقق منها هو النشأة المحمدية من حيث ان انساق الوجود على ترتيبه مؤديا الى نظم الوجود
الكامل الظاهر فيه خصائص تلك الوجودات فصح ان يقال انها كلها مقصودة بالعرض لانها كالشروط
والاسباب المعدة لهذه النشأة التي تمت فلا جرم صح ان يقال انها الغاية والمقصود وهو ادق
لا يفهمه الا اهل الالباب لا من قنع بالقشور انتهى كلامه واما قول الناصب وان اراد تخليد عباده

جاءه في النار فهو المطاع انتهى فيه انه يقتضي نفي الحكمة والمصلحة عن افعاله تعالى ايضا وقد يعلم منه ان ما ذكره
المتأخرون من الاشاعرة في بعض الكتب من انا ننفي الغرض والغاية دون الحكمة والمصلحة كلام لا اصل له
عندهم وانما ذكروه عند ضيق الخناق والاستحياء عن الافتضاح عند العقلاء انتهى رفع الله
درجته قالت الامامية لا يحسن في حكمته تعالى ان يظهر المعجزات على يد الكذابين ويصدق المبطلين ولا يرسل السفهاء
والفساق والعصاة وقالت الاشاعرة يحسن كل ذلك الناصب خفضه الله اقول لا حسن ولا قبح بالعقل
عند الاشاعرة بل جرى عادة الله في عدم اظهار المعجزة على يد الكذابين لا لقبحه في العقل وهو يرسل والرسل
هم الصادقون ولو شاء الله ان يبعث من يريد من خلقه فهو الحاكم في خلقه ولا يجب عليه شيء ولا شيء منه
قبيح يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد انتهى اقول اما ان الاشاعرة لا حسن ولا قبح عندهم بالعقل فدليل
دليل على انهم معزولون عن العقل بل عن الشرع ايضا كما سنوضحه ان شاء الله تعالى واما قاعدة جريان
العادة فقد سبق الكلام في بطلانها بما لا مزيد عليه فالبناء عليه كالبناء على الهواء والرقم على الماء
ثم لا يخفى ان قول الناصب ولو شاء الله ان يبعث من يريد من خلقه فهو الحاكم الخ صريح في جواز
بعث النبي الكاذب فان قوله من يريد من خلقه عام شامل للصادق والكاذب ولم يصرح
به استحياء وهو دليل على تعنتهم فافهم رفع الله درجته قالت الامامية ان الله سبحانه
لم يكلف احدا الا فوق طاقته وقالت الاشاعرة لم يكلف الله احدا الا فوق طاقته وما لا يتمكن من
تركه وفعله ولامهم على ترك ما لم يعطهم القدرة على فعله وجوزوا ان يكلف الله تعالى مقطوع اليد
الكتابة ومن لا يملك المال الزكاة ومن لا يقدر على المشي لزمانة الطيران الى السماء وان يكلف العاجز
الزمن المفلوج خلق الاجسام وان يجعل القديم محدثا والمحدث قديما وجوزوا ان يرسل رسولا الى عباده
بالمعجزات ليأمرهم بان يجعلوا الجسم الاسود ابيض دفعة واحدة ويأمرهم بالكتابة الحسنة ولا يخلق
لهم الايدي والالات وان يكتبوا في الهواء بغير دواة ولا مداد ولا قلم ولا يد ما يقرأه كل احد
قالت الامامية ربنا اعدل واحكم من ذلك الناصب خفضه الله اقول تكليف ما لا يطاق
جائز عند الاشاعرة لانه لا يجب على الله شيء ولا يقبح منه فعل اذ يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد ومنعه المعتزلة
لقبحه عقلا ومحال انهم لا بد لهم ان يقولوا بان الله تعالى اخبر بعدم ايمان ابي لهب وكلفه بالايمان فهذا
تكليف بما لا يطاق لان ايمانه محال فوق طاقته لانه ان آمن لزم الكذب في خبر الله تعالى وهو محال
اتفاقا وهذا الشيء يلزم المعتزلة القول بتكليف ما لا يطاق ثم ان ما لا يطاق على مراتب اوسطها
ما لا يتعلق به القدرة الحادثة عادة سواء امتنع تعلقها لا لنفس مفهومه كخلق الاجسام ام لا بان يكون
من جنس ما يتعلق به كحمل الجبل والطيران الى السماء والامثلة التي ذكرها الرجل الطاماتي فهذا يجوزه الاشاعرة
وان لم يقع بالاستقراء وبقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها وقد عرفناك معنى هذا التجويز
فيما سبق انتهى

فيما سبق انتهى   قد مر ان الوجوب الذي ذهب اليه الامامية والمعتزلة انما هو بمعنى ايجاب الله تعالى
على نفسه شيئا بمقتضى حكمته كما دل عليه قوله تعالى وكتب على نفسه الرحمة ونحو ذلك لا بمعنى ايجاب غيره تعالى شيئا
عليه كما توهمه الاشاعرة والايجاب بذلك المعنى مما يجب القول به لقيام الدليل عليه كما عرفت واما قوله ويفعل ما يشاء
فان اراد به الاشارة الى قوله تعالى يفعل الله ما يشاء فيتوجه عليه انه لا يستلزم ان يشاء القبيح ايضا فهو ظاهر فلا
يدل على صدور القبيح منه تعالى وان ذكره كلاما من عند نفسه من غير الاشارة الى الاية فلا التفات اليه اصلا واما
قوله ويستحيل انهم لا بد ان يقولوا به فان الله تعالى اخبر بعدم ايمان ابي لهب الخ فمردود بان لنا الف منع ومنع عن
ذلك بان الشبهة اخبار الله تعالى بعدم ايمان ابي لهب شبهة سخيفة ضعيفة رثيمة قد اجاب عنها المصنف
قدس سره في كتاب تهذيب الوصول ونهاية الوصول بالمنع من الاخبار بعدم ايمان ابي لهب والوعد بانه
سيصلى نارا لا يدل على الاخبار بعدم تصديقه للنبي صلعم لامكان تعذيب المسلم كالفاسق ولو سلم قلنا
ان القول انه سيصلى النار على تقدير عدم ايمانه وكذا قوله تعالى في قصة نوح انه لن يؤمن من قومك
الا من قد امن اي بتقدير عدم هداية الله تعالى لهم الى ذلك سلمنا لكن نمنع انهم كلفوا بتصديق النبي صلعم
فيما اخبر به من عدم تصديقهم فيجوز ان يكون وروده حال غفلتهم او نومهم او بعد التكليف ولو سلمنا ان
تصديق الله تعالى في كلما اخبر به من الايمان لم يلزم منه امره بتصديق هذا الخبر عينا لان الايمان انما يجب
بما علم مجيئه به لا بما جاء به مطلقا سواء علمه المكلف او لم يعلمه ولا نم ان هذا الخبر مما علم ابو لهب مجيئه
به حتى يلزم تصديقه به وتلخيصه ان الايمان التصديق الاجمالي بان كل ما جاء به فهو حق وليس في هذا
التصديق الاجمالي من ابي لهب استحالة واما التصديق التفصيلي فهو مشروط بعلمه بوجود هذا الخبر عينه
ولا نسلم علم ابي لهب به حتى يلزم المحال ولنختم هذا الفصل ببعض المناظرات الجارية في هذا الباب
قال عدلي للصغير المجبر كان فرعون يقدر على الايمان قال لا قيل فعلم موسى انه لا يقدر قال نعم قيل فلم
بعث الله اليه قال سخرية واجتمع النظام والنجار للمناظرة فقال له النجار لم يدفع ان يكلف الله عباده
فسكت النظام فقيل له لم سكت قال كنت اريد بمناظرته ان الزمه القول بتكليف ما لا يطاق
فاذا التزمه ولم يستحي فبما الزمه وقال مجبر لعدلي وكان ظريفا ما دليلك على ان الاستطاعة
قبل الفعل فقال الهرة والفارة قال اتهزء بي قال ما قلت الا الحق لولا ان الفارة يعلم ان السنور
يقدر على اخذها لما هربت منها وسال عدلي مجبرا عن قوله تعالى وما منع الناس ان يؤمنوا قال هذا لا معنى
له لانه المانع لهم قال فما معنى قوله ما يفعل الله بعذابكم ان شكرتم وامنتم قال قد فعل ذلك لهم
ولغيرهم من غير ذنب ولا معنى لهذه الايات قال هذا رد للكتاب قال ايش اصنع اذا كان هذا هو
المذهب وسيجيء تفصيل الكلام في هذه المسئلة في مطلب الثامن من العفو وللبحث الذات
عنهما فانتظر   رفع الله درجته وقال الامامية ما اضل الله تعالى احدا من عباده عن الدين

ولم يرسل رسولا الا بالحكمة والموعظة الحسنة وقالت الاشاعرة قد اضل الله كثيرا من عباده عن الدين
ولبّس عليهم واغواهم وانه يجوز ان يرسل رسولا الى قوم ولا يأمرهم الا بسبّه ومدح ابليس
فيكون من سبّ الله ومدح الشيطان واعتقد التثليث والالحاد وانواع الشرك مستحقا
للثواب والتعظيم ويكون من مدح الله طول عمره وعبده بمقتضى اوامره وذم ابليس دايما في العقاب
المخلّد واللعن المؤبد وجوّزوا ان يكون فيمن سلف من الانبياء من لم يبلغنا خبره من لم يكن شريعته
الا هذا انتهى   الناصب خفضه الله اقول مذهب الاشاعرة ان الله تعالى خالق كل شيء ولا يجري في
ملكه الا ما يشاء ولا يجوزون وجود الالهة في الخلق كالمجوس بل يقولون هو الهادي وهو المضل كما نص
عليه في كتابه المجيد يضل من يشاء ويهدي من يشاء وهو تعالى يرسل الرسل ويأمرهم بارشاد الخلايق وما ذكره
الرجل الطاماتي من جواز ارسال الرسل بغير هذه الهداية فقد علمت معنى هذا التجويز وان المراد من هذه التجويز
نفي وجوب الشيء وهذه الطامات المميلة لقلوب العوام لا ينفع ذلك الرجل وكل ما بثه من الطامات
افتراء بل هم اهل السنة والجماعة والهداية   اقول لا يذهب عليك ان قوله ان الله تعالى خالق كل
شيء اشارة الى مضمون الاية المموهة لما قصده الناصب من العموم وقد مر ان عمومها مخصوص بقوله تبارك
باحسن الخالقين وبغيره من ادلة العقل والنقل واما قوله لا يجري في ملكه الا ما يشاء فهو ليس بقرآن ولا حديث
كما توهمه بعضهم وانما هو كلام ذكره ابو اسحق الاسفرايني الاشعري عند مخاطبة القاضي عبد الجبار المعتزلي ثم اشتهر
والتبس بالحديث فلا يعبأ به واما قوله ولا يجوزون وجود الالهة كالمجوس ففيه ان اهل العدل والتوحيد
لم يقولوا بتعدد الخالق ولا يلزم كونهم مخلوقين لله تعالى حتى يلزمهم القول بتعدد الالهة كالمجوس وانما يلزم
مشابهة المجوس والنصارى لاهل السنة القائلين بقدم الصفات زايدة وعدم خلق الله تعالى اياها
فليفهم الناصب ذلك وليعلم ان من كان بيته من الزجاجة لا يرجم الناس بالحجر ومن كان ثوبه من
الكاغذ يحترز من المطر واما ما استدل به على انه تعالى هو الهادي والمضل من قوله تعالى يضل من يشاء
ويهدي من يشاء فهو مدفوع بما فصله الاصحاب في تحقيق معنى الهداية والضلالة وحاصله ان الهدى
يستعمل في اللغة بمعنى الدلالة والارشاد نحو ان علينا للهدى وبمعنى التوفيق نحو والذين اهتدوا زادهم
هدى وبمعنى الثواب نحو سيهديهم ويصلح بالهم في قصة المقتولين ونحو ان الذين امنوا وعملوا الصالحات
يهديهم ربهم بايمانهم تجري من تحتهم الانهار وبمعنى الفوز والنجاة نحو لو هدانا الله لهديناكم اي لو انجانا
لانجيناكم لانكم اتباع لنا فلو نجانا لنجيتم ونحو والله لا يهدي القوم الكافرين اي لا ينجيهم وبمعنى الحكم والتسمية
نحو فما لكم في المنافقين فئتين الى قوله اتريدون ان تهدوا من اضل الله المعنى ما لكم مختلفين فيهم فبعضكم
يسميهم مهتدين وبعضكم يسميهم بخلاف ذلك اتريدون ان تسموا مهتديا من سماه الله
ضالا وحكم بذلك عليه ومن قول الشاعر   ما زال يهدي قومه ويضل جهلا ويسبنا الى الكفر
الكفار

الكفار واما الضلال فهذه لفظتان ضل واضل اما لفظة ضل فقد يكون لازمة نحو ضل الشيء اي ضاع وهلك و
منه قوله تعالى قالوا ضلوا عنا اي ضاعوا وقوله ضل من تدعون الا اياه اي ضاع وبطل وقد يكون متعدية
نحو ضل فلان الطريق والدار وضل عنهما اذا جهل مكانهما ومنه قوله تعالى فقد ضل سواء السبيل واما لفظة
اضل فيأتي على وجوه احدها ان يكون بمعنى ضل المتعدية ويكون الهمزة للفرق بين ما يفارق مكانه
وما لا يفارقه قال ابو زيد يقال ضل الطريق ولا يقال اضلها لما كانت لا يفارق مكانها ويقال اضل
بعيره ولا يقال ضل عن بعيره لما كان البعير يفارق مكانه اللهم الا ان لا يكون البعير يفارق مكانه بان
يكون مربوطا او محبوسا فيكون كالطريق يقال ضل عن طريقه ولا يقال اضله وثانيها ان يكون من ضل
اللازمة التي بمعنى ضاع او بطل فزيدت الهمزة للتعدية الى واحد فيقال اضله اي اضاعه وابطله ومنه قوله تعالى
اضل اعمالهم اي ابطلها وثالثها بمعنى الحكم والتسمية يقال اضل فلان فلانا اي حكم عليه بذلك وسماه
به كقوله ما زال يهدي قومه ونضلنا وكقول الكميت في مدح اهل البيت وطائفة قد ا
كفروني بحبكم وطائفة قالوا مسيء ومذنب ومنه قوله تعالى اتريدون ان تهدوا من اضل الله ورابعها
بمعنى الوجدان والمصادفة يقال اضللت فلانا اي وجدته ضالا كما يقال اجبنته وابخلته اي وجدته
كذلك وعليه حمل قوله تعالى واضله الله على علم اي وجده وقد حمل ايضا على الحكم والتسمية وعلى معنى
العذاب وخامسها ان يفعل عنده يضل ويضيفه الى نفسه مجازا لاجل ذلك كقوله تعالى يضل به كثيرا اي يضل
عنده كثير وان جاز ان يحمل هذه الآية على معنى الحكم فيه بضلالة كثير وعلى ما ذهب اليه الناصبة يجوز ان جعل الله
هذا القرآن اضلالا لخلقه وان الحق في خلاف ما جاء به تعالى عما يقول الكافرون علوا كبيرا وسادسها ان
يكون من ضل المتعدية وزيد الهمزة المتعدية الى مفعول ثان ويصير متعدية الى اثنين نحو اضله الطريق ومنه
قوله فهم اضلونا السبيل وقوله ليضل عن سبيله بالضم وان كادوا ليضلونا عن آلهتنا ونحو ذلك وهذا
هو الاضلال بمعنى الاغواء وهو محل الخلاف بيننا وبين الناصبة واصحابه وليس في القرآن ولا في السنة
شيء يضاف الى الله تعالى بهذا المعنى فلا يكون لهم في ذلك شبهة قط كما عرفت واعلم ان قول الناصبة
ان الله تعالى هو المغوي عن الدين المضل عن الرشد المانع عن سواء السبيل وان كل ضلالة هو فاعله باطل قبيح محال
ولا دليل لهم عليه واما نحن فدليلنا اللغة والمعنى والعقل اما اللغة فقد مر ان لفظ اضل بمعنى خلق الضلال ولا لفظ هدى
بمعنى خلق الاهتداء مع ان حمل غيره على سلوك طريق جبرا لا يقال هداه اليها وكذلك من صرف
غيره من طريق جبرا لا يقال اضله عنها واما المعنى فهو انه لا خلاف بيننا وبين الناصبة ان التكليف لا يصح الا
مع البيان والاضلال والاغواء هو التلبيس فلا يصح ان يجامع التكليف ايضا فلو كان الله اضلهم عن
الهدى لما امكن الاحتجاج بالكتب والرسل ولكان لا معنى للترغيب والترهيب والوعد والوعيد والتوبيخ
في نحو قوله تعالى فما لهم عن التذكرة معرضين وما منع الناس ان يؤمنوا اذ جاءهم الهدى ونحو ذلك

يضل

وايضا فالاضلال والاغواء الوارد على سبيل التلبيس انما يصدر ممن يعجز عن المنع والقهر كالشيطان
وهو ظاهر واما العقل فهو ما ثبت من ان الله تعالى عدل حكيم لا يكلف العباد ما لا يطيقون ولا يأخذهم
ولا يذنبون اذ ذلك يؤدي الى ابطال الكتب والرسل والتكليف ورفع فائدة الامر والنهي ونحو ذلك
وايضا فكيف ينهى عن الاضلال والاغواء ويفعله والعارف من العقلاء ينزه نفسه عن ان يفعل
ما ينهى عنه ولهذا قال شعيب عليه السلام وما اريد ان اخالفكم الى ما انهاكم عنه ان اريد الا الاصلاح
وقال تعالى اتأمرون الناس بالبر وتنسون انفسكم وفي الاخبار انه نزل بقوم موسى بلاء فسأل ربه عن سبب
ذلك فقال فيكم رجل نمام فقال موسى اخبرنا به يا رب لنقتله فقال تعالى اعيب خصلة ثم افعلها
وقال الشاعر   لا تنه عن خلق وتأتي مثله عار عليك اذا فعلت عظيم وبالجملة فلا يثبت
اذا بعض المخالفين بمثل ذلك فعلت كل فساد واضلال منك وانت اغويت على عبيدي
واضللتهم عن الرشد لو ثبت ما ثبت مضطرا الى انك تثبت الله صفات النقص
فكيف يضاف الى احكم الحاكمين وارحم الراحمين واما السمع قلنا فيه طريقان احدهما انه تعالى
هدى جميع الخلق وارشدهم والثاني انه لم يضل احدا بالمعنى المختلف فيه اما الطريق الاول
فقال تعالى ان علينا للهدى فبين ان يهدي الناس وقال تعالى هدى للناس وبينات وقال
واما ثمود فهديناهم فاستحبوا العمى على الهدى وقال فاما يأتينكم مني هدى وقال قد جاءكم
بصائر من ربكم وقال وعلى الله قصد السبيل وقال افمن يهدي الى الحق احق ان يتبع وقال
او يقول لو ان الله هداني وقال وما منع الناس ان يؤمنوا اذ جاءهم الهدى ومثل هذا كثير واما
الطريق الثاني فدليل انه تعالى اضاف الاضلال بالمعنى المختلف فيه الى غيره فقال واضل فرعون قومه
ان الذين يضلون عن سبيل الله ولاضلنهم ولامنينهم ليضل عن سبيل الله فضلوا واضلوا
كثيرا واضلونا السبيلا فازلهما الشيطان عنها واتبعوا ما تتلوا الشياطين وزين لهم الشيطان لا يفتننكم
الشيطان كما اخرج ابويكم ربنا هؤلاء اضلونا ربنا ارنا اللذين اضلانا من الجن والانس وما كان الله
ليضل قوما بعد اذ هداهم وامثال ذلك كثير واما حال الله لما اراد به من معنى تجويز ارسال الرسل بغير
الهداية على ما ذكره سابقا فقد سبق مرارا ان ما ان كلام لا هداية فيه فتذكر ولا تتبع الهوى فيضلك
عن سبيله   رفع الله درجته قالت الامامية قد اراد الله الطاعات واحبها ورضيها و
لا اختارها وقالت الاشاعرة قد اراد الله من الكافر ان يسبه ويعصيه واختار ذلك وكره ان يمدحه
وقال بعضهم احب وجود الفساد ورضي بوجود الكفر   الناصب خفضه الله تعالى اقول مذهب
الاشاعرة كما سبق ان الله تعالى مريد لجميع الكائنات فهو يريد ويرضى بها للعبد ويريد المعاصي بمعنى التقدير
لان الله تعالى مريد للكائنات فلا بد ان يكون كل شيء بتقديره وارادته ولكن لا يرضى بالمعاصي

والارادة غير

والارادة غير الرضا وهذا الرجل يحسب ان الارادة هو عين الرضا وهذا باطل وانما قوله كره ان يدعه فهذا
عين الافتراء وكذا قوله احب الفساد ورضي بوجود الكفر ولا عجب هذا من الشيعة فان الافتراء
والكذب طبيعتهم به خلقت غريزتهم انتهى   قد تقرر مرارا ان الارادة بمعنى التقدير لم يجئ في الاستعمال
ولم يصطلح عليه سوا احد من اصحابه ولا غيرهم من تبعهم مع عدم جدواه واما ما ذكره من ان الارادة
غير الرضا الخ فقد قلد فيه صاحب المواقف حيث قال الرضا ترك الاعتراض والله يريد الكفر للكافر و
يعترض عليه ويؤاخذ به ويؤيده ان العبد لا يريد الالام والامراض وليس مأمورا بارادتها وهو مأمور
بترك الاعتراض عليها فالرضا اعني ترك الاعتراض غير الارادة انتهى وليس بمرضي اما اولا فلانا
لا نسلم ان الرضا بمعنى ترك الاعتراض بل هو ارادة صادقة لما قضى الله تعالى به لا يشوبه في ذلك تردد
ولا مزاحمة مراد آخر كما يشعر به كلام ابن القيم الحنبلي في شرح منازل السائرين وغيره في غيره واما ثانيا فلان
تفسير الرضا بترك الاعتراض اصطلاح منهم لا معنى لغوي له ومن البين ان القرآن لا يترك باصطلاح حادث
منهم فان الرضا على مقتضى لغة القرآن يستلزم الارادة او ارادة مخصوصة على ان ارادة الكفر من شخص
والاعتراض عليه قبيح بحسب العقل فلا يصح اسناده اليه تعالى وايضا ذلك التفسير غير مانع اذ يدخل فيه ترك
الاعتراض الناشئ من الخوف فان ذلك لا يسمى رضاء ولو سلم فلا يدل هذا التفسير على مغايرته للارادة
غاية الامر ان يكون نوعا من الارادة كما ان العزم يكون نوعا منه فان الارادة قد يكون مع سبق تردد و
قد يكون بدون سبقه واما ثالثا فلانا لا نسلم انه تعالى يريد الكفر من الكافر ولهذا يعترض عليه لا لانه يريده
ولا يرضيه كما زعمه واما رابعا فلانا لا نسلم ان الرضا مأمور به ولم يجئ الامر به وانما جاء الثناء على اصحابه ومدحهم
نعم جاء الامر بالصبر وهو غير الرضا نقل ابن قيم عن القاضي ابو يعلى والباقلاني ومن وافقهما انهم قالوا لم
يقم دليل من الكتاب والسنة على جواز الرضا بكل قضاء فضلا عن وجوبه واستحبابه فاين امر الله عباده
ورسوله ان يرضوا بكل ما قضاه وقدره واما ما روي من الاثر من لم يصبر على بلائي ويرض بقضائي فليتخذ
ربا سوائي فقد قال ابن القيم انه اثر اسرائيلي ليس يصح عن نبينا صلعم وايضا فقد ذهب بعضهم
الى انه من جملة الاحوال التي ليست بمكتسبة وانه موهبة محضة فكيف يؤمر به وليس مقدورا وسلم بناء
على عدم ملازمة ظاهر المدح الله تعالى على اهله والثناء عليهم فنقول عدم اتحاد الرضاء والارادة ينافي
قول الاشعري وقدماء اصحابه على ما نقله ابن قيم وابن همام في المسايرة حيث قالا انهم لما
يقولون ان كل ما شاءه وقضاه فقد احبه ورضيه وبالجملة لا معنى لارادة الله تعالى امرا لا يرضيه ولا يحبه وكيف
لا يشاء ويكونه وكيف يجتمع ارادته له وبغضه وكراهته كما هو حاصل كلام القوم وقد ظهر بما نقلناه
ان الفرق بين الارادة والرضاء مما تفرد به المتأخرون من منتحلي مذهب الاشاعرة كصاحب المواقف و
اقرانه دون المتقدمين منهم وكلام المصنف مع المتقدمين فافهم   رفع الله تعالى درجته وعلت

للامامية قد اراد النبي صلعم من الطاعات ما اراده الله تعه وكره المعاصي كما كره الله وقالت الاشاعرة بل
قد اراد النبي عليه السلام كثيرا مما كره الله تعه وكره كثيرا مما اراد الله انتهى   الناصب خفضه الله
اقول غرضه من هذا الكلام كما سياتي ان الله تعالى يريد الكفر الكافر والنبي عليه السلام يريد ايمانه
وطاعته فوقع المخالفة بين الارادتين واذا لم يكن احد منهما مريد الشيء يكون كارها له هكذا زعم وقد علمت ان
معنى الارادة من الله ههنا هو التقدير ومعنى الارادة من النبي ميلا الى ايمانهم ورضاه به والرضا
والميل غير الارادة بمعنى التقدير فالله يريد كفر الكافر بمعنى انه يقدر له في الازل هكذا والنبي صلعم لا يريد كفره بمعنى
انه لا يرضى ولا يستحسنه فهذا جمع بين ارادة الله وعدم ارادة النبي ولا محذور فيه نعم لو رضي الله بشيء
ولم يرض رسوله بذلك الشيء او سخطه كان ذلك محذورا وليس هذا مذهب احد انتهى   قد مر مرارا
ان ارادة التقدير من الارادة مخالف لاجماع القوم وليس الا من مخترعاته الذي لم يجد مجيصا عن الاشكال
الا به وبينا انه مع ذلك لا يجديه نفعا فتذكر   رفع الله درجته وقالت الامامية قد اراد الله تعه
من الطاعات ما اراده انبياء وكره ما كرهوه واراد ما كره الشياطين من الطاعات وكره ما اراده
من الفواحش وقالت الاشاعرة بل قد اراد الله ما ارادته الشياطين من الفواحش وكره ما كرهه من الطاعات
ولم يرد ما اراد الانبياء من كثير من الطاعات بل كره ما ارادته منها انتهى   الناصب
خفضه الله اقول هذا يرجع الى معنى الارادة التي ذكرنا في الفصل السابق وهذا الرجل لم يفرق بين الارادة
والرضا وجل تشنيعاته ناش من عدم هذا الفرق واما قوله كره الله ما كره الشياطين من الطاعات
فهذا افتراء على الاشاعرة انتهى   قد مر ان معنى الارادة التي ذكره لا معنى له ولا جدوى له في دفع
الاشكال والالزام وان الفرق بين الارادة والرضا ليس بمرضي فتشنيع المصنف قدس سره الاشاعرة
واقع في موقعه واما ما ذكره من ان القول بان الله تعه يكره ما كره الشياطين افتراء على الاشاعرة فليس كما
زعمه لانهم وان لم يقولوا بذلك صريحا لكن يلزمهم القول به من قولهم بعدم وجوب الشيء على الله تعه لزوما
لا سترة به وايضا قد سبق في الفصل السابق من الناصب في تقرير كلام المصنف ان الله تعه
يريد كفر الكافر على مذهب الاشاعرة والنبي عليه السلام يريد ايمانه وطاعته فوقع المخالفة بين الارادتين
واذا لم يكن احد منهما مريد الشيء يكون كارها له انتهى فنقول اذا لزم من ذلك كراهة الله تعه لما اراده
النبي من الايمان والطاعة ومن البين ان الشيطان قد كره ذلك فيلزم ان يكره الله تعه ما يكره
الشيطان كما ذكره المصنف قدس سره   رفع الله درجته قالت الامامية قد امر الله عز وجل بما اراد
ونهى عما كرهه وقالت الاشاعرة قد امر الله بكثير مما كره ونهى عما اراد   الناصب خفضه الله اقول
قد عرفت فيما سلف ان الله تعه لا يجب عليه ولا يقبح بالنسبة اليه فلان يامر بما يشاء وينهى
عما يشاء فاذا المخالفين من هذا انه يلزم على هذا التقدير ان يامر بما يكره وينهى عما يريد وقد عرفت

جوابه ان المراد

جوابه ان المراد بهذا عدم وجوب شيء عليه وهذا التجويز لنفي الوجوب وان لم يقع شيء من الامور المذكورة
في الوجود فالامر بالمكروه والنهي عن المراد جائز ولا يكون واقعا فهو محال عادة وان جاز عقلا بالنسبة
كما مر غير مرة وسيجيء تفاصيل هذه الاجوبة عند مقالاته فيما سياتي انتهى   العادة لا يمنع الوقوع
وقد ذكر سابقا ان جريانها ليس بواجب على الله تعالى عندهم والا لزمهم الوقوع فيما هربوا عنه كما لا
يخفى   رفع الله درجته فهذه خلاصة اقاويل الفريقين في عدل الله عز وجل وقول الامامية في التوحيد
يضاهي قولهم في العدل فانهم يقولون ان الله تعالى واحد لا قديم سواه ولا اله غيره ولا يشبه الاشياء ولا يجوز
عليه ما يجوز عليها من التحرك والسكون وانه لم يزل ولا يزال حيا قادرا عالما مدركا لا يحتاج الى اشياء
يعلم بها ويقدر ويحيى وانه لما خلق الخلق امرهم ونهاهم ولم يكن آمرا ولا ناهيا قبل خلقه لهم وقالت
المشبهة انه يشبه خلقه ووصفوه بالاعضاء والجوارح وانه لم يزل آمرا وناهيا ولا يزال قبل خلق خلقه و
ولا يستفيد بذلك شيئا ولا يفيد غيره ولا يزال امرا وناهيا بعد خراب العالم وبعد الحشر والنشر وابد الآبدين
وهذه المقالة في الامر والنهي ودوامها مقالة الاشعرية ايضا وقالت الاشاعرة ايضا انه تعالى قادر عالم حي الى
غير ذلك من الصفات بذوات قديمة ليست هي الله ولا غيره ولا بعضه ولولاها لم يكن قادرا عالما حيا تعالى الله
عن ذلك انتهى   الناصب خفضه الله اقول الكثر في هذا الفصل قد مر جوابه فيما سبق من الفصول
على ابلغ الوجوه بحيث لم يبق للمرتاب ريب وما لم يذكر جوابه من كلام هذا الفصل فيما سبق هو قال
هو قال في الامر والنهي وان الاشاعرة يقولون بدوامهما والجواب انهم لما قالوا بالكلام النفساني وانه صفة
لذاته تعالى فيلزم ان يكون هذه الصفة ازلية وابدية والكلام لما اشتمل على الامر والنهي يكون
الامر والنهي في الكلام النفساني ازلا وابدا ولكن لا يلزم ان يكون آمرا وناهيا بالفعل قبل وجود
الخطاب والمخاطبين حتى يلزم السفه كما سبق بل الكلام بحيث لو تعلق بالخطاب عند التلفظ به يكون المتكلم
به آمرا وناهيا وهذا فرع لاثبات الكلام النفساني فاي غرابة في هذا الكلام انتهى   قد سبق
دفع اجوبة الناصب على وجه لا مزيد عليه بحيث لا يتطرق اليه ريب واما ما ذكره هاهنا من الجواب فزعم
ان كلام المصنف في قوله وانه تعالى لم يزل آمرا وناهيا مبني على ما ذكره الاشاعرة في كلام النفساني فباطل بل
مبني على ما ذكره في اصول الفقه من جواز الامر بالمعدوم على تقرير البناء على ما ذكره في الكلام نقول
ان كلامهم صريح في ان الامر والنهي والامر الذي هو موجود في الازل بالفعل لكن تعلق الامر والنهي بالمامور
والمنهي انما هو عند وجودهما واهليتهما للتكليف ولولا ادعاهم ذلك لما احتاجوا الى اثبات كلام النفسي
والحكم بثبوته في الازل وكونه مسموعا كما نقل عن الاشعري فانه اتصافه تعالى بكونه آمرا وناهيا بالقوة حاصل
على تقرير عدم اثبات الكلام النفسي ايضا كما لا يخفى   رفع الله درجته قالت الامامية ان انبياء الله تعالى
والائمة منزهون عن المعاصي وعما لا يستحق وينفرون من بعضهم اهل البيت عليهم السلام الذين امر الله

بمودتهم وجعلها اجر الرسالة فقال الله تعالى قل لا اسئلكم عليه اجرا الا المودة في القربى وقالت واهل السنة كافة
الا من يجوز عليهم الصغاير وجوزت الاشاعرة عليهم الكباير   ان صح حفظه الله قول جميع اهل الملل والشرايع كلها
على وجوب عصمة الانبياء عن تعمد الكذب فيما دل المعجز القاطع على صدقهم فيه كدعوى الرسالة وما يبلغونه من الله
واما ساير الذنوب فاجمعت الامة على عصمتهم من الكفر وجوز الشيعة اظهار الكفر تقية عند خوف الهلاك
لان اظهار الاسلام ح القاء النفس في التهلكة وذلك باطل قطعا لانه يفضي الى اخفاء الدعوة بالكلية وترك
تبليغ الرسالة اذ اولى الاوقات بالتقية وقت الدعوة للضعف بسبب قلة الموافق وكثرة المخالفين
واما غير الكفر من الكباير فمنعه الجمهور من الاشاعرة والمحققين واما الصغاير عمدا فجوزه الجمهور الا الصغاير الخسيسة كسرقة
حبة او لقمة للزوم المخالفة لمنصب النبوة هذا مذهبهم فنسبة تجويز الكباير على الانبياء الى الاشاعرة افتراء محض واما
ما ذكره من تعظيم انبياء الله تعالى واهل بيت النبوة فهو شعار اهل السنة والتعظيم ليس عداوة الصحابة
كما زعم الشيعة والروافض بل التعظيم اداء حقوق عظم قدرهم في المتابعة وذكرهم بالتعظيم واعتقاد
قربهم من الله ورسوله وهذه خصلة تتصف بها اهل السنة والجماعة انتهى   قد ذكر السبكي
في مسئلة النبوة ان اهل السنة انما اوجبوا عصمة الانبياء عن الكباير بعد البعثة واجمعوا على
جواز صدورها عنهم قبل البعثة قال ابن همام الحنفي في المسايرة شرط النبوة المذكورة الى قوله والعصمة
من الكفر واما من غيره فما سنذكره فمن موجبات النبوة ما تأخر عنها ثم قال وجوز القاضي وقوع
الكفر قبل البعثة عقلا قال واما الوقوع فالذي عند اهل الاخبار والتواريخ انه لم يبعث من اشرك
بالله طرفة عين ولا من كان فاسقا فاجرا ظلوما وانما بعث من كان تقيا زكيا امينا مشهور النسب
والمرجع في ذلك في قضية السمع وموجب العقل التجويز والتوبة ثم اظهار المعجزة يدل على صدقهم و
طهارة سريرتهم فيجب توقيرهم ويندفع النفور وخالف بعض اهل الظواهر انتهى وقال صاحب
المواقف في مسئلة عصمة النبي صلعم ما يقرب من كلام ابن همام ثم قال في مبحث الامامة
عند نفيه العصمة الخلفاء المعصومة المظلومة عليها السلام وايضا عصمة الانبياء وقد تقدم ما فيه انتهى فافهم ما فيه واما
ما نسبه الى الشيعة من تجويز اظهار الكفر على الانبياء تقية فهو افتراء عليهم لعل المعاندين من اهل
السنة توهموا ذلك من استماع اطلاق جواز التقية فنسبوه اليهم فلو فرض صدور ذلك ممن لا يعبأ
من فرق الشيعة فالامامية الذين هم المحقون المحققون خلفا عن سلف وعلومهم مقتبسة عن مشكاة
النبوة والولاية مبرؤون عن ذلك ومصنفات علمائهم خالية عنه وانما الذي ذكروه في ذلك ان
التقية جايزة وربما وجبت وعرفوها بانها اظهار موافقة اهل الخلاف فيما يدينون به خوفا وقد استثنوا
منها اول زمان الدعوة وكذا وطي المنكوحة على خلاف مذهب اهل الحق فلا يحل باطلا وكذا التصرف
في المال المضمون منه لو اقتضت التقية اخذه الى غير ذلك وكيف يجوزون اظهار الكفر على الانبياء

عليه السلام تتفق مع قولهم بحجية العقل و اعتقادهم قبح اذيته فهم اولى بوجدان الدليل الذي ذكره
الناصب تفضلا عن المواخذة في اتباع اظهار الكفر على الانبياء عليهم السلام وسيجيء تحقيق لهذا
المقام مزيد وتاييد وتفصيل في مبحث عصمة النبي والامام عليهما السلام بل الدليل المذكور ماخوذ من كتبهم
ومصنفاتهم كما لا يخفى على المتتبع واما قوله والتعظيم ليس عداوة الصحابة فمردود بان الامامية لا يوجبون
عداوة جميع الصحابة كما يشعر باطلاق كلامه بل الجماعة الذين غصبوا الخلافة عن ذوي القربى من
اهل بيت النبي صلوات الله عليهم ولا ريب في ان حق تعظيمهم ومحبتهم يتوقف على عداوة هؤلاء
والبراءة عنهم ولا يمكن الجمع بين ما امرنا الله تعالى في محكم كتابه من مودة ذوي القربى وما ثبت من
شكاياتهم عليهم السلام عنهم على ما سيذكره المصنف في مسئلة الامامة وقد اشار اليه ايضا الشيخ
العارف الرباني محيي الدين الاعرابي في فتوحات المكية وقد بلغنا ان رجلا قال لامير المؤمنين انا احبك
واتولى عثمان فقال له اما الان فانت اعور فاما ان تعمى واما ان تبصر ولعمري ما ودك من توالي ضدك
ولا احبك من صوب غاصبك ولا اكرمك كرم من يهضمك ولا اعظمك معظم من ظلمك ولا
اطاع الله فيك مفضل اعاديك ولا اهتدى اليك مفضل مواليك النهار فاضح والمنار واضح
ونعم ما قيل   تود عدوي ثم تزعم انني   صديقك ان الراي عنك لعازب
رفع الله درجته فلينظر العاقل من نفسه الى المقالتين وملخص المذهبين وينصف في الترجيح ويعتمد على الدليل
الواضح الصحيح ويترك تقليد الاباء والمشايخ الاخذين بالاهواء وغرتهم الحياة الدنيا بل ينصح نفسه ولا
يعول على غيره فلا يقبل عذره غدا في القيامة اني قلدت شيخي الفلاني او وجدت ابائي واجدادي
على هذه المقالة فانه لا ينفعه ذلك يوم القيمة يوم تبرء المتبعون من اتباعهم ويفرون من اشياعهم فقد
نص الله تعالى على ذلك في كتابه وليسكن اذان السامعة والقلوب الواعية وهل يتبين العاقل في
الصحيح من المقالتين وان مقالة الامامية هي احسن الاقاويل وانها اشبه بالدين وان القائلين بها
هم الذين قال الله تعالى فيهم فبشر عبادي الذين يستمعون القول فيتبعون احسنه اولئك الذين
هداهم الله واولئك هم اولو الالباب فالامامية هم الذين قبلوا هداية الله واهتدوا بها وهم اولو الالباب
ولينصف العاقل من نفسه انه لو جاء مشرك وطلب شرح اصول دين المسلمين في العدل والتوحيد واراد
ان يستحسنه ويدخل فيه معهم هل كان الاولى ان يقال لهم حتى يرغب في الاسلام ويتزين في قلبه انه من
ديننا ان جميع افعال الله تعالى حكمة وصواب وانا نرضى بقضائه وانه منزه عن فعل القبايح والفواحش لا يقع
منه ولا يعاقب الناس على فعل يفعله فيهم ولا يقدرون على دفعه عنهم ولا يتمكنون من فعل ما امره بل خلق فيهم الكفر
والشرك ويعاقبهم عليهما ويخلق فيهم اللون والطول والقصر ويعذبهم عليه او يقال ليس في افعاله حكمة وصواب
وانه امر بالسفه والفاحشة ولا نرضى بقضاء الله وانه يعاقب الناس على فعله فيهم وهل الاولى ان يقول

من وفنا

ان الله لا يكلف الناس ما لا يقدرون عليه ولا يطيقون او تقول انه يكلف الناس ما لا يطيقون ويعاقبهم
ويلومهم على ترك ما لا يقدرون على فعله وهل الاولى ان تقول انه يكره الفواحش ولا يريدها ولا يحبها ولا يرضيها
او تقول انه يحب ان يشتم ويسب ويعصى بانواع المعاصي ويكره ان يمدح ويطاع ويعبد
الناس لم كانوا كما اراد ولا يكونون كما كره وهل الاولى ان يقول له انه تعالى لا يشبه الاشياء ولا
يجوز عليه ما يجوز عليها او تقول انه يشبهها وهل الاولى ان تقول ان الله تعالى يعلم ويقدر ويحيي ويدرك لذاته
او تقول انه لا يدرك ولا يحيي ولا يقدر ولا يعلم الا بذوات قديمة لولاها لم يكن قادرا ولا عالما
ولا غير ذلك من الصفات وهل الاولى ان تقول انه لما خلق الخلق امرهم ونهاهم او تقول انه لم يزل
في القدم ولا يزال بعد فنائهم طول الابد يقول اقيموا الصلوة واتوا الزكوة لا يخلو بذلك صلاة و
هل الاولى ان تقول انه تعالى يستحيل رؤيته والاحاطة بكنه ذاته او تقول يرى بالعين اما في جهة من
الجهات له اعضاء وصورت او يرى بالعين لا في جهة وهل الاولى ان تقول بان انبيائه وائمته
منزهون عن كل قبيح وسخيف او تقول انهم اقترفوا المعاصي المنفرة عنهم وانه يقع منهم ما يدل
على الخسة والرذالة كسرقة درهم وكذب فاحش ويداومون على ذلك مع انهم محل وحيه وحفظة
شرعه وان النجاة يحصل بامتثال اوامرهم القولية والفعلية فاذا عرفت انه لا ينبغي ان يذكر لهذا السائل
من دين الاسلام الا مذهب الامامية دون قول غيرهم عرف عظم موقعهم في الاسلام ونعلم
ايضا زيادة بصيرتهم لانه ليس في التوحيد دليل ولا جواب عن شبهة الا ومن امير المؤمنين ع و
اولاده اخذ وكان جميع العلماء يستندون اليه على ما في كشف الا يجب تعظيم الامامية والاعتراف
بعلو منزلتهم فاذا سمعوا شبهة في توحيد الله تعالى او في عبث بعض افعاله انقطعوا بالفكر فيها عن
كل اشغالهم فلا تسكن نفوسهم ولا تطمئن قلوبهم حتى تحققوا الجواب عنها وخصمائهم اذا سمعوا
دلالة قاطعة على ان الله تعالى لا يفعل الفواحش والقبايح ظل ليله ونهاره مغموما مهموما طالبا لاثارة
شبهة يجيب بها حذرا ان يصح عنده ان الله تعالى لا يفعل القبيح فاذا ظفر بادنى شبهة قنعت
نفسه وعظم سروره بما دلت الشبهة عليه من انه لا يفعل القبيح وانواع الفواحش غير الله تعالى
فشتان ما بين الفريقين وبعد ما بين المذهبين ولنشرع الان في تفصيل المسائل وكشف الحق منها
بعون الله تعالى ولطفه

الناصب خفضه الله تعالى اقول حاصل ما ذكر في هذا الفصل تحكيم الانصاف
والرجوع الى الوجدان والدليل في ترجيح الامامية مرجح ومثل هذا في حال من اراد دخول الاسلام
وحال ان يتبين عنده ترجيح مذهب من المذاهب فلا شك ان معتقدات الامامية ابين واظهر
عند العقول واقرب من ساير المذاهب الى التلقي والقبول ونحن ان شاء الله تعالى في هذا الفصل
نجد حذوه ونحاذيه فصلا بفصل وعقيدة بعقيدة على شرط تجنب التهمة والافتراء ومحافظة شرايط العدل
والانصاف فنقول

والانصاف فنقول لو استبصر مشرك في البلاد الاسلام واراد ان يسمع كلام الله رجاء
ان يستحسنه ويميل قلبه الى الاسلام فطلب من العلماء اصول دين المسلمين في العدل والتوحيد
ليرغب بفهمه الى الملة البيضاء فيا معشر العقلاء هل كان الاولى ان يقال له حتى يرغب ويستقر دين الاسلام
في قلبه ان الاله يدعوك الى الطاعة وعبوديته هو خالق كل الاشياء وهو الفاعل المختار ولا يجري في
ملكه الا ما يشاء وهو يحكم ما يريد لا شريك له في الخلق والتصرف في الكائنات ولا يسقط ورقة ولا
تتحرك نملة الا بحكمه وارادته وقضائه وقدره ودبر امور الكائنات في ازل الآزال وقدر ما يجري
وما يصدر عنهم قبل خلقهم وايجادهم ثم خلقهم وامرهم ونهاهم وافعاله جملة حكمة وصواب ولا قبيح
في فعله ولا يجب عليه شيء وكل ما يفعل في العباد من اعطاء الثواب واجراء العقاب فهو تصرف
في ملكه ولا يتصور منه ظلم لا يسئل عما يفعل وهم يسئلون وهو منزه عن فعل القبيح اذ لا قبيح بالنسبة
ونحن نرضى بقضائه والقضاء غير المقتضي هل الاولى هذا او يقال الاله الذي ندعوك اليه له شركاء في الخلق فا
تخلق افعالك وكل الناس يخلقون افعالهم وهو الموجب الذي لا تصرف له في الكائنات
بالارادة والاختيار بل هو كالنار اذا صادف الحطب يجب عليه الاحراق والعبد اذا عمل
حسنة وجب عليه الثواب فهذه الحسنة كالدين على رقبته يجب له اداء ثوابها واذا عمل سيئة يجب
له عقابها وليس له ان يتفضل ويتجاوز بفضله عن ذلك الذنب بل الواجب واللازم عليه عقابه
كالنار الواجب عليه الاحراق وانه خلق العالم ولم يجر له قضاء سابق وعلم متقدم بل يحدث الاشياء
على سبيل الاتفاق وله شركاء في الخلق هو يخلق والناس يخلقون وهل الاولى ان يقال له من دعينا انه تعالى
حاكم قادر مختار يكلف الناس ما شاء لانه يتصرف في ملكه وان اراد كلفهم حسب طاقتهم وجاز له
ولا يمتنع عليه ان يكلف فوق الطاقة لكن بفضله وكرمه لم يكلف الناس فوق الطاقة ولم يقع هذا او يقال
انه يجب عليه ان يكلف الناس حسب طاقتهم وليس له التصرف فيهم ويمتنع عليه تكليف حسبما اراد
وهل الاولى ان يقال له ان كل ما جرى في العالم فهو بقدره وارادته ولكن الخير والطاعة برضاه ومحبته
والشر والمعصية بغير رضاه او نقول انه مغلول اليد فيجب عليه ان يخلق الخير وهو خالقه ولا يخلق الشر فالشر قوا
على غيره وله شركاء في الملك والتصرف وهل الاولى ان يقال انه تعالى لا يشبه الاشياء ولكن
له صفات تاخذ معرفتها انت من صفات غير ان صفات نفسك حادثة وصفاته تعالى قديمة او نقول
انه لا صفات له ولا يجوز عليه ان يعرف صفاته من صفات الكمال وهل الاولى ان يقال له ان الصفات
مسلوبة عنه وليس له علم ولا قدرة بل انه يعلم الاشياء بلا علم والقادر كيف يفعل بلا قدرة وهل الاولى
ان يقال له ان الله تعالى كان في الازل متكلما بكلام نفسي هو صفة ذاته وبعد ما خلق الخلق خاطب الرسل بذلك
الكلام وامر الناس ونهاهم او يقال له انه خلق الكلام وليس هو متكلم فان خالق الكلام لا يسمى متكلما

واته احدث الامر النهي بعد تخلق بالارادة السابقة وهل الاولى ان يقال ان انبياء الله كاعبادكرمون

معصومون من الكذب والكباير ولاكنهم بشر لاياسنون من مكان وقوع الصغاير عنهم فلاباس انت من

عفرالله وكرمه من صدر عنك معصية فانهم اسوة الناس ويمكن ان يقع منهم الذنب فانت لا تقنط من رحمة

او يقال له الانبياء كالملائكة ويستحيل عليهم الذنب فاذا سمع شيئ من ذنوب الانبيا كما جاء في القران

وعصى ادم ربه يتردد في نبوة ادم لانه وقع منه المعصية فلايكون نبيا وهل الاولى ان يقال له رسول الله

صلعم لما بعث الى الناس تابعه جماعة من اصحابه واقاموا في نصرته وصحبته طول اعمارهم وقاسوا الشدة

والبلايا في اقامة الدين ودفع الكفرة وذكرهم الله تعالى في القران واثنى عليهم بكل خير ورضي عنه بعده

اقاموا بوظايف الخلافة ونشروا الدين فتحوا البلاد واظهروا احكام الشريعة واحكموا قواعدها حتى بقي

منهم الدين ويحفظ من سعيهم الشريعة الى يوم الدين او يقال له ان هذه الاصحاب بعد رسول الله صلعم

خالفوه وكفروا ورجعوا الى الكفر ولم يبق بعد محمد صلى الله عليه واله وسلم الا سبعة عشر نفرا فيا معشر العقلاء انظروا

الى المذهبين وتاملوا في عقايد الفريقين مثل الفريقين كالاعمى والاصم والسميع البصير هل يستويان

مثلا الحمد لله بل اكثرهم لا يعقلون وتاما ذكره انه ليس في التوحيد دليل ولا جواب شبهة

الا من امير المومنين فان هذا امر لا يحتمون به دوننا كل ما خذ من العقايد يتلقى من الادلة فانها ماخوذة

من تلك الكفرة ومن غيره من اكابر الصحابة كالخلفاء الراشدين سواه وكبار الصحابة الذين شهد لهم رسول الله صلعم

بعلمهم واجتهادهم واما هم وهم يذكرون الاشياء من الائمة ويرجون كلما ينقلون عنهم بالف

كذب كالكهنة السامعة لاخبار الغيب تخمينا بلا تزوير ولا ينقله الا بالاسانيد الصحيحة الصريحة المعتبرة المعتمدة والحمد لله

على ذلك وبذلك نوقو انتهى   في جميع ما اتى به الناصب الفضول في الفصول الاستفهامية من

تقرير مذهب اهل السنة وتقرير مذهب الامامية تمويهات واطلاقات واجمالات لو كشف عنها و

فصل الحكم لكل مؤمن ومشرك بالوية مذهب الامامية اما ما ذكره من تقرير مذهب الامامية عرة في الفصل الاول

بقوله هو خالق كل الاشيا فلان فيه اطلاق ينصرف الذهن منه من حيث لا يشعر الى الفرد الكامل معنى ما يستحسنه

العقل فلو قيل لذلك المشرك المستهتر انه خالق لكل الاشياء حتى السرقة والزنا واللواطة والكذب ونحوها من

القبايح والفواحش لا نقبض طبعه من ذلك واستنكره عقله ولوحدله في جملة افعال الله تعالى الشرك الذي هو

فيه لتزين ذلك في قلبه وقرر رغبته في تحقق دين الاسلام وايضا فعندهم ان القران غير المخلوق وهو شيئ

فان قالوا ان هذا مما خصه الدليل قلنا وكذلك افعال العباد خصها الدليل وكذا الكلام في قوله لا يجري في ملكه

الا ما يشاء فانه لو ذكر له انه يشاء تلك القبايح والفواحش لفزع ورتدع وكذا القول في قوله يحكم ما يريد

فان اراد القبايح والحكم بها فقبحه ايضا عند المشرك ان لم يكن معزولا من العقل كالناصب واصحابه واما

قوله لا شريك له في الخلق ففيه اجمال مخل بما رام الناصب لان المشرك السامع لقوله لا شريك له في

اسكنو نغيم

بخلق نفسهم في الشركة حقيقتها لا متصدرة للاشاعرة من ان حكم اهل العدل بكون العبد فاعلا لافعال
توجب اثبات الشريك له تعالى فانه لو اطلع على هذا المقصود وعلم انهم مع حكمهم بكون العباد فاعلين
لافعالهم يحكمون بان العباد وانفسهم مخلوقون له تعالى وان قدرتهم وتمكينهم على افعالهم انما هي من الله تعالى
وتصرفهم ليس على وجه المغالبة مع الباري سبحانه بل لانه لما كان التكليف ينافي الجبر خلى
بينهم وبين افعالهم لما عد ذلك شريكا حقيقة ولا مجازا فاجمال الناصب ههنا وعدم بيانه
لما اراده من الشريك الذي نسب القول به الى اهل العدل تضمنا غش وتلبيسا كما لا يخفى واما قوله ولا يسقط
ورقة ولا يتحرك نملة الا بحكمه فهو من فضول الكلام لان الامامية انما قالوا بفاعلية العباد المكلفين لافعالهم
لا بفاعليتهم لساير الجواهر والاعراض والحيوان والنبات واجسامها وحركاتها وسكناتها فان فاعليته
في خلق الجواهر والاعراض المختصة به امر اتفاقي بين اهل الاسلام واما قوله وافعاله جملة الحكمة والصواب
فهو من قبيل يقولون بافواههم ما ليس في قلوبهم فان الاشاعرة لم يقولوا بذلك كما ذكرناه سابقا وانما ذكره
بعض المتاخرين منهم لضيق يخاف عليه عند مناظرة اهل العدل واما ما ذكره من انه لا قبيح في فعله فهو
كذب لان قولهم هذا مبني على ما قالوه من ان صدور القبايح واقعة في العالم منه ليس بقبيح لو علم المشرك
المستجير انهم نفوا القبيح بهذا المعنى لاستقبح رايهم ولامهم في ذلك واما قوله ولا يجب عليه شيء
فكان يجب عليه ان يذكر ان الوجوب المنفي بمعنى ايجاب غيره شيئا عليه وان ما ضمنه من الاشارة
الى ان الامامية يوجبون على الله تعالى شيئا هو بمعنى ايجاب الله تعالى على نفسه شيئا مقتضى حكمته بايصال
ما وعده من الثواب الى عباده كما دل عليه قوله تعالى كتب على نفسه الرحمة فانه لو سمع المشرك هذا التفصيل فلا
ريب انه يرجح مذهب الامامية اذ على هذا يحصل له الوثوق على نيل ما وعده ربه من الثواب لا على مذهب
من ينفي الايجاب ويقول جاز ان يدخل المطيع في النار والعاصي في جنات تجري من تحتها الانهار
واما ما ذكره من ان كل ما يفعل في من اعطاء الثواب واجراء العقاب فهو تصرف في ملكه فلا وجه لذكره
في منفردات اهل السنة اذ لا خلاف للامامية في ذلك ولعله لما لم يجد الناصب من مذهب
اصحابه شيئا معقولا يرغب به العاقل ويوجب ميل المشرك المستجير النجاة الى ذكر ما شارك فيه ساير المذاهب
واما قوله لا يتصور منه ظلم ففيه انه كاذب في ذلك فان الاشاعرة قائلون بصدور القبايح عنه تعالى
كما مر بيانه وهذا عين الظلم وانما يحكم بذلك حقيقة اهل العدل دونهم واما قوله لا يسئل عما يفعل
فهم يعنون به ان الله تعالى مالك الملك وله التصرف في ملكه بما يشاء فلا يسئل عنه فيما يفعل من
الحسن والقبيح وفيه ان كونه تعالى مالك الملك انما يلزم منه ان يتصرف في ملكه ابتداء بما شاء بان يخلق العبد
اصم وابكم واكمه ويخلق من اصناف الجواهر والاعراض من الحيوانات والنباتات والمعادن
ما يشاء واما اذا خلق العبد وكلفه بالفعل الحسن وترك القبيح ووعده بالثواب على الاول وبالعقاب

على الثاني فامتثل العبد وبادر الى الطاعة لا يليق منه تعالى حينئذ التصرف فيه بخلاف ما وعده بان
يدخل هذا العبد في النار ويدخل من عصاه في الجنة كما انه لا يليق منا بعد غرس الاشجار في الارض المملوكة لنا
وحصول الثمار منها على الوجه الاتم ان نأخذ فاسا او منشارا ونقطع تلك الاشجار بلا عروض حكمة
ومصلحة ظاهرة ترجح على بقاء تلك الاشجار فان ذلك يعد ظلما وسفها وحماقة كما لا يخفى
وكذا اذا ملك انسان عبدا مسلما مطيعا من غير ان يحدث حدثا فان جميع العقلاء يعدونه ظالما
سفيها سفاكا وبهذا ظهر ان الظلم ليس منحصرا في التصرف في ملك الغير بغير اذنه هذا واما معنى قوله
لا يسئل عما يفعل على ما ذهب اليه اهل العدل انه لما ثبتت حكمته تعالى وعدله في محكمة العقل والنقل فلا وجه
لان يسأل عن فعله اذا خفي وجهه كما لا يسئل المريض الطبيب الحاذق عن حقيقة الدواء الذي ناوله
اياه ولا عن كيفية مناسبته لمزاجه وتأثيره في دفع مرضه واما قوله ونحن نرضى بقضائه فهو امر مشترك بين
الفريقين واما حديث مغايرة القضاء والمقضي فقد سبق انه ليس مرضيا فتذكر واما ما ذكره في هذا
الفصل في تقرير مذهب الامامية من ان الاله الذي ندعوك اليه لا شريك له في الخلق فقد سبق منا بان ان الملك
لا يستلزم وجود الشريك في الالوهية لاستناد الكل اليه ورجوع اليه يرجع الامر كله واما قوله وهو
موجب الذي لا تصرف له في الكائنات بالاختيار ففيه انه افتراء على الامامية وساير اهل العدل
لانهم قايلون بان تصرفه تعالى في افعاله المخصوصة به من خلق السموات والارض والجواهر والاعراض
بارادته واختياره وان افعاله تعالى ينقسم الى ثواب وعوض وتفضل وحكمته يقتضي ان لا يخلف
الوعد ويفي ما وعد عبده من الثواب وعدله يقتضي عطاء العوض لا انه تعالى مجبور على ذلك ولا ان غيره
اوجب عليه شيئا من ذلك والوجوب بالمعنى المذكور لا يقتضي الايجاب وسلب الاختيار كما في صدور
الاحراق من النار ولا يلزم ايضا ان يكون وجوب الثواب شبيها بالدين فلو سلم فيلزم ان ما وعده الكريم
لغيره يكون عليه كالدين وكما ان المكلف لا يكون في اداء الدين موجبا كذلك لا يكون الله سبحانه
في ايصال وعده الى عبده مجبورا موجبا واما قوله ولم يسلم ان يتفضل ويتجاوز بفضله عن الذنب
فافتراء على الامامية اذ عندهم ان خلف الوعد قبيح دون خلف الوعيد لانه كرم ورحمة ولهذا
اثبتوا العفو والشفاعة قال المحقق الطوسي طيب الله مشهده في كتاب التجريد والعفو واقع لانه تعالى فجاز
اسقاطه ولا ضرر عليه في تركه فحسن اسقاطه ولانه احسان وللسمع وللاجماع على الشفاعة انتهى واما قوله
ولم يجر عليه قضاء سابق وعلم متقدم فهو افتراء بلا امتراء ايضا لانهم انما ينكرون القضاء بمعنى الخلق
الشامل لخلق افعال العباد واما القضاء بمعنى الايجاب فصحيح عندهم في الافعال الواجبة وبمعنى الاعلام
والتبيين صحيح مطلقا كما صرح به المحقق قدس سره في التجريد والمصنف طاب ثراه في تصانيفه ومثل للمعنى الاول
من الاخرين بنحو قوله تعالى وقضى ربك ان لا تعبدوا الا اياه وقوله تعالى نحن قدرنا بينكم الموت وللمعنى

الثاني منهما بنحو

الثاني منهما نحو قوله تعالى وقضينا الى بني اسرائيل في الكتاب لتفسدن في الارض مرتين وقوله تعالى
الا امرأته قدرناها من الغابرين اي اعلمناه بذلك وكتبناه في اللوح المحفوظ فعلى الاول يكون
الواجبات بقضاء الله تعالى وقدره وعلى الثاني جميع الافعال بالقضاء والقدر وقد اشار الى هذا
مولانا امير المؤمنين ع في حديثه المشهور المذكور في التجريد وغيره وسنذكره في موضعه اللائق به ان شاء الله تعالى
وبالجملة ان القضاء والقدر يستعملان في معان بعضها في حقه تعالى صحيح وبعضها فاسد وكل لفظ هذا حالها
لا يجوز اطلاقها لا بالنفي ولا بالاثبات بابهام الخطاء فلا يجوز اطلاق القول بان افعال العباد بقضاء الله
وقدره لايهامه معنى الخلق والامر الذي قال به المجبرة ولا اطلاق القول بانها ليست بقضائه وقدره لايهامه
زوال العلم والكتابة والاخبار ونحو ذلك مما هو صحيح في حقه تعالى وكذا الكلام في كل لفظة هذا سبيلها
من المشتركات لا بد فيها من التقييد بما يزيل الايهام وهذا روي عن الحسن البصري ان من الناس قوما يقصرون
في امر دينهم ويعملون فيه بزعمهم على القدر ثم لا يرضون في امر دنياهم الا بالجد والاجتهاد في الطلب
والاخذ بالحزم فاذا امر احدهم بشيء من امر الآخرة قال لا استطيع قد جفت الاقلام وقضي
الامر ولو قلت له لا تتعب نفسك في طلب الدنيا وتحمل مشاق الاسفار وركوب البحر والبر والمخاطرة فانه
سيأتيك ما قدر لك ولا تسق زرعك ولا تحرسه ولا تعقل بعيرك وتغلق باب دارك ولا
تتمم لغنمك راعيا فانه لا يأتيك في جميع ذلك الا ما قدر لك لانكر ذلك عليك لما رضي
في امر دنياه وقد كان امر الدين بالاحتياط اولى ومن اللطائف ما حكي عن عدلي انه قال لمجبر اذا
ناظرتم اهل العدل قلتم بالقدر واذا دخل احدكم منزله ترك ذلك لاجل فلس قال وكيف قال
كسرت جاريته كوزا ابتاعه بفلس فضربها وشتمها ونسي مذهبه وصعد سلام القاري المئذنة
فاشرف على بيته فرأى غلامه يفجر بجاريته فبادر بضربهما فقال الغلام القضاء والقدر ساقانا فقال لعلمك
بالقضاء والقدر احب من كل شيء انت حر لوجه الله تعالى ورأى شيخ باصبهان رجلا يفجر باهله
فجعل يضرب امرأته وهي تقول القضاء والقدر احب علي من كل شيء فقال يا عدوة الله اتزنين
وتعتذرين بمثل هذا فقالت اوه تركت السنة واخذت مذهب ابن عباد الراضي فتنبه والقى السوط
وقبل ما بين عينيها واعتذر اليها وقال انت سنية حقا وجعل لها كرامة على ذلك وقوله واما
قوله وله الشركة في الخلق فتكرار بارد قد دريت ما فيه ثم ما ذكره في الفصل الثاني من تقرير الاشاعرة بقوله
انه تعالى قادر مختار يكلف الناس ما شاء لانه يتصرف في ملكه فهو تكرار لما ذكره في الفصل الاول مع ادنى
تغيير في اللفظ وانما ارتكب ذلك لتكثير مذهبه من النقد الذي يروج عن الناقد البصير واما قوله لا
يمتنع عليه ان يكلف فوق الطاقة فالظاهر انه لو سمعه المشرك المتحير لاخر في الانكار واخذ طريق الفرار
ولم يعتمد بعد ذلك على زمان الاشاعرة لعدم الوقوع فلا يسمن ولا يغني من جوع واما ما ذكره

في تقرير الامامية من انهم قالوا يجب عليه ان يكلف الناس جميعا فمنهم فمن البين انه اقوى في رغبة المكلفين
بتكليفهم فوق طاقتهم كما عرفت واما ما ذكره من انهم يقولون ليس له التصرف فيهم فكذب صريح لانهم يقولون
بان خلقهم واقرارهم وتمكينهم وحياتهم ومماتهم وابقائهم وافنائهم ونحو ذلك كلها من الله تعالى فكيف يصح
نسبة نفي تصرفه تعالى في عباده اليهم نعم انهم ينفون تصرفه في القبائح والفواحش الصادرة من العباد وهذا تنزيه
لايق بكماله سبحانه وقد صان الله تعالى رسوله والتكليف مثل ذلك الى ابليس واغوائه وقد روي عن
ابي بكر انه قال في مسئلة هذا ما رواه ابي بكر فان يكن صوابا فمن الله وان يكن خطا فمني ومن الشيطان
والله ورسوله بريان منه ومثله عن عمر وابن مسعود وهذا شي لا ينكره الا مكابر على الخصوم واما قوله يجوز التكليف
عليه جميعا ارادة فليس بصحيح على اطلاقه لانهم يقولون لا يجوز انه يكلف عباده فيما يليق بهم من القبائح
والفواحش وهذا ايضا عين التنزيه والتقديس كما لا يخفى واما ما ذكره في الفصل الثالث من تقرير عقايد
اهل السنة بقوله كل ما جرى في العالم بقدره وارادته ففيه غلط ظاهر لانهم انما ينفون التقدير بالمعنى
الشامل لخلق افعال العباد بمعنى خلق افعالهم المخصوصة المتفرد في ايجادها ولا بمعنى الايجاب والالزام كما ستعرفه انه
عن قريب واما ما ذكره من ان الخير والطاعة برضاه وحبه والشرور والمعصية بغير رضاه فيتحد مع المقالة الامامية
وانما الفرق في ان الامامية ينفون ارادته تعالى للشرور والمعاصي والاشاعرة لا ينفونه ويفرقون بين الارادة
والرضا كما مر مع بيان بطلانه واما ما ذكره من ان الامامية يقولون انه تعالى مغلول اليد فيجب عليه ان يجب
الخير ففيه ان مغلول اليد لا يجب الخير فكيف يقول الامامية انه تعالى مغلول اليد ثم يفرعون عليه وجوب
الخير واما قوله ولا يخلق الشر فكذلك لا من جهة عجز او اضطرار واما ما ذكره في الفصل من تقرير مذهب
اهل السنة بقوله وهل الاولى ان يقال انه تعالى لا يشبه الاشياء ولكن له صفات نأخذ معرفتها
انت من صفات نفسك الى اخره ففيه ان القول بانه تعالى لا يشبه الاشياء مشترك بين اهل الاسلام
واما ما ذكره من معرفتها بالقياس الى معرفة انفسنا من صفاته ففيه ان معرفة الذات في الواجب تعالى
والممكن لا يحصل من نفس الصفات بل من نتايجها وثمراتها وقالت الامامية وساير اهل التوحيد والعدل لحصول
تلك النتايج والثمرات من نفس الذات فالممكن معرفة الذات من غير القول بما يؤدي الى الشرك
من قيام الصفات القديمة ومغايرتها للذات وبهذا ظهر ان ما نسبه بعد ذلك الى الامامية بقوله
او يقال انه لا صفات له اه حق لا ريب فيه فلا تغفل واما ما ذكره في الفصل الخامس من تقرير مذهب
اهل السنة بقوله هل الاولى ان يقال ان الله تعالى عالم بعلم ازلي قادر بقدرة ازلية اه فالامامية مشاركون
معهم في ذلك غاية الامر انهم يحكمون بان تلك الصفات الازلية عين ذاته بمعنى ان الذات نايب عنها
في صدور نتايجها وثمراتها منه لا انها مغايرة زايدة عليه قايمة به كما قال به اهل السنة ليلزم
ما تقرر من اثبات قدماء سوى الله تعالى كما لزم النصارى في اثباتهم الاقانيم الثلثة واما الكلام النفسي

فقد انه

هذا انه غير معقول فلا يعقله المشرك المتجبر ايضا ويتجر بذنب بنا ونسبهم الى التعمية والى الالغاز وحاشا ان
يتجر المؤمن والمشرك ان لم يشارك الاشاعرة في قلة الشعور فيما قاله الامامية من انه تعالى عالم بلا علم زايد وقادر
بلا قدرة زايدة ومريد بلا ارادة زايدة بل عالم بعلم هو عين الذات قادر بقدرت هو هي عينه مريد بارادة
كذلك الى غير ذلك ولو فرض ترققه في الجملة فتوضحه لما الضوء والمضيء حتى يبصر ونحاله كضوء النهار واما ما ذكره
في الفصل السادس من تقرير مذهب اهل السنة بقوله اهل الاول ان يقال انه تعالى مرئي يوم القيامة لعباده
فهو تكرار لما ذكره المص سابقا اثباتا ونفيا فلا وجه لاعادته ثم كيف يرد ادعى المشرك المتجبر بقولهم انه تعالى
يرى يوم القيامة بما ذكروا انه يرى بلا كيف وكيف يعقل ذلك مع ان القائلين به لم يعقلوه الان و
انما هو كلام غير معقول المعنى تستروا به عن تشنيع الورى عليهم باستلزام مذهبهم للحكم بجسميته تعالى
كما نقلنا عن صاحب الكشاف ايضا ثم اهل الكشف التام الذي قال به الامامية ادون من الرؤية بلا كيف
من العجايب تشنيع الناصب الشقي على اهل العدل بنفي الرؤية مع اعتراف امامه الرازي بالعجز عن اثباتها
كما ذكره في كتاب الاربعين كررا والحمد لله واما ما ذكره في الفصل السابع من تقرير عقيدة اهل السنة
بقوله و اهل الاول ان يقال ان انبياء الله تعالى مكرمون معصومون من الكذب والكباير فهو مقالة اهل العدل و
قد ذكر المص عند تقرير مذهب الامامية سابقا فهم لا يتنزهون الانبياء عن الكباير مطلقا بل بعد النبوة فقط على خلاف
في ذلك بينهم واما قبل النبوة فقد مر انهم جوزوا صدور ساير الكباير عنهم حتى الكفر وسيجيء مازيد ذلك بيانا
في مسئلة النبوة ان شاء الله تعالى واما ما ذكره بقوله ولكنهم بشر لا يؤمنون وقوع الصغاير عنهم فلا ييأسون
من عفو الله تعالى فمراده فيه ان الله تعالى قد بشر المذنبين بعدم الياس والقنوط من رحمته بقوله ولا تقنطوا من رحمة الله فاي
حاجة في ذلك الى اثبات الذنب للمعصومين عليهم السلام واما قوله في تقرير مذهب الامامية من انهم يقولون
ان الانبياء كالملائكة يستحيل عليهم الذنب ففيه ان هذا كذب وافتراء وذلك لان العصمة عندهم
مفسرة بملكة يخلقها الله تعالى في المكلف لطفا منه بحيث لا يكون له داع الى ترك الطاعة وارتكاب معصيته مع قدرته
على ذلك كيف ولو كان الذنب ممتنعا عن المعصوم لما صح تكليفه بترك الذنب واللازم باطل اتفاقا ويؤيده
قوله تعالى قل انما انا بشر مثلكم يوحى الي وقوله تعالى ولا تجعل مع الله الها اخر الى غير ذلك من النصوص واما ما ذكره من
انه اذا سمع المشرك المتجبر شيئا من الذنوب للانبياء كما جاء في القران وعصى ادم ربه تردد في نبوة
ادم لانه وقع منه المعصية فلا يكون نبيا ففيه ان هذا التردد لازم له سواء قيل بعصمة الانبياء كقول الامامية او
بعدمها كقول اهل السنة فانه اذا ارتكز في طبعه ان غير المعصوم لا يصلح للنبوة فسمع الاية المذكورة يحكم بنفي
نبوة ادم سواء قال له اهل السنة انه لا يجب عصمة النبي ولم يقل له ذلك لكن اذا رجع في تحقيق الامر الى
احد من علماء الامامية وقيل له ان المراد بعصيان ادم في تلك الاية صدور خلاف الاولى منه من الزلات
التي هي حسنات عند صدورها من غيرهم لان حسنات الابرار سيئات المقربين اطمان قلبه واندفع

ترددوا، واما ما ذكره في الفصل الثامن من تقرير اهل السنة بقوله واما ان يقال ان رسول الله صلعم لما بعث الى الناس
تابعه جماعة من اصحابه فيه اجمال وابهام وحيلة يكشف عنها حضر من هناك من الامامية فيقول له نعم كان من
صحبه جماعة بتلك الاوصاف الحسنة لكن كان فيهم ايضا من كان ينافق في دين الله وصحبته ويظهر الاخلاص والطاعة
طمعا في جاهه ولم يعين الله تعالى احدا منهم في القرآن ولا سماهم باسمائهم فلا يجوز الركون الا الى من ثبت
استقامته بعد النبي صلعم على متابعة الكتاب والسنة وعدم ارتداده على اعقابه القهقرى كما
وقع من قوم موسى في حياته ويدل حديث الحوض المذكور في البخاري على وقوع ذلك من اصحاب نبينا بعد
وفاته واما ما ذكره من انهم اقاموا بوظائف الخلافة من بين الصحابة كانوا من المتهمين بالنفاق في زمان النبي صلعم
فغصبوا الخلافة بعده عمن نص الله تعالى ورسوله عليه بذلك ولهذا تبرأ منهم الامامية من امة محمد صلعم فالحاصل
ان هؤلاء وان كانوا من اصحاب النبي صلعم ومنتسبين الى الاسلام والى نصرته لكنهم كانوا اعداءه
في الحقيقة وانما كانوا يظهرون شيئا من شعائر الاسلام لما رواه انتظام رياستهم الباطلة في
ذلك كانوا يخرجون عداوة الاسلام واهله في كل قالب يظن الجاهل اثر علم واصلاح وورع وصلاح
وهو غاية الجهل والافساد والبعد عن الفوز والفلاح فكم من ركن للاسلام قد هدموه وكم من حصن له قد قلعوا
اساسه وخربوه وكم من علم له قد طمسوه وكم من لواء مرفوع قد وضعوه كما اشار اليه مولانا امير المؤمنين ع
في دعاء صنمي قريش بقوله اللهم العن صنمي قريش وجبتيهما وطاغوتيهما اللذين خالفا امرك وانكرا وحيك
وجحدا انعامك وعصيا رسولك وقلبا دينك وحرفا كتابك وعطلا احكامك وابطلا فرائضك و
الحدا في اياتك وعاديا اولياءك وواليا اعداءك وخربا بلادك وافسدا عبادك اللهم العنهما
واتباعهما واولياءهما واشياعهما ومحبيهما اللهم العنهما فقد خربا بيت النبوة والحقا سماءه بارضه وعلوه
بسفله وشاخصه بخافضه الى اخر الدعاء الشريف المجرب في قضاء الحاجات هذا والحق لا يدفع بمكابرة
اهل الزيغ والتخليط وان تصبروا وتتقوا لا يضركم كيدهم شيئا ان الله بما يعملون محيط ونعم ما قال بعض العا
رفين قدس سره
از قیمت قاضی روز جزا پیداست کیست
کرد و انجا پس دعوی باطل یک نیست
واما ما ذكره في تقرير مذهب الامامية بقوله او يقال له هذه الاصحاب بعد رسول الله صلى الله عليه واله خالفوه وكفروا فيه جهل
وضلال لان الامامية لا يقولون بمخالفة جميع الصحابة للنبي صلى الله عليه بعد وفاته بل بمخالفة الثلثة او الستة او التسعة كما
نعم قد تابعهم اكثر المهاجرين والانصار في هذه الطامة لما وقعوا في قلوبهم من الشبهة التي ستسمعها في مسئلة الامامة
ثم تنبهوا ورجعوا فتابوا او انظروا وتمسكوا بذيل صاحب الحق وفازوا بالكرامة واما ما ذكره من ان الاخذ عن امير المؤمنين
ليس مما يختص للامامية دوننا فهو مما يقولونه بافواههم والله يعلم ما صدورهم من بغضه باخفاء فضائله وكمالاته
وانكارهم من انهم لحجة ومولاه والحمد لله الذي رزقنا محبة نبينا المختار واهل بيته الاطهار وصان مرائي قلوبنا عن
غبار نوادر الاغيار وتشنده ان يحشرنا معهم في دار القرار وان يعفو بحبهم ما صدر عنا من الاثام والاصرار

رفع الله درجته المطلب الثاني في اثبات الحسن والقبح العقليين ذهب الامامية ومن تابعهم
من المعتزلة الى ان من الافعال ما هو معلوم الحسن والقبح بضرورة العقل كعلمنا بحسن الصدق النافع
وقبح الكذب الضار فكل عاقل لا يشك في ذلك وليس جزمه بهذا الحكم بادون من الجزم
بافتقار الممكن الى السبب وان الاشياء المساوية لشيء واحد متساوية ومنها ما هو معلوم بالاكتساب
انه حسن او قبيح كحسن الصدق الضار وقبح الكذب النافع ومنها ما يعجز العقل عن العلم بحسنه او قبحه فيكشف
الشرع عنه كالعبادات وقالت الاشاعرة ان الحسن والقبح شرعيان ولا يقضي العقل بحسن شيء ولا قبحه
بل القاضي بذلك هو الشرع فما حسنه فهو حسن وما قبحه فهو قبيح وهو باطل بوجوه انتهى الناصب
خفضه الله تعالى اقول قد سبق ان الحسن يقال لمعان ثلثة الاول صفة الكمال والقبح صفة النقص يقال العلم حسن والجهل قبيح
ولا نزاع في ان هذا امر ثابت للصفات في انفسها وان مدركه العقل ولا تعلق له بالشرع الثاني
ملايمة الغرض ومنافرته وقد يعبر عنهما بهذا المعنى بالمصلحة والمفسدة وذلك ايضا عقلي اي يدركه العقل
كالمعنى الاول الثالث تعلق المدح والثواب بالفعل عاجلا واجلا والذم والعقاب كذلك فما
تعلق به المدح في العاجل والثواب في الاجل يسمى حسنا وما تعلق به الذم في العاجل والعقاب في
الاجل يسمى قبيحا وهذا المعنى الثالث محل النزاع فهو عند الاشاعرة شرعي وذلك لان افعال العباد
كلها ليس شيء منها في نفسه بحيث يقتضي مدح فاعله وثوابه ولا ذم فاعله وعقابه وانما صارت كذلك
بواسطة امر الشارع بها ونهيه عنها وعند المعتزلة ومن تبعهم من الامامية كما ذكره هذا الرجل هذا هو المذهب وكثيرا ما
اشتبه على الناس احد المعاني الثلاثة بالاخر ويحصل منه الغلط فيحفظ وانما كررنا ذكر هذا المبحث وتعداده
في هذا الموضع ليتحفظ عليه انتهى   استثناء بعض المعاني الثلثة عن محل النزاع من تصرفات
متاخري الاشاعرة فرارا منهم عن صريح الافحام وقد نطق الله تعالى ان صب ذلك فيما سيجيء من المطلب
العاشر حيث قال ان الاشاعرة لما لم يقولوا بالحسن العقلي اصلا وناهيك في ذلك ان الكلام ابن الحاجب
في مختصره خال عن ذلك وانما ذكره العضد الايجي في شرحه له وفي كتاب المواقف وناقض نفسه المضافة
كما ستبينه وتوضيح ذلك ان ههنا امرين اصلان احدهما هل الفعل نفسه مشتملا على صفة اقتضت
حسنه او قبحه بحيث ينشأ الحسن والقبح منه فيكون منشأ لهما ام لا والثاني ان الثواب المترتب
على حسن الفعل والعقاب المترتب على قبحه ثابت بل واقع بالعقل ام لا يقع الا بالشرع فذهب
الامامية وساير اهل العدل الى اثبات الامرين وتلازمهما والاشاعرة الى نفيهما راسا وجعلوا الافعال كلها
سواء في نفس الامر وانها غير منقسمة في ذواتها الى حسن وقبيح لا يتميز القبيح بصفة اقتضت قبحه ان
يكون هو هو القبيح وكذا الحسن فليس الفعل عندهم منشأ حسن ولا قبح ولا مصلحة ولا مفسدة
ولا نقص ولا كمال ولا فرق بين السجود للرحمن في نفس الامر ولا بين الصدق والكذب ولا بين النكاح

للشيطان والسجود

والمفاسد الا ان الشارع اوجب هذا وحرم هذا فمعنى حسنه كونه مامورا به من الشارع لانه
منشا مصلحة ومعنى قبحه كونه منهيا عنه منه لانه منشا مفسدة وهذا المذهب بمجرد تصوره وتصور لوازمه
يجزم العقل ببطلانه وقد دل القران على فساده في غير موضع وشهدت بفساده الفطرة السليمة وصريح
العقل فان الله فطر عباده على استحسان الصدق والعدل والعفة والاحسان ومقابلة النعم بالشكر
وفطرهم على استقباح اضدادها ونسبة هذا الى فطرهم كنسبة الحلو والحامض الى اذواقهم
وكنسبة رائحة المسك ورائحة النتن الى مشامهم وكنسبة الصوت اللذيذ وضده الى اسماعهم و
كذلك ما يدركونه بمشاعرهم الظاهرة والباطنة فيفرقون بين طيبه وخبيثه ونافعه وضاره اه
قد اجاب بعض المتاخرين من نفاة التحسين والتقبيح بان هذا متفق عليه وهو راجع الى النقص والكمال
والملائمة والمنافرة بحسب اقتضاء الطبائع وقبولها للشيء واشتغالها به ونفرتها من ضده وانما النزاع
في كون الفعل متعلقا للمدح عاجلا والثواب والعقاب اجلا وهذا هو الذي نفيناه وقلنا انه لا يعلم
الا بالشرع وقال خصومنا انه معلوم بالعقل والعقل مقتض له وانت خبير بما قررته لك من كلامهم
بان هذا الجواب مع كونه فرارا واضحا لا ارتباط له برفع الاصل الاول اصلا لما ترى من ان النزاع
فيه في هذا الاصل هو ما حسنه الشارع وامر به كان سابقا حسنا ثم امر به ام لا ونحن نقول وهم
يقولون لا بل لما امر به الشارع صار حسنا واثبات حسن العقل بمعنى النقص والكمال وموافقة الطبع و
منافرته باي معنى كان لا يضر لذلك كما لا يخفى وقد اعترف بذلك صاحب المواقف فيما نقله عنه الكاتب
سابقا في مبحث صدق كلامه تعالى من قوله واعلم انه لم يظهر لي فرق بين النقص في الفعل وبين القبح
العقلي فيه فان النقص في الافعال هو القبح العقلي بعينه فيها وانما تختلف العبارة انتهى وقد وضحناه هناك
لك ووفيناها ورده الناصب عليه فتذكر والحاصل ان الكمال والنقص يجريان في الافعال وان تسليم
الحسن والقبح بهذا المعنى في الافعال يستلزم المقول في الحسن والقبح بالمعنى المتنازع فيه كما اشار اليه صاحب
المواقف وغيره لان بديهة العقل حاكمة بانه لا يجوز من الحكيم الكامل النهي عن الصدق وجعله متعلقا للعقاب
والامر بالكذب وجعله متعلقا للثواب فان كان هذا يكون مناقضا للاعتراف بذلك وينقدح منه
بطلان ما قالوا من انه امر بفعل صار حسنا ونهى عنه فصار قبيحا ويمكن ان ينبه على ذلك بان من راى
من احد بعض الافعال الحسنة عند العقل يجد من نفسه اقداما بالاحسان الى فاعله اما بالمدح واما
بغيره بل يجعل الاحسان اليه حقا ثابتا في ذمته واذا وجد ذلك من نفسه حكم يقينا بان الجواد المطلق
احق بان يجعل الاحسان اليه ولا سيما بعد امره بالافعال المذكورة حقا ثابتا في ذمته فيحسن اليه في الاجل
اما باللذات البدنية الصرفة واما بغيرها وتعالى بشكل فضل من الاول وينقدح من ذلك ان
الشرع الصريح والعقل الصحيح في ادراك ما يستقل العقل بادراكه متوافقان متطابقان فان العقل الصحيح

انما علم

يخالي عن شوائب الوهم حجة من حجج الله وسراج منير الهي وحجة الالهية غير داحضة والسراج الالهي لا يغير موجبات الضلالة
التي هي ظلمة وما اشتهر من المخالفات بين قواعد الشرع ومقاصد العقل فيما بين الناس فاما لان الوهم
تصرف في قواعد العقل واسقطه عن درجة الفطرة الالهية التي فطر الناس عليها واما بواسطة ان
حكم الشرع ليس معلوما ومنقحا عند من ظن المخالفة ويحسب ان العقل مخالف لما ورد به الشرع واكمال من ليس
بعارف بحكم الشرع والعقل فيما يظن المخالفة فيه مثل الغزالي هذا بان بيتا يكون فيه الامتعة والاثاث
موضوعا كل واحد في مكانه كالسراج والثياب والكوز وما يكون في البيت فيدخل رجل اعمى في
ذلك البيت ولا يرى مكان كل شيء من الاثاث فيتعثر ويسقط على وجهه ويقول لاي شيء وضع
في غير مكانه والحال ان كل شيء موضوع في مكانه حتى تعثر به ويقرب منه ما قال الشاعر عشق
ارسطاقی هر دم بجای پا سر نهد عشق خود آتش برده پندارد که بالش ندهد ولكن الذي
يحسب ان الشرع غير موافق للعقل لانه لا يعلم ما عليه الشرع استقر وما عند ارباب العقل تقرر بحسب الشرع قصر
التنازع واما بواسطة التعصب ومجادلة ارباب العقل مع اصحاب النقل فان بهذا يظهر حقيقة الموافقة
ويرتفع الاختلاف هذا والى ما قررناه من تحقق اللزوم بين المعنيين ثم اشار صاحب التوضيح من الماتريدية
في مقام المنع حيث قال ان الاشعري يسلم الحسن والقبح عقلا بمعنى الكمال والنقصان ولا شك ان كل
كمال محمود وكل نقصان مذموم وان اصحاب الكمالات محمودون بكمالهم واصحاب النقائص مذمومون
بنقائصهم فانكار الحسن والقبح بمعنى انهما صفتان لا لهما يحمد ويذم الموصوف بهما في غاية التناقض انتهى
كلامه واو اجعل اشارة الى ما قررناه يندفع عنه ما اورد عليه الفاضل التفتازاني في التلويح حيث
قال بعد ذكر بعض المناقشات على صاحب التوضيح واعجب من ذلك توضيحه سند المنع بصفات
الله تعالى وانه يحمد عليها وبكمالات الانسان ونقائصه حيث يحمد عليها ويذم وادعاه التناقض في كلام الاشعري
حيث جعل كل كمال حسنا وكل نقصان مع انه قرر في اول الفصل ان النزاع في الحسن والقبح
بمعنى استحقاق المدح والذم في الدنيا والثواب والعقاب في الاخرة انتهى كلامه ووجه
الدفع ان التناقض لازم من كلام الاشعري كما قررناه ولم يدع صاحب التوضيح ان ذلك المستفاد
من صريح كلام الاشعري او ظاهره وذلك ظاهر جدا واما المعنى الاخر الذي استثنوه ايضا عن
محل النزاع وهو ملائمة الغرض ومنافرته الذي قد يعبر عنهما بالمصلحة والمفسدة كما في المواقف فهو من
باب تحسين الطبع وتقبيحه دون العقل كما اشار اليه المص قدس سره في النهاية حيث قال واعلم ان
للاشاعرة في زعمهم نفي القبح بالكلية بان الواقع مستند الى قدرته تعالى وكلما يفعله الله تعالى عندهم
فهو حسن فيكون انواع الكفر والظلم وجميع القبائح الصادرة عن البشر غير قبيحة واعتذارهم بان
القبح المعلوم بالضرورة انما هو القبح بمعنى ملائمة الطبع ومنافرته ضعف الظالم الغافل يميل

طبعه الى الظلم ومع ذلك فانه يجد صريح عقله حاكما بقبحه وايضا من خاطب الجما فامره ونهاه لا ينفر
طبعه وهو قبيح قطعا ومن انشاء قصيدة حسنة في شتم الانبياء والملائكة عليهم السلام وقراها بصوت
طيب حسن فانه يميل الطبع اليه وينفر العقل منه فعلمنا المغايرة بين نفرتي العقل والطبع انتهى
وايضا لو كان الحسن والقبح عن النفرة والميل الطبيعيين لوجب اختلاف العقلاء في ذلك لانا نجدهم
يختلفون في حسن الصدق وامثاله وقبح الكذب ونظايره وايضا لو كان ذلك كذلك يسقط ذم
العقلاء عمن فعل قبيحا اذ عذر لموافقته لغرضه وبالجملة ما اشتهر من تفصيل معنى الحسن والقبح على
الوجوه الثلثة واستثناء بعضها عن محل النزاع مما استخرجه متاخري الاشاعرة وجعلوه مهربا يلجاون
اليه حين يضطرهم حجة اهل الحق اليه فيقولون ان مثل حسن الاحسان وقبح الظلم متحقق باحد المعاني المذكور لا با
المعنى المتنازع فيه ولم يتفطنوا بما ذكرناه من الاستلزام او اغمضوا عنه تزويجا للمرام على القاصرين
من اللئام ويدل على هذا الاصل وهو ان الفعل في نفسه حسن او قبيح من الادلة التي لم يتعرض لها الملم
في هذا المقام قوله تعالى واذا فعلوا فاحشة قالوا وجدنا عليها اباءنا والله امرنا بها قل ان الله لا يامر بالفحشاء
اتقولون على الله ما لا تعلمون قل امر ربي بالقسط الى قوله قل انما حرم ربي الفواحش ما ظهر منها وما بطن والاثم
والبغي بغير الحق وان تشركوا بالله ما لم ينزل به سلطانا وان تقولوا على الله ما لا تعلمون فاخبر سبحانه ان فعلهم
فاحشة قبل نهيه عنه وامره باجتنابه والفاحشة ههنا طوافهم بالبيت عراة الرجال والنساء
الا بعض قريش ثم قال الله تعالى ان الله لا يامر بالفحشاء اي لا يامر بما هو فاحشة في العقل والفطرة
ولو كان انما علم كونه فاحشة بالنهي وانه لا معنى لكونه فاحشة الا تعلق النهي به لصار معنى الكلام ان
الله لا يامر بما ينهى عنه وهذا مما يصان عن التكلم بها العقلاء فضلا عن كلام العزيز الحكيم واي فايدة في
قوله ان الله لا يامر بما ينهى عنه كما يقتضي تفسيره به عند الاشاعرة فعلم ان المراد انه لا يامر بما تستقبحه
العقول كما يقتضيه راي الامامية ومن تابعهم ثم قال تعالى قل امر ربي بالقسط والقسط عند الاشاعرة
يلزم ان يكون هو المامور به الا ما هو قسط في نفسه فحقيقة الكلام قل امر ربي بما امر به ثم قال قل من حرم
زينة الله التي اخرج لعباده والطيبات من الرزق دل على انه طيب قبل التحريم وانه وصف الطيب
فيه مانع من تحريمه فتحريمه مناف للحكمة ثم قال انما حرم ربي الفواحش ولو كان كونها فواحش انما هو
لتعلق التحريم بها وليست فواحش قبل ذلك لكان حاصل الكلام قل انما حرم ربي ما حرم وكذلك
تحريم البغي والاثم فكون ذلك فاحشة واثما وبغيا بمنزلة كون الشرك شركا فهو شرك في نفسه قبل النهي
وبعده فمن قال ان الفاحشة والقبايح والاثم انما صارت كذلك بعد النهي فهو بمنزلة قايل يقول الشرك انما صار
شركا بعد النهي وليس شركا قبل ذلك ومعلوم ان هذا وهذا مكابرة صريحة للعقل والفطرة فالظلم
في نفسه قبل النهي وبعده والقبيح قبيح في نفسه قبل النهي وبعده كذلك الفاحشة والشرك لا ان ذلك

التحابي

بالشرع

الحقايق صارت كذلك نعم الشارع كساها بنهيه عنها قبحا الى قبحها لكان قبحها من ذاتها وازدادت قبحا
عند العقل بنهي الرب تعالى عنها وذمه لها واخباره ببغضها وبغض فاعلها كما ان العدل والصدق والتوحيد
ومقابلة نعم المنعم بالثناء والشكر حسن في نفسه وازداد حسنا الى حسنه بامر الرب به وثنائه على فاعله واخباره
بارادة ذلك ومحبته فاعليه بل من اعلام نبوة محمد صلعم انه يامرهم بالمعروف وينهاهم عن المنكر ويحل
لهم الطيبات ويحرم عليهم الخبائث فلو كان كونه معروفا ومنكرا وطيبا وخبيثا انما هو لتعلق الامر والنهي و
الحل والتحريم به لكان بمنزلة ان يقال يامرهم بما يامرهم به وينهاهم عما ينهاهم عنه ويحل لهم ما يحله
ويحرم عليهم ما يحرمه واي فائدة في هذا واي علم يبقى فيه للنبوة وكلام الله يصان عن ذلك وان
يظن به مثله وانما المدح والثناء والعلم الدال على نبوته انما يامر به تشهد العقول الصحيحة حسنه وكونه
معروفا وما ينهى عنه تشهد قبحه وكونه منكرا وما يحله تشهد كونه طيبا وما يحرمه تشهد كونه خبيثا وهذه
دعوة الرسل وهي بخلاف دعوة المتبطلين والكاذبين والسحرة فانهم يدعون الى ما يوافق اهواءهم و
اغراضهم من كل قبيح ومنكر وبغي وظلم ولهذا قيل لبعض الاعراب وقد اسلم لما عرف دعوته صلعم عن
اي شيء اسلمت وما رايت منه مما دلك على انه رسول الله فقال ما امر بشيء فقال العقل ليته نهى عنه
ولا نهى عن شيء فقال العقل ليته امر به ولا احل شيئا فقال العقل ليته حرمه ولا حرم شيئا فقال العقل
ليته اباحه فانظر الى هذا الاعرابي وصحة عقله وفطرته وقوة ايمانه واستدلاله على صحة دعوة النبي صلعم
بمطابقة امره لكل ما هو حسن في العقل ومطابقة نهيه لما هو قبيح في العقل كذلك مطابقة تحليله وتحريمه
ولو كان جهة الحسن والقبح والطيب والخبث مجرد تعلق الامر والنهي والاباحة والتحريم لما يحسن منه هذا الجواب
ولكان بمنزلة ان يقول وجدته يامر وينهى ويبيح ويحرم واي دليل في هذا وكذلك قوله تعالى
ان الله يامر بالعدل والاحسان وايتاء ذي القربى وينهى عن الفحشاء والمنكر والبغي وهؤلاء يزعمون
ان الظلم في حق عباده هو المحرم المنهي عنه لا ان في نفس الامر ظلما نهي عنه كذلك الظلم الذي نزه الله نفسه عنه
هو الممتنع المستحيل عندهم لا ان هناك امر ممكن مقدور ولو فعله لكان ظلما فليس عندهم ظلم منهي عنه ولا
منزه عنه وانما هو المحرم في حقهم والمستحيل في حقه تعالى فالظلم المنزه عنه عندهم منحصر في المحالات العقلية كا
لجمع بين النقيضين وجعل الجسم الواحد في مكانين في ان واحد ونحو ذلك والقران الصريح في ابطال
هذا المذهب ايضا قال تعالى قال قرينه ربنا ما اطغيته ولكن كان في ضلال بعيد قال لا تختصموا لدي وقد
قدمت اليكم بالوعيد ما يبدل القول لدي وما انا بظلام للعبيد اي لا اواخذ عبدا بغير ذنب ولا امنعه
من اجر ما عمله من صالح ولهذا قال قبله وقد قدمت اليكم بالوعيد المتضمن لاقامة الحجة وبلوغ الامر والنهي
فاذا واخذتكم بعد التقدم فلست بظالم بخلاف من يواخذ العبد قبل التقدم اليه بامره ونهيه فذلك
الظلم الذي تنزه عنه سبحانه وقال تعالى ومن يعمل من الصالحات وهو مؤمن فلا يخاف ظلما ولا هضما

وعملوا الصالحات كالمفسدين في الارض ام نجعل المتقين كالفجار وهذا استفهام انكار
فدل على ان هذا قبيح في نفسه منكر تنكره العقول والفطر افتظنون ان ذلك يليق بنا او يحسن
منا فعله فانكره سبحانه انكار منبه للعقل والفطرة على قبحه وانه لا يليق بالله نسبته اليه وكذلك انكاره
سبحانه قبح الشرك به في الالهية وعبادة غيره معه بما ضربه لهم من الامثال واقامه على بطلانه من الادلة
العقلية ولو كان انما قبح بالشرع لم يكن لتلك الادلة والامثال معنى وعند نفاة التحسين والتقبيح يجوز في العقل
ان يامر بالاشراك وعبادة غيره وانما علم قبحه بمجرد النهي عنه فيا عجبا اي فائدة تبقى في تلك الامثال والحجج و
البراهين الدالة على قبحه في صريح العقول وانه اقبح القبيح واظلم الظلم واي شيء يقبح في العقل اذا لم يكن
فيه علم بقبح الشرك الذاتي وان العلم بقبحه بديهي فذلك معلوم بضرورة العقل وبان الرسل نبهوا الامم
على ما في عقولهم وفطرهم من قبحه من لم يتنبه ليست لهم عقول ولا الباب ولا افئدة بل نفى الله تعالى عنهم
السمع والبصر والمراد سمع القلب وبصره فاخبر انهم صم بكم عمي وشبههم بالانعام التي لا عقول
لها تميز بها بين الحسن والقبيح والحق والباطل ولذلك اعترفوا بانهم لم يكونوا من اهل السمع والعقل وانهم لو رجعوا
الى اسماعهم وعقولهم لعلموا حسن ما جاءت به الرسل وقبح مخالفتهم قال تعالى وقالوا لو كنا نسمع او نعقل ما كنا في اصحاب السعير
وكم يقول لهم في كتابه افلا تعقلون لعلكم تعقلون فينبههم على ما في عقولهم من الحسن والقبيح ويحتج عليهم بها ويخبر انه اعطاهموها
لينتفعوا بها ويميزوا بها بين الحسن والقبيح وكم في القران من مثل عقلي وحسي ينبه به العقول على حسن
ما امر به وقبح ما نهى عنه فلو لم يكن في نفسه كذلك لم يكن لضرب الامثال للعقول معنى ولكان اثبات
ذلك بمجرد الامر والنهي دون ضرب الامثال وتبيين جهة القبح المشهود بالحس والعقل والقران مملوء بهذا
لمن تدبره كقوله ضرب لكم مثلا من انفسكم هل لكم مما ملكت ايمانكم من شركاء فيما رزقناكم فانتم فيه سواء تخافونهم
كخيفتكم انفسكم كذلك نفصل الايات لقوم يعقلون يحتج سبحانه عليهم بما في عقولهم من قبح كون مملوك
احدهم شريكا له فاذا كان احدكم يستقبح ان يكون مملوكه شريكا له ولا يرضى بذلك فكيف تجعلون لي من عبيدي
شركاء تعبدونهم كعبادتي وهذا يبين ان قبح عبادة غيره تعالى مستقر في العقول والسمع نبه العقول و
ارشدها الى معرفة ما اودع فيها من قبح ذلك وكذلك قوله تعالى ضرب الله مثلا رجلا فيه شركاء متشاكسون
ورجلا سلما لرجل هل يستويان مثلا الحمد لله بل اكثرهم لا يعلمون احتج سبحانه على قبح الشرك بما تعرفه العقول
من الفرق بين حال مملوك يملكه ارباب متعاسرون سيئو الملكة وحال عبد يملكه سيد واحد قد
سلم كله له فهل يصح في العقول استواء حال العبدين وكذلك حال المشرك والموحد الذي قد سلمت
عبوديته لالهه الحق لا يستويان وكذلك قوله تعالى مثلا لقبح اثر المبطل للعمل بالمن والاذى والمبطل
للصدقات بصفوان وهو الحجر الاملس عليه تراب غبار قد لصق به فاصابه مطر شديد فازال
ما عليه من التراب وتركه صلدا املس لا شيء عليه وهذا المثل في غاية المطابقة لمن فهمه فالصفوان

فالصفوان وهو الحجر كقلب المرائي والمنان والموذي والتراب الذي لصق به ما تعلق به من اثر عمله و
صدقته والوابل المطر الذي هو حياة للارض فاذا صادف ارضا قابلة نبت فيها الكلا واذا صادف
الصخور والحجارة الصم لم ينبت فيها شيئا فجاء هذا الوابل الى التراب الذي على الحجر فصادفه رقيقا فازاله
فافضى الى الحجر غير القابل للنبات وهذا يدل على ان قبح المن والاذى والريا مستقر في العقول فلذلك نبهها
على شبهه ومثاله ومن ذلك قوله ومثل الذين ينفقون اموالهم ابتغاء مرضات الله وتثبيتا من انفسهم
كمثل جنة بربوة اصابها وابل فآتت اكلها ضعفين فان لم يصبها وابل فطل والله بما تعملون بصير فان كان هذه
الجنة التي بموضع عال حيث لا يحجب عنها الشمس والرياح وقد اصابها مطر شديد فاخرجت ثمرها ضعفي
ما يخرج غيرها ان كان مستحسنا في العقول والحس فكذلك نفقة من ينفق ماله لوجه الله لا للجزاء من الخلق ولا
لشكورهم بثبات من نفسه وقوة على الانفاق لا يخرج النفقة وقلبه يرجف على خروجها ويداه
ترتعد ويضعف قلبه ويخور عند الانفاق بخلاف نفقة من لم يكن صاحب التثبت والقوة ولما كان
الناس في الانفاق على هذين القسمين كان مثل نفقة صاحب الاخلاص والتثبت كمثل الوابل ومثل نفقة الآخر
كمثل الطل وهو المطر الضعيف فهذا بحسب كثرة الانفاق وقلته وكمال الاخلاص وقوة اليقين وضعفه فلا
تراه سبحانه نبه العقول على ما فيهما من استحسان هذا واستقباح فعل الاول وكذلك قوله ايود
احدكم ان تكون له جنة من نخيل واعناب تجري من تحتها الانهار له فيها من كل الثمرات واصابه الكبر وله
ذرية ضعفاء فاصابها اعصار فيه نار فاحترقت كذلك يبين الله لكم الآيات لعلكم تتفكرون فنبه سبحانه
العقول على قبح ما فيهما من الاعمال السيئة التي تحبط ثواب الحسنات وشبهها بحال شيخ كبير له
ذرية ضعفاء يخشى عليهم الضيعة وعلى نفسه وله بستان هو مادة عيشه وعيش ذريته فيه النخيل
والاعناب ومن كل الثمرات اذا اصابه نار شديدة فاحرقته فنبه العقول على ان قبح المعاصي
الذي يحرق الطاعات قبحا كقبح هذه الحال ولهذا فسره ابن عباس برجل عمل بطاعة الله زمانا فبعث الله
اليه الشيطان فعمل بمعاصي الله حتى احترق اعماله ذكره البخاري في صحيحه افلا تراه نبه العقول على قبح المعصية
بعد الطاعة وضرب لقبحها هذا المثل ونفاة التعليل والاسباب والحكم يجعلون الافعال وقبحها يقولون ما ثم
الا محض المشيئة لا ان بعض الاعمال يبطل بعضا وليس فيها ما هو قبيح لعينه حتى يشبه بالقبيح ولا ليس فيها
ما هو منشأ المفسدة مصلحة يكون سببا لها والاعمال لا فائدة هي مفضية اليها انما هي متعلق المشيئة
والارادة والامر والنهي فقط والفقهاء لا يمكنهم البناء على هذه الطريقة كما مر وجميع عند الكلام بلسان الفقه
على بطلانها اذ يتكلمون في العلل والمناسبات الداعية لشرع الحكم ويفرقون بين المصالح الخالصة
والراجحة والمرجوحة من المفاسد التي هي كذلك ويقدمون ارجح المصلحتين على مرجوحها ويدفعون اقوى
المفسدتين باحتمال ادناهما ولا يتم لهم ذلك الا باستخراج الحكم والعلل ومعرفة المصالح والمفاسد الناشئة

من الافعال

من الافعال ومعرفة رتبها وكذلك الاطبا ولا يتم لهم علم الطب الا بمعرفة قوى الادوية والاغذية والامزجة
وطبايعها ونسبة بعضها الى بعض والموازنة بين قوة الدواء وقوة المرض ودفع الضد بضده وحفظ ما يريدون
حفظه بمثله ومناسبه فصناعة الطب وعلمه مبنية على معرفة الاسباب والعلل والقوى والطبايع و
الخواص فلو نفوا ذلك وابطلوه واحالوا على محض المشية وصرف الارادة المجردة عن الاسباب
والعلل وجعلوا حقيقة النار مساوية لحقيقة الماء وحقيقة الدواء مساوية لحقيقة الغذاء ليس في احدهما خاصية
ولا قوة يتميز بها عن الاخر لفسد علم الطب وبطلت حكمة الله تعالى بل العالم مربوط بالاسباب و
القوى والعلل الفاعلية والغائية وعلى هذا قام الوجود بتقدير العزيز العليم والكل مربوط بقضائه وقدره
ومشيته واقداره وتمكينه واعتذر بعض الاشاعرة عن نفيهم لذلك بان القول بقطع النظر عن تاثير الاسباب
في مسبباتها وجعل ذلك تاثير الله تعالى زهد واخلاص ان لا يجعل مع الله تعالى في العالم خالق آخر ولا يخفى ان
هذا اعتذار فاسد واعتقاد ردي انما الاخلاص والفوز والفلاح في الصدق والحق لا في الكذب والافترا
بما يعلم انه ليس كذلك مع تضمنه لكثير من المفاسد كالجبر والظلم وخلو بعثة الانبياء عن الفايدة ومخالفة للعقل
بما ورد في الكتب المنزلة واخبار الانبياء من ذكر الاسباب واسناد المسببات ومع ما في القول بخلق
الاسباب وتفويض المسببات اليها من الدلالات على قدرة الفاعل لذلك واتقانه لافعاله
وبيان احكامها وعجيب صنعها فانه يكون في كل واحد منها دلالة على قدرتين وحكمتين خلقها تاثيرها وحصول
الاحكام خلقها وفي ترتب هذه المسببات عنها وكونها سببا لها وجعل تلك الاسباب مؤثرة في
مسبباتها وحصول تلك المسببات متفقة محكمة عنها وهذا طريق مستقيم يصل الى حقيقة توحيدها
وظهور قدرته ووفور حكمته يوجب للعبد اذا ابصر فيه الصعود من الاسباب الى مسببها والتعلق
به دونها وانها لا تضر ولا تنفع الا باذنه وانه اذا شاء جعل نافعها ضارا ودواءها داء وداءها
دواء فالالتفات اليها بالكلية شرك مناف للتوحيد وانكارها ان تكون اسبابا بالكلية قدح
في الشرع والحكمة والاعراض عن الاسباب عنها مع العلم بكونها اسبابا نقصان في العقل وتنزيلها منازلها
ومدافعة بعضها ببعض وتسليط بعضها على بعض وشهود الجمع في تفرقها والقيام بها هو محض العبودية
والمعرفة واثبات التوحيد والشرع والقدر والحكمة والله اعلم   رفع الله درجته وهو باطل لوجوه
الاول انكر ما علم كل عاقل من حسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار سواء كان هناك شرع او لا
ومنكر الحكم الضروري سوفسطائي   الناصب خفضه الله قال اقول جوابه ان حسن الصدق النافع
وقبح الكذب الضار ان اريد بهما صفة الكمال والنقص او المصلحة والمفسدة فلا شك انهما عقليان
كما سبق وان اريد بهما تعلق المدح بالثواب والذم بالعقاب فلا نسلم انه ضروري بل هو موقوف
على اعلام الشرع وكيف يدرك تعلق الثواب وهو من الله تعالى بالشرع والاعلام من الشارع اشهر

وقد اغترّ بعض الفضلاء المعاصرين في حاشيته على شرح أصول ابن الحاجب بهذا الجواب ظنّاً
منه أنه وجد ثمرة الغراب حيث قال إن الحكم بأنا نعلم بالضرورة أو بالنظر أن الصدق النافع والكذب
الضار يترتب عليهما الثواب والعقاب في العقبى بعيد لأن العقل لا يستقل في أمر الآخرة انتهى وقد
دفعناه قبل ذلك في تعليقاتنا على ذلك الشرح بأن لا استبعاد وإنما يتوجه لو أريد الثواب والعقاب
بخصوصياتهما المعلومة من عرف الشرع لكون الثواب عطية يستحقها العبد من الله تعالى في دار الآخرة
وأما إذا أريد به العطاء الذي يستحقه العبد من الله تعالى فلا إذ بديهة العقل حاكمة بأن العبد المطيع الفاعل لما يحبّ
المولى يستحق العطاء من المولى الجواد الحكيم كما أشرنا إليه سابقاً وبعبارة أخرى نقول إن العقل حاكم قطعاً
بأن من فعل ما يوافق أمر مولاه الجواد الحكيم يجزيه خيراً ومن خالفه يجزيه شراً فإن أراد هذا الفاضل أن العقل
لا يحكم بهذا فهو مكابرة ظاهرة وإن أراد أنه لا يحكم على ذلك مع خصوصيات كون الثواب بالتأبيد
في الجنة ونيل الحور والقصور وكون العقاب بالنار والحيات ونحو ذلك في الآجل قلنا إنا لا ندّعي
حكم العقل بهذه الخصوصيات غاية الأمر أنه قد يقع التقييد بذلك في بعض العبارات لكونها من لوازم
ذلك المجمل اتفاقاً من الفريقين وإن علم ذلك من الشرع فقط ونظير ما أوردناه ههنا ما وقع من العلامة
الدواني في بحث الوجود من حاشيته القديمة عند الكلام على قول الشارح المجدد للتجريد وما قيل من
أن صحة الحكم مطابقته لما في العقل الفعال فإن صور جميع الكائنات وأحكام الموجودات والمعدومات
بأسرها مرتسمة فيه باطل قطعاً فإن كل واحد من العقلاء يعرف أن قولنا اجتماع النقيضين محال صدق
وحق مع أنه لم يتصور العقل الفعال أصلاً فضلاً من اعتقاد ثبوته وارتسام صور الكائنات مع أنه ينكر
ثبوته على ما هو رأي المتكلمين انتهى حيث أورد عليه أولاً نقضاً إجمالياً فقال هذا الكلام من قبيل أن يقال كون
المشار إليه بأنا جوهراً مجرداً باطل لأن كل واحد من العقلاء يشير إليه بأنا مع أنه لم يتصور الجوهر المجرد أصلاً بل
مع أنه ينكر ثبوته على ما هو رأي المتكلمين أو يقال كون الزمان مقدار حركة الفلك باطل لأن كل أحد يقسم الزمان
إلى أجزائه مع عدم تصوره رسم مقدار حركة الفلك إلى غير ذلك من النظائر التي لا يخفى شيء منها على خائض في
تيار الحكمة ثم ذكر حلاً تفصيلياً فقال للمستدل أن يمنع عدم تصور كل واحد من العقلاء العقل أصلاً
ويقول بل تصور العقل بهذا الوجه وهو أنه الواقع ونفس الأمر ومطابق الصوادق وإن لم يتصور بعنوانه
كونه عقلاً ومحلاً لارتسام صور الكائنات ثم يدل البرهان على أن المتصور بهذا الوجه هو العقل متصف
بتلك الصفات كما في إثبات النفس والزمان وغيرهما من المطالب الحكمية التي لا تخفى على ذائق الحكمة انتهى ومن
العجب أن هذا الفاضل المعاصر مع طول ملازمته ومدارسته لذلك الشرح والحاشية قد غفل عن جريان
نظير ذلك النقض والحل فيما نحن فيه وأعجب من ذلك أن هذا الفاضل أنكر ههنا استقلال العقل في أمر الآخرة
مطلقاً وسلّم استقلاله في بعض أحوال المعاد في أوائل حاشيته على الشرح الجديد للتجريد رفع الله

درجته

درجة الثاني لو خير العاقل الذي لم يسمع الشرائع ولا علم شيئا من الاحكام بل نشأ في بادية خاليا من
العقائد كلها بين ان يصدق ويعطي دينارا وبين ان يكذب ويعطي دينارا ولا ضرر عليه فيهما فانه يرجح

على الكذب

الصدق على الكذب ولولا حكم العقل بقبح الكذب وحسن الصدق لما فرق بينهما ولا اختار الصدق دائما
الناصب خفضه الله تعالى اقول قد سبق جواب هذا وان مثل هذا الرجل لو فرضنا انه يختار الصدق
بحكم عقله فانه يختاره لكونه الصفة الكمال او موجب مصلحة وهذا لا نزاع فيه انهما عقليان لا انه يختاره لكونه موجبا للثواب
والعقاب وكيف وهو لا يعرف الثواب ولا العقاب انتهى   قد سبق دفعه ايضا حيث
بينا سابقا استلزام تلك المعاني لما هو محل النزاع وقررنا قبل ذلك بلا فصل ان خصوصيات
الثواب والعقاب غير معتبرة ايضا قد ظهر لك مما فصلناه سابقا من تحقيق الاصلين وان النزاع واقع
فيهما ان قول الناصب انه لا نزاع في حسن الصدق وقبح الكذب ونحوهما عقليان لا يصح على اطلاقه
لان احد الاصلين المتنازع فيه هو ان ما حسنه الشارع وامر به كان سابقا حسنا بوجه وجهة
ثم امر به ام لا ونحن نقول نعم لانا نعلم بالبديهة ان الصدق ثم بر حسنا لا انه امر به ثم صار حسنا
فلا يجوز عندنا النهي عن الصدق بالضرورة فبطل ما ذهب اليه الاشاعرة من انه امر به ثم صار حسنا
وكذا الكلام في الظلم والعدل ونحوهما فكيف يقال ههنا ان الصدق والكذب كانا قبل الامر والنهي مشتملين
على الجهة المحسنة والمقبحة بمعنى صفة الكمال والنقص دون الجهة المحسنة والمقبحة التي يترتب عليهما الثواب
والعقاب فتامل فانه كاشف عن مقالة القوم وفرارهم عن الاعتراف بالحق كما تر
رفع الله درجته الثالث لو كان الحسن والقبح شرعيين لما حكم بهما من ينكر الشرع والتالي باطل
فان البراهمة باسرهم ينكرون الشرائع والاديان كلها ويحكمون بالحسن والقبح مستندين الى ضرورة العقل
في ذلك   الناصب خفضه الله اقول جوابه ان البراهمة المنكرين للشرائع يحكمون بالحسن والقبح
للاشياء لصفة الكمال والنقص والمصلحة والمفسدة لا لتعلق الثواب والعقاب كما مر وكيف يحكمون
بالثواب والعقاب وهم لا يعرفونهما انتهى   جوابه ايضا مثل ما مر في الفصلين السابقين
والحاصل ان حكم البراهمة بمجرد حسن الاشياء وقبحها عقلا يثبت احد جزئي المدعى وهو ان في العقل قبل
ورود الامر والنهي جهة محسنة وصفة موجبة للحسن او جهة مقبحة واما الجزء الاخر وهو ترتب الثواب والعقاب
فهم يعرفونها كما يعرفها ارباب الشرائع لان البراهمة وان انكروا النبوات والشرائع فلم ينكروا الالهيات
حتى يلزم ان لا يعرفوا الثواب والعقاب على الاعمال غاية الامر انهم قالوا ان معرفة ذلك لا يتوقف
على تعليم الانبياء عليهم السلام بل العقل المستقل به كما نقله عنهم الشهرستاني في كتاب الملل والنحل
عند نقل شبههم على نفي النبوات حيث قال انهم قالوا قد دل العقل بان الله تعالى حكيم والحكيم لا يتعبد الخلق
الا بما تدل عليه عقولهم وقد دلت الدلائل العقلية ان للعالم صانعا عالما قادرا حكيما وان له على عباده

نعم انما يجب الشكر فننظر في آيات خلقه بعقولنا ونشكر بالآية علينا واذا عرفناه وشكرناه استوجبنا
ثوابه واذا انكرناه وكفرنا به استوجبنا عقابنا فما لنا نتبع بشرا مثلنا فانه ان كان يأمرنا بما ذكرناه من
المعرفة والشكر فقد استغنينا عنه بعقولنا وان كان يأمرنا بما يخالف ذلك كان قوله دليلا على كذبه
انتهى فظهر ان قول الناصب وهم لا يعرفونها انما نشأ من جهله وعدم معرفته بما ينبغي معرفته لذوي
الفضل والعرفان والله المستعان رفع الله درجته الرابع الضرورة قاضية بقبح العبث
كمن يستأجر اجيرا ليرمي من ماء الفرات في دجلة ويبيع متاعا اعطي في بلده عشرة دراهم في بلد آخر
يحمله اليه بمشقة عظيمة ويعلم ان سعره كسعر بلده بعشرة دراهم ايضا وقبح تكليف ما لا يطاق كتكليف
الزمن الطيران الى السماء وتعذيبه دائما على ترك هذا الفعل وقبح من يذم العالم الزاهد على علمه وزهده
وحسن مدحه وقبح مدح الجاهل الفاسق على جهله وفسقه وحسن ذمه عليهما ومن كابر في ذلك فقد انكر اجلى
الضروريات لان هذا الحكم حاصل للاطفال والضروريات قد لا يحصل لهم انتهى الناصب خفضه الله
اقول جوابه ان قبح العبث لكونه مشتملا على المفسدة لا لكونه موجبا لتعلق الذم بالعقاب وهذا ظاهر
وقبح مذمة العاقل وحسن مدحه الزاهد للاشتماله على صفة الكمال والنقص فكلما يذكر هذا الرجل من
الدلائل وهو اقامة الدليل على غير محل النزاع فان الاشاعرة معترفون بان كل ما ذكره من الحسن والقبح عقلي
والنزاع في غير هذين المعنيين انتهى قد مر مرارا ما يقوم دفعا لهذا الجواب فتذكر رفع الله
درجته الخامس لو كان الحسن والقبح باعتبار السمع لا غير لما قبح من الله شيء ولو كان كذلك لما قبح منه
اظهار المعجزات على يد الكذابين قلنا عدم اظهار المعجزة على يد الكذابين ليس يكون قبيحا عقلا بل لعدم
جريان عادة الله تعالى الجاري مجرى المحال العادي بذلك الاظهار وقوله تجويز هذا يسد باب معرفة النبوة قلنا لا
يلزم هذا لان العلم العادي حاكم باستحالة هذا الاظهار فلا يفسد ذلك الباب انتهى قد مر بيان قباحة
الحكم بعدم قبح صدور القبائح المعلومة قبحها بالعقل من الله تعالى وسبق ايضا ان قاعدة جريان العادة مع بطلانها
بامر لا يفيد المعرفة لان ذلك الجريان غير واجب على اصل الاشاعرة اذ لا يجب عليه تعالى شيء عندهم فيجوز تخلف
العادة فلا يحصل الجزم بصدق النبي عليه السلام رفع الله درجته السادس لو كان الحسن والقبح شرعيين لحسن
من الله ان يأمر بالكفر وتكذيب الانبياء وتعظيم الاصنام والمواظبة على الزنا والسرقة والنهي عن العبادة
والصدق لانها غير قبيحة في انفسها فاذا امر الله تعالى بها صارت حسنة اذ لا فرق بينها وبين الامر بالطاعة فان شكر المنعم ورد
الوديعة والصدق ليست حسنة في انفسها ولو نهى الله تعالى عنها كانت قبيحة لكن لما اتفق انه تعالى امر بهذه
مجانا لغير غرض ولا حكمة فصارت حسنة واتفق انه نهى عن تلك فصارت قبيحة وقبل الامر والنهي لا فرق بينهما
ومن ادى عقله الى تقليد من يعتقد ذلك فهو اجهل الجهال واحمق الحمقى اذا علم ان معتقد رئيسه ذلك وان
لم يعلم ووقف عليه ثم استمر على تقليده فكذلك فلهذا اوجبنا على انفسنا كشف معتقدهم لئلا يضل غيرهم

ولا يغتر

ولا يستوعبا السلسلة جميع الناس واكثرهم انتهى الناصب خفضه الله اقول جواب ايراد لزوم
من كون الحسن والقبح شرعيين بمعنى الشرع حاكم بالحسن والقبح ان يحسن من الله الامر بالكفر والمعاصي لان
المراد بهذا الحسن ان كان استحسان هذه الاشياء فنختار عدم هذه الملازمة ظاهر لان من الاشياء
ما يكون مخالفا للمصلحة لا يستحسنه الحكيم وقد ذكرنا ان المصلحة والمفسدة حاصلتان للافعال بحسب
ذواتها وان كان المراد بهذا الحسن عدم الامتناع عليه فقد ذكرنا انه لا يمتنع عليه شيء عقلا لكن جرى
عادة الله تعالى على الامر بما يشتمل على مصلحة من الافعال والنهي عن ما يشتمل على مفسدة من الافعال
فالعلم العادي حاكم بان الله تعالى لم يامر بالكفر وتكذيب الانبياء قط ولم ينه عن شكر المنعم ورد
الوديعة فحصل الفرق بين هذا الامر والنهي بجريان عادة الله الذي يجري مجرى المحال العادي فلا
يلزم تنبيه ما ذكر هذا الرجل وقد زعم انه فلق الشعر في ترقيق هذا السؤال فقد ظهر رفعه عند اهل الحق حتى رتب
عليه التشنيع والتفضيح فياله من رجل ما اجهله انتهى ما ذكره في المنع الملازمة من ان من الاشياء
ما يكون مخالفا للمصلحة لا يستحسنه الحكيم اه قد اشنع مخالفا لما مر من ان الاشاعرة جعلوا الافعال كلها
سواء في نفس الامر وذواتها غير منقسمة في ذواتها الى حسن وقبح ولا يتميز القبيح بصفة اقتضت قبحه ان
ان يكون هو هذا القبيح وكذا الحسن فليس الفعل عندهم منشأ حسن وقبح ولا مصلحة ومفسدة ولا نقص ولا كمال
ولا فرق بين السجود للشيطان والسجود للرحمن في نفس الامر ولا بين الصدق والكذب ولا بين النكاح
والسفاح الا ان الشارع اوجب هذا وحرم هذا وقد صرح بذلك كله صاحب المواقف قال
القبيح عندنا ما نهي عنه شرعا والحسن بخلافه ولا حكم للعقل في حسن الاشياء وقبحها وليس ذلك اي حسن
الاشياء وقبحها عائدا الى امر حقيقي حاصل في الفعل قبل الشرع يكشف عنه الشرع كما زعمه المعتزلة
بل الشرع هو المثبت له والمبين فلا حسن ولا قبح للافعال قبل ورود الشرع ولو عكس الشارع القضية فحسن
ما قبحه وقبح ما حسنه لم يكن ممتنعا وانقلب الامر فصار القبيح حسنا والحسن قبيحا اه ثم قال عند بيان المعنى المتنازع
فيه وعند المعتزلة عقلي فانهم قالوا للفعل في نفسه مع قطع النظر عن الشرع جهة محسنة مقتضية لاستحقاق
فاعله مدحا وثوابا او مقبحة مقتضية لاستحقاق فاعله ذما وعقابا ثم انها اي تلك الجهة المحسنة او المقبحة
قد يدرك بالضرورة كحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار وقد يدرك كحسن الصدق الضار وقبح
الكذب النافع مثلا وقد لا يدرك بالعقل لا بالضرورة ولا بالنظر لكن اذا ورد الشرع به علم ان ثمة
جهة محسنة كما في صوم اخر يوم من رمضان حيث اوجبه الشارع او جهة مقبحة كصوم اول يوم من شوال
حيث حرمه الشارع فادراك الحسن والقبح في هذا القسم موقوف على كشف الشرع عنهما بامره ونهيه اما
كشفه عنهما في القسمين الاولين فهو مؤيد لحكم العقل بهما اما بالضرورة او بالنظر ثم انهم اختلفوا فذهب الاوائل
منهم الى ان حسن الافعال وقبحها لذواتها لا لصفة فيهما تقتضيهما وذهب بعض من بعدهم من المتقدمين

الى اثبات صفة حقيقية توجب ذلك مطلقا في الحسن والقبح جميعا فقالوا ليس الفعل قبيحا لذاته كما ذهب اليه
من تقدمنا من اصحابنا بل لما فيه من صفة موجبة لاحدهما وذهب ابو الحسين من متأخريهم الى اثبات
صفة في القبيح دون الحسن اذ لا حاجة الى صفة محسنة له بل يكفيه لحسنه انتفاء الصفة المقبحة وذهب الجبائي
الى نفي الوصف الحقيقي فيهما مطلقا فقال ليس حسن الافعال وقبحها لصفات حقيقية فيها بل لوجوه اعتبارية
واوصاف اضافية تختلف بحسب الاعتبار كما في لطمة اليتيم تأديبا وظلما انتهى كلامه والحاصل ان اعتراف
الاشاعرة باشتمال الفعل على ما يجده العقل قبل الشرع من صفة الكمال والنقص والمفسدة والصالحية المناسبة
للامر والنهي كما وقع عن صاحب المواقف وقلده فيه الناصب ههنا ينافي حكمهم بان الافعال سواء في
نفس الامر وبعدم اشتمالها على ما يصلح ان يكون منشأ للحسن والقبح لا بحسب الذات ولا بحسب
شيء من الصفات الحقيقية والاعتبارية التي قال بها الامامية والمعتزلة وبعدم الفرق بين سجود الرحمن
وسجود الشيطان ونحو ذلك قبل ورود الشرع وبجواز عكس القضية في الحسن والقبح وقلب الامر والنهي فان
تكرار هذه الكلمات في كلام الفريقين على وجه الاطلاق اثباتا ونفيا يابى عن ارادة التخصيص بوجه من الوجوه
فتوجه هذا وانما صرف جريان العادة فقد جرى عليه ما جرى وان كان الناصب قد زعم انه خرق العادة
وفلق البحر في اجراء ههنا فتذكر رفع الله درجته السابع لو كان الحسن والقبح شرعيين لزم توقف
وجوب الواجبات على مجيء الشرع ولو كان كذلك لزم افحام الانبياء لان النبي اذا ادعى الرسالة ودعى الى
النظر في المعجزة كان للمدعو ان يقول انما يجب علي النظر في معجزتك بعد ان عرف انك صادق
فانا لا انظر حتى اعرف صدقك ولا اعرف صدقك الا بالنظر وقبله لا يجب علي امتثال الامر
فينقطع النبي ولا يبقى له جواب انتهى الناصب خفضه الله اقول جواب هذا قد مر في بحث
النظر وحاصله انه لا يلزم الافحام لان المدعو ليس له ان يقول انما يجب علي النظر في معجزتك بعد ان اعرف
انك صادق بل النظر واجب عليه بحسب نفس الامر ووجوب النظر لا يتوقف على معرفته له للزوم الدور
كما سبق فلا يلزم الافحام انتهى قد سبق منا دفعه هناك ايضا بان ثبوت الوجوب
في نفس الامر لا يتوقف على العلم بالوجوب وانما النزاع في ان وجوب الامتثال بقوله حين امر المكلف
بالنظر في المعجزة انما يثبت اذا ثبت حجية قوله ولا يثبت على ذلك الوجوب والسمع انما يثبت
بالنظر فله ان لا ينظر ولا يأثم لانه لم يترك ما هو الواجب عليه بعلمه كما اذا وجب علينا حكم في نفس الامر
مكتوب في اللوح المحفوظ ولم يظهر عندنا وجوبه علينا فلم نأت به لم نأثم فيلزم الافحام بخلاف ما اذا
ثبت الوجوب العقلي فانه اذا قال انظر ليظهر لك صدق مقالتي ليس له تركه لوجوبه عقلا لثبوت
الحسن العقلي الحاكم بحسن التكليف ومن المكلف به ما لا يستقل العقل بالاهتداء الى ادراكه فيجب الرجوع
في مثله الى المؤيد من عند الله تعالى رفع الله درجته الثامن لو كان الحسن والقبح شرعيين لم يجب المعرفة

لم تقف معرفة الله

لتوقف معرفة الايجاب على معرفة الموجب فيدور   الناصب خفضه الله اقول جواب هذا
ايضا قد مر فيما سبق وان توقف وجوب المعرفة على الايجاب ممنوع انتهى   قد سبق منا ما اسقط
منعه المردود والهالك الذي قطع فيه من وادي الهذيان مسالك فليطالع اولياء هنالك
رفع الله درجته التاسع الضرورة قاضية بالفرق بين من احسن الينا دائما ومن
اساء الينا دائما وحسن مدح الاول وذم الثاني وقبح ذم الاول الثاني ومن تشكك في ذلك
ومدح
فقد كابر مقتضى عقله انتهى   الناصب خفضه الله اقول هذا الحسن وهذا القبح مما لا نزاع فيه بانهما
عقليان لانهما يرجعان الى الملائمة والمنافرة والكمال والنقص على انه قد يقال جايز ان يكون هناك عرف
عام هو مبدء لذلك الجزم المشترك وبالجملة هو من اقامة الدليل في غير محل النزاع والله اعلم هذه
جملة ما اورده من الدلايل على رايه العاطل وقد وفقنا الله لاجوبتها كما يرتضيه ان شاء الله تعالى اولوا
الاراء الصائبة ولنا في هذا البحث تحقيق نريد ان نذكره في هذا المقام فنقول اتفقت كلمة الفريقين
من الاشاعرة والمعتزلة على ان افعال العباد ما يشتمل على المصالح والمفاسد وما يشتمل على الصفات
الكمالية والنقصانية وهذا مما لا نزاع فيه وبقي النزاع في ان الافعال التي تقتضي الثواب والعقاب
هل ذواتها جهة محسنة صارت تلك الجهة سبب المدح والثواب او جهة مقبحة صارت سببا للزوم العقاب
او لا فمن نفى وجود هذين الجهتين فعل ما نريد من هذا النفي ان اراد عدم هاتين الجهتين في ذوات
الافعال فيرد عليه انك سلمت وجود الكمال والنقص والمصلحة والمفسدة في الافعال وهذا عين التسليم
بان الافعال في ذواتها جهة محسنة ومقبحة لان المصلحة والكمال حسن والقبح والمفسدة والنقص قبيح وان
اراد نفي هذا كون هذين الجهتين مقتضيان للمدح والثواب بلا حكم الشرع باحدهما لان تعيين الثواب
والعقاب للشارع والمصالح والمفاسد التي يدركها العقول لا تقتضي تعيين الثواب والعقاب بحسب
العقل لان العقل عاجز عن ادراك اقسام المصالح والمفاسد في الافعال وترجيح بعضها ببعض حتى
الترجيح ويحكم بان هذا الفعل حسن للاشتمال على المصلحة وقبيح للاشتمال على المفسدة بهذا الحكم خارج
من طرق العقل فتعين تعينه للشرع فهذا الكلام صالح صحيح لا ينبغي ان يرد المعتزلي مثلا شرب الخمر كان مباحا
في بعض الشرايع فلو كان شربه حسنا في ذاته بالحسن العقلي كيف صار حراما في بعض الشرايع الاخر
هل انقلب حسنه الذاتي قبحا وهذا مما لا يجوز فبقي انه كان مشتملا على مصلحة ومفسدة كل واحد منهما بوجه
والعقل كان عاجزا عن ادراك المصالح والمفاسد بالوجوه المختلفة فالشرع صار حاكما بترجيح جهة المصلحة في
زمان وترجيح جهة المفسدة في زمان اخر فصار حلالا في بعض الازمنة حراما في البعض الاخر فعلى الاشعري
ان يوافق المعتزلي في اشتمال ذوات الافعال على جهة المصالح والمفاسد وهذا يدركه العقل ولا يحتاج في ادراكه
الى الشرع في الحقيقة هو الجهة المحسنة والمقبحة في ذوات الافعال وعلى المعتزلة ان يوافق الاشعري ان ما بين

بجهتين في العقل لا يقتضي حكم الثواب والعقاب والمدح والذم باستقلال العقل لعجزه عن درك
جميع المصالح والمفاسد في الافعال وقد سلم المعتزلي هذا فيما لا يستقل العقل فالظاهر انه يسلم في جميع الافعال
فان العقل في الواقع لا يستقل بشيء من الاشياء وبادراك تلك الثواب والعقاب فاذن كان
النزاع بين الفريقين مرتفعا فاحفظ بهذا التحقيق وبالله التوفيق   واما ما ذكره من ان هذا الحسن والقبح
خارجان عن محل النزاع فهو تكرار لانه اختيار للفرار على القرار واغتنام للتطويل البارد واما ما ذكره من
العادة فهو مما ذكره العضد الايجي في شرح المختصر موضحا لبعض قرائنه وقرر عليه المولى الفاضل بدر الدين محمد
اليمني التستري في شرحه على المختصر ايضا ان كون العرف والعادة مدركا للحكم مدفوع اذ المدرك للحكم اما
الشرع او العقل بالاجماع انتهى ووافقه ايضا سيد المحققين قدس سره في حاشيته على شرح العضد
حيث قال في هذا المقام من حاشيته المتعلقة بقال اي المعتزلة ثالثا واذا بطل كونه شرعيا ثبت
كونه عقليا اذ لا مخرج عنهما اجماعا انتهى واما ما ذكره الناصب في ذيل هذا المقام مما سماه تحقيقا وان كان
باسم ضده حقيقا فيتوجه عليه اولا ان ما تضمنه كلامه من تقسيم الافعال الى ما يشتمل على المصالح
والمفاسد او النقص والكمال والى ما يقتضي الثواب والعقاب تقسيم سقيم لان القسم الاول ايضا مما
يقتضي الثواب او العقاب عند الامامية والمعتزلة فان ما اشتمل عليه الفعل من المصلحة او المفسدة او النقص
والكمال الصالح لكونه سببا مقتضيا للثواب والعقاب ايضا كما لا يخفى وثانيا ان ما ذكره في الشق الثاني
من ترديده اعترافا بالجزء الثاني من المدعى الذي وقع فيه النزاع والحمد لله على الوفاق وترك
الخلاف والشقاق واما ما ذكره في الشق الثاني وحكم بانه كلام صالح صحيح لا ينبغي ان يرده المعتزلي مردود
بما ذكرناه في الفصول السابقة من الاستلزام وغيره من النقض والابرام وثالثا ان ما ذكره من ان شرب
الخمر كان مباحا في بعض الشرائع فهو كذب على الشرائع وليس غرضنا من ذلك المناقشة في المثال بل
التنبيه على ما هو الحق من دوام حرمته امور خمسة خالف في بعضها اهل السنة فقد صح عندنا من طريق
اهل البيت عليهم السلام ان خمسة لم تكن حلالا في شيء من الشرائع الخمسة الردة لحفظ الدين والقتل
بغير حق لحفظ النفس والمسكر لحفظ العقل والزنا لحفظ النسب والسرقة لحفظ المال وانما استبعدنا
لصيرورة الخمر حراما في بعض الشرائع بعدما كان حلالا في بعض اخر فلا يخفى ما فيه من الاختلال اذ
على تقدير كون الخمر حلالا في بعض الشرائع السابقة انما يلزم الانقلاب الذاتي عند الحكم بتحريمه لو قلنا بان حسن الافعال
وقبحها لذاتها واما لو قلنا ان حسنها وقبحها انما هو عام من الذات ومن الصفات الاضافية والجهات والاعتبار
فلا كما لا يخفى وقد ظهر بما قررناه ان ما رامه الناصب من محاكمته بين اهل العدل والاشاعرة محاكمة جائرة
ناظرة الى محاكمة الحكمين ابي موسى الاشعري وعمرو بن العاص بين مولانا امير المؤمنين وبين الفئة الباغية
الطاغية الخارجة على الاسلام   رفع الله درجته المطلب الثالث في ان الله تعالى لا يفعل القبيح

ولا يخل بالواجب

ولا يخل بالواجب بل جميع افعاله تعالى حكمة وصواب ليس فيها ظلم ولا جور ولا عدوان ولا كذب ولا
فاحشة لان الله تعالى غني عن القبيح وعالم بقبح القبايح لانه عالم بكل المعلومات وعالم بغناه عنه وكل
من كان كذلك فانه يستحيل عليه صدور القبيح عنه والضرورة قاضية بذلك ومن فعل القبيح مع
الاوصاف الثلثة استحق الذم واللوم وايضا الله تعالى قادر والقادر انما يفعل بواسطة الداعي والدواعي
اما داعي الحاجة او داعي الجهل او داعي الحكمة اما داعي الحاجة فقد يكون العالم بقبح القبيح محتاجا اليه فيصدر عنه
دفعا للحاجة واما داعي الجهل فبان يكون القادر عليه جاهلا بقبحه فيصح صدوره عنه واما داعي الحكمة بان
يكون الفعل حسنا فيفعله الدعوة والداعي عليه والتقدير ان الفعل قبيح فانتفت هذه الدواعي فيستحيل
القبيح منه تعالى وذهبت الاشاعرة كافة الى ان الله تعالى قد فعل القبايح باسرها من انواع الظلم والشرك
والجور والعدوان ورضي بها واحبها انتهى   الناصب خفضه الله تعالى اقول قد سبق ان
الامة اجمعت على ان الله تعالى لا يفعل القبيح ولا يترك الواجب فالاشاعرة من جهة ان لا قبيح
منه ولا واجب عليه واما المعتزلة فمن جهة ان ما هو قبيح منه يتركه وما يجب عليه يفعله وهذا الخلاف فرع قاعدة
التحسين والتقبيح اذ لا حاكم بقبح القبيح منه ووجوب الواجب عليه الا العقل فمن جعله حاكما بالحسن والقبح قال
بقبح بعض الافعال منه ووجوب بعضها عليه ونحن قد ابطلنا حكمه وبينا ان الله تعالى هو الحاكم يحكم ما يريد و
يفعل ما يشاء لا وجوب عليه ولا استقباح منه هذا مذهب الاشاعرة وما نسبه هذا الرجل المفتري اليهم
اخذه من قولهم ان الله خالق كل شيء فيلزم ان يكون خالقا للقبايح ولم يعلموا ان خلق القبيح ليس فعله لا قبح
بالنسبة اليه بل بالنسبة الى المباشر للفعل كما ذكرناه غير مرة وسنذكر تحقيقه في مسئلة خلق الاعمال
انتهى   قد ابطل الناصب كما ذكره نصرة الاشاعرة بقوله واما المعتزلة فمن جهة ان ما هو قبيح منه يتركه
يجب عليه يفعله فان ذكره هذا في مقابلة قول الاشاعرة صريح في ان الاشاعرة قائلون بان الله تعالى لا
يترك ما هو قبيح في الشاهد بل يفعل الكل فان هذا القدر يكفينا في اصل المقصود ويبقى الكلام في
انهم يدعون ان ما هو قبيح في الشاهد وبالنسبة اليه ليس بقبيح بالنسبة الى الله تعالى وهو تحكم كما عرفت
غير مرة واما قوله ونحن قد ابطلنا حكم العقل فقد عرفت بطلانه مع منافاته لما صرح به سابقا في محاكمة المردود
بحكومة العقل في الجملة واما قوله خلق القبيح ليس فعله اذ لا قبح بالنسبة اليه فقد مر انه مكابرة ظاهرة وسياتي
الكلام فيه فيما بعد ان شاء الله تعالى   رفع الله درجته قال ويلزمهم من ذلك محالات منها امتناع الجزم
بصدق الانبياء لان مسيلمة الكذاب لا فعل له بل القبيح الذي صدر عنه من الله تعالى عندهم فجاز ان يكون جميع
الانبياء كذلك وانما يعلم صدقهم لو علمنا انه لا يصدر عنه القبيح فلا نعلم حينئذ نبوة محمد نبينا ولا نبوة موسى وعيسى
وغيرهما من الانبياء البتة وانه لا فرق عنده بين نبوة محمد صلى الله عليه واله وسلم ونبوة مسيلمة الكذاب فلينظر
العاقل من اتباع اهل الاهواء والانقياد الى طاعتهم ليبلغهم مرادهم ويربح هو الخسران بالخلود في النيران

ولا ينفعه عذر عنده في يوم الحساب انتهى الناصب خفضه الله اقول قد تقرر مرارا ان صدق الانبياء
مجزوم به جزما ماخوذا من المعجزة وعدم جريان عادة الله تعالى على اجراء المعجزة على يد الكذابين وانه يجري
مجرى المحال العادي فنحن نجزم ان مسيلمة كذاب لعدم المعجزة ونجزم ان الله تعالى لم يظهر المعجزة على يد الكذاب
نعم ما ذكر يجزم العلم العادي فالفرق بينه وبين الانبياء ظاهر عندنا بالعلم العادي لا بالقبح العقلي
الذي يدعيه وذكره من الطامات والنفر فهو يجري على عادته بالمزخرفات والترهات انتهى قد تقرر منا
مرارا ان قاعدة جريان العادة معدومة من اصلها ومع ذلك لا يجب جريانها ولهذا لا يتعقبها
الخوارق من المعجزات وغيرها وتجويز وقوع الخرق والتخلف فيها سيما مع ضم العلم بجواز صدور القبيح من الله تعالى
يمنع الجزم بصدق الانبياء كما لا يخفى وبالجملة انهم لا ينكرون انه يجوز على الله تعالى فعل ما هو قبيح في الشاهد ولا قبيح
بالنسبة اليه فليجوز ان يظهر المعجزة على يد الكاذب ولا قبيح بالنسبة اليه وبعبارة اخرى اذا صح ان
الله تعالى يفعل القبايح ولا يقبح منه فلا يجوز ان ينصب الادلة من المعجزات وغيرها على الباطل ويكون بخلاف
ما يقتضيه الادلة فلا يحصل الثقة بان النبي الذي ظهر دلالة المعجزة صادق وكذا لا يحصل الثقة بان ما
عليه المسلمون من الادلة حق ويقال لهم اليس قد ثبت ان مسيلمة ادعى النبوة فقال له اصحابه صدقت
في انك نبي اليس كلامهم هذا تصديقا فلا بد من بلى فيقال اذا كان هذا التصديق من فعل الله تعالى وقد صدقه
فلم لا تقولون بصدقه بان يفعل الله فيه ذلك التصديق فان قالوا ان محمدا صلعم قال لا نبي بعدي قيل لهم
ان ما انكرتم ان يكون من جملة الاكاذيب التي يفعلها في العباد ولا قبيح بالنسبة اليه وحينئذ لم
يكن محمد صلعم اولى بالتصديق من مسيلمة وقد صدقهما الله على حد واحد رفع الله قدره ودرجته و
منها انه يلزم تكذيب الله تعالى في قوله ان الله لا يحب الفساد وان الله لا يرضى لعباده الكفر وما الله يريد
ظلما للعباد وما ربك بظلام للعبيد ولا يظلم ربك احدا وما كان ربك ليهلك القرى بظلم واهلها
مصلحون كل ذلك كان سيئه عند ربك مكروها واذا فعلوا فاحشة قالوا وجدنا عليها اباءنا والله امرنا بها
قل ان الله لا يامر بالفحشاء ومن يعتقد اعتقادا يلزم منه تكذيب القران العزيز فقد اعتقد ما يوجب
الكفر وحصل الارتداد والخروج من ملة الاسلام فليتعوذ كل جاهل العاقل من هذه المقالة المؤدية الى
ابلغ انواع الضلالة وليحذر من حصول الموت عنده وهو على هذه العقيدة فلا يقبل توبته ويخش من الموت
قبل تفطنه بخطاء نفسه فيطلب الرجعة فيقول رب ارجعون لعلي اعمل صالحا فيما تركت فيقال له كلا

الناصب خفضه الله اقول قد تقرر ان كل ما اقيم من الدلائل هو اقامة الدليل في غير محل النزاع
فان الاشاعرة مذهبهم المصرح به في ساير كتبهم انه تعالى لا يفعل القبيح ولا يرضى بالقبايح ولا اراده غير الرضا
وما ذكر من الايات ليس حجة عليهم فانها حجة على من جوز الظلم على الله من جهة الرضا بالكفر وهذا الرجل اصم اطروش
لا يسمع نداء المنادي وصوره عند نفسه مذهبا وافترى وانه مذهب الاشاعرة ويورد عليه الاعتراضات

اقول

وليس احد من المسلمين قايلا بانه تع ظالم او راض بالكفر تعالى عن ذلك وما زعم انه يلزم هذا الاشاعرة

فهو باطل لان تخلق غير الفعل والعجب انه لا يخاف ان يلقى الله تع بهذه العقيدة الباطلة التي هي اثبات الشركاء

له تع في الخلق مثل المجوس وذلك المذهب اطرد من مذهب المجوس بوجه لان المجوس لا يثبتون الا شريكا واحدا

يسمونه اهرمن وهؤلاء يثبتون شركاء لا تحصر ولا تحصى انهم اذا قيل لهم لا اله الا الله يستكبرون

انتهى   نعم الاشاعرة يقولون انه تع لا يفعل القبيح لكن بمعنى ان ما هو قبيح في الشاهد ليس قبيحا

بالنسبة اليه تع وليس في نفي صدور القبيح عنه له بحسب الحقيقة بل بمجرد اللفظ والعبارة فلا يكون الكلام

فيه خارجا عن محل النزاع واما الفرق بين الارادة والرضا فقد مر انه غير مرضي واما ما ذكره من

الايات انما هي حجة على من جوز الظلم على الله واشار به الى ان الاشاعرة لا يجوزون ذلك يلزم خبث

ان عدم تجويزهم للظلم عليه انما هو بمعنى ان ما نراه ظلما في الشاهد ليس بظلم اذا صدر عنه تع بل يقولون

هو ليس بظلم في نفسه قبل النهي وانما صار كذلك بعد وروده فكل ما صدر عنه او امر به ليس بظلم

وهذه سفسطة ظاهرة كما مر مرارا واما ما ذكره في دفع لزوم ما الزمه المصنف على الاشاعرة بان تخلق غير

الفعل فهو دعوى كاذبة ذكرها شارح العقايد في دفع تمسك المعتزلة بانه لو كان تع خالقا للافعال

العباد لكان هو القايم والقاعد والاكل والشارب والزاني والسارق الى غير ذلك حيث دفعه بان

ذلك جهل عظيم لان المتصف بالشيء من قام به ذلك الشيء لا من اوجده اولا يرون ان الله تع هو

خالق السواد والبياض وساير الصفات في الاجسام ولا يتصف بذلك انتهى وفيه ان حكمه بالجهل جهالة

عظيمة لان القيام قد يكون بمعنى الحصول والصدور من الشيء كما في اسم الفاعل من الضارب والاكل

ونحوهما وقد يكون بمعنى الوقوع على الشيء وعروضه له فبالمعنى الاول يتصف الفاعل بصدور الفعل

عنه لانه الفاعل حقيقة سواء كان صانعا او مصنوعا لان الضارب مثلا من صدر عنه الضرب فاذا صدر

الضرب من الله تع يلزم صحة اطلاق الضارب عليه واتصافه بالضاربية واما ما زعمه من ان ذلك

يستلزم كون خالق السواد اسود مع انه لا يقال ذلك فلعله غلط واشتباه وقع له من اشتراك

لفظ الفاعل بين الكلامي الذي نحن فيه اعني الموجد وبين الفاعل النحوي اعني المسند اليه ووضع

احدهما مكان الاخر لان الاسود في قولنا اسود زيد مفعول كلامي لا فاعل كلامي بمعنى خالق السواد والذي

يقتضي مقابلته مع الضارب والاكل انما هو فيما نحن فيه بكونه اسود هو الفاعل النحوي الذي هو مفعول

كلامي كزيد في المثال المذكور دون الفاعل الكلامي فلا يلزم من كون فاعل الضرب ضاربا ومتصفا

به كون فاعل السواد اسود ومتصفا به كما زعمه بل فاعل السواد هو المسود فاذا كان السواد صادرا من الله

وواقعا على زيد فالله تعالى مسود وزيد لا اسود وغاية ما في الباب ان عدم اطلاقه عليه تع لعدم الاذن

الشرعي لا لانه ليس بمسود حقيقة كما يظهر من كلامه لا يقال ان الزاني مثلا هو المصدر المتصف

بالمصدر والله تعالى مصدر غير متصف به لانا نقول لا غير عدم صحة اتصافه تعالى بالزنا انما هو بالدلالة
العقل والشرع على استحالته عليه والكلام في اثباته بحسب اقتضائه للغة وهو لازم بحسبه كما لا
يخفى وايضا يلزم على هذا ان لا يوجد زان اصلا اما عدم كون الزاني هو الله تعالى فلما ذكرت انه
مصدر غير متصف به واما انه ليس هو العبد فلانه ليس بمصدر بمعنى الخلق عندكم وكونه مصدرا بمعنى
الكسب لم يثبت بعد دون اثباته خرط القتاد واما قوله المجوس لا يثبتون الا شريكا واحدا وهؤلاء
يثبتون شركاء لا يحصى ففيه ان للاشاعرة لو ارتقى الى السماء ولما امكن لهم الاخلاص عما مر من لزوم مشاركتهم
للنصارى في اثبات الشركاء القدماء ولا يمكنهم معارضته وذلك بالزامنا شيئا من الشركاء وذلك
لظهور انه انما يلزمنا مشاركة المجوس فيما ذكره لو قلنا ان الشيطان نفسه او ساير العباد انفسهم ليسوا مخلوقين
الله تعالى وقلنا انهم متصرفون مع الباري سبحانه تصرف مقاهرة ومبالغة ونحن لا نقول بشيء من
من ذلك بل عندنا ان ابليس كساير الشياطين الجن والانس لا يتمكن من الصالحين من الانبياء وغيرهم
مع ضعفهم فكيف بجبار السموات والارضين وقد قال تعالى ان كيد الشيطان كان ضعيفا وقال
خلق الانسان ضعيفا لكن لما كان التكليف ينافيه الجبر خلى الباري تعالى بين الانسان وشيطانه
ليميز الخبيث كالناصب واضرابه من الطيب وقد نطق بذلك القران في قوله تعالى لاحتنكن ذريته
الا قليلا وقوله لاغوينهم اجمعين الا عبادك منهم المخلصين وقوله الا عبادك منهم المخلصين وقوله ولقد اضل
منكم جبلا وامثال ذلك وكذا الكلام في تخليته ساير العباد بينهم وبين افعالهم وبالجملة انما يلزم مشاركة
غيره تعالى معه في الفاعلية او عجزه ومغلوبيته عنهم كما يتوهم لو لم على ذلك سبحانه بسلب القدرة
والاختيار عنهم بقدرته ومشية القاهرة اما لو قلنا بانه تعالى قادر على ذلك وانه لم يكن كراهته تعالى
لايجاد العباد تلك الافعال على سبيل الجبر لكان بسبب نهيه اياهم من افعالهم على سبيل
الاختيار فلا يلزم المشاركة ولا المغلوبية وقد قال تعالى ولو شاء الله لهداكم اجمعين ولو شئنا
لاتينا كل نفس هداها اى على سبيل الجبر والقهر ولكن ذلك ينافي التكليف المنوط بالاختيار
والملخص ان المشاركة او العجز والمغلوبية انما يلزم اذا تخلف مراده تعالى من المشية القطعية التي
يسميه اهل العدل مشية قسر والجاء ولاهم لا يقولون بالتخلف عنها مثل ان نقول لعبدك
اريد منك كذا ولا اجبرك وارادة الطاعة العاصي من قسم الثاني عندهم فلا اشكال وايضا المجوس
قالوا باصلين احدهما فاعل الخير وهو يزدان المعبر عنه تارة بالنور واخر فاعل الشر وهو اهرمن المعبر
عنه تارة بالظلمة واهل العدل لا يقولون الا باصل واحد هو الله سبحانه وقدرة العبد ليست اصلا
بل فرعا لقدرة الله تعالى مع ان قدرة العبد ليست فاعله للشر وحده فقط بل الكل من الخير والشر الصادر عنه
فلا مناسبة بين القولين عند التحقيق وانما يظهر حقيقة المناسبة بين قول المجوس وقول المجبرة وذلك

من وجوه

من وجوه منها ان المجوس قايلون باصلين احدهما فاعل الخير والآخر فاعل الشر كما مر وليس للعباد عندهم فعل اصلا كما عند الاشاعرة فهم احق بمشابهة المجوس ومنها ان المجوس خصوا بمقالات سخيفة واعتقادات واهية معلومة البطلان كذلك المجبرة الناصبة ومنها ان مذهب المجوس ان الله تعالى يفعل فعلا ثم يتبرا منه ومنها ان المجوس يقولون ان نكاح الاخوات والامهات بقضاء الله وقدره وارادته ووافقهم المجبرة حيث قالوا ان نكاح المجوس لاخواتهم وامهاتهم بقضاء الله وقدره وارادته ومنها ان المجوس قالوا ان القادر على الخير لا يقدر على الشر وبالعكس والمجبرة قالوا ان القدرة موجبة للفعل غير متقدمة عليه فالانسان القادر على الخير لا يقدر على الشر وبالعكس ومنها ان المجوس يعقلون هذه الاحكام من مدح وذم وامر ونهي بما لا يعقل وهو طبع النور والظلمة والناصبة علقوه بما لا يعقل وهو الكسب فيه اجزاءهم بما كسبوا ونصبوا والحمد لله رب العالمين رفع الله درجته ومنها انه يلزم عدم الوثوق بوعده ووعيده لانه لو جاز منه القبيح لجاز منه الكذب وح ينتفي الجزم بوقوع ما اخبر بوقوعه من الثواب على الطاعة والعقاب على المعصية ولا يبقى للعبد جزم بصدقه الا بالخلق بل لانه لما وقع منه انواع الكذب والشرور في العالم كيف تحكم العقل بصدقه في الوعد والوعيد وينتفي حينئذ فايدة التكليف وهو التحرز من العقاب والطمع في الثواب ومن يجوز لنفسه ان يقلد من يعتقد جواز الكذب على الله تعالى وانه لا جزم بالبعث والنشور ولا بالحساب والثواب ولا بالعقاب وهل هذا الا خروج عن الملة الاسلامية فليحذر الجاهل من تقليد هؤلاء ولا يعتذر بانى ما عرفت مذهبهم فهذا هو عين مذاهبهم وصريح مقالاتهم نعوذ بالله منها ومن امثالها ومنها انه يلزم نسبة المطيع الى السفه والحمق ونسبة العاصي الى الحكمة والرزانة والعمل بمقتضى العقل بل كلما ازداد المطيع في طاعته وزهده ورفضه للامور الدنيوية والاقبال على الله بالكلية والانقياد الى امتثال اوامره واجتناب مناهيه نسب الى زيادة الجهل والحمق والسفه وكلما ازداد العاصي في عصيانه ولج في غيه وطغيانه واسرف في ارتكاب الملاهي المحرمة واستعمال الملاذ المزجور عنها بالشرع نسب العقل والاخذ بالجزم لان الافعال القبيحة اذا كانت مستندة اليه جاز ان يعاقب المطيع الطائعة ولا تغيده طاعته الا الحرمان والتعب حيث جاز ان يعاقبه على امتثال امره ويحصل في الاخرة بالعذاب الاليم السرمد والعقاب المؤبد وجاز ان يثيب العاصي فيحصل الربح في الدارين ويتخلص من المشقة في المنزلين ومنها انه تعالى كلف المحال لان الاثار كلها مستندة اليه تعالى ولا تاثير لقدرة العبد الا بجمع الافعال غير مقدورة للعبد وقد كلف ببعضها فيكون قد كلف ما لا يطاق وجوزوا بهذا الاعتبار وباعتبار وقوع القبيح منه تعالى ومثل لنفسه وان يعذب المؤمن في الدنيا كادم ونوح وغيرهما وان يبلغ جبل ابي قبيس دفعة ويشرب ماء دجلة في جرعة وانه متى لم يفعل ذلك عذبه

العكس

عن ذلك

بأنواع العذاب فلينظر العاقل في نفسه هل يجوز له أن ينسب ربه تبارك وتعالى وتقدس إلى
مثل هذه التكاليف الممتنعة وهل ينسب الظالم منا إلى مثل هذا الظلم تعالى الله علوا كبيرا ومنها أنه يلزم
منه عدم العلم بنبوة أحد من الأنبياء عليهم السلام لأن دليل النبوة هو أن الله تعالى فعل المعجزة
عقيب الدعوى لأجل التصديق وكل من صدقه الله تعالى فهو صادق فإذا صدر القبيح منه لم يتم
الدليل فأما الصغرى فلجواز أن يخلق المعجزة للإغواء والإضلال وأما الكبرى فلجواز أن يصدق
المبطل في دعواه ومنها أنه لو صدرت عنه القبائح لوجب الاستعاذة منه لأنه حينئذ أضر على البشر
من إبليس لعنه الله وكان واجبا على قولهم أن يقول المتعوذ أعوذ بالشيطان من الله تعالى وهل يرضى
العاقل لنفسه المصير إلى مقالة تؤدي إلى التعوذ من أرحم الراحمين وأكرم الأكرمين والتخلص بإبليس
من اللعن والبعد والطرد نعوذ بالله من اعتقاد المبطلين والدخول في زمرة الضالين ولنقتصر
في هذا المختصر على هذا القدر انتهى الناصب خفضه الله تعالى أقول قد عرفت فيما سبق مذهب
الأشاعرة في عدم صدور القبيح من الله تعالى وأن إجماع المليين منعقد على أنه تعالى لا يفعل القبيح
فكل ما أقامه من الدلائل قد ذكرنا أنه إقامة الدليل في غير محل النزاع فإن المدعى شيء واحد وهم يستدلون
بالقبح العقلي والأشاعرة يستندون إلى أنه لا قبيح منه ولا واجب عليه ثم إن المعتزلة لو أرادوا من
نسبة فعل القبيح إليه تعالى أنه يخلق القبائح من الأشياء كما تكون في الأعراض كالأفعال تكون في
هذه الذوات فالخنزير قبيح والعقرب والحية والحشرات قبائح وهم يتفقون أن الله تعالى يخلقهم
فكل ما يلزم الأشاعرة بزعمهم في خلق القبائح يجوز هنا وإن أرادوا أنه يفعل القبائح فإن هذا شيء لم يلزم
من كلامهم ولا هو معتقدهم كما صرحنا به مرارا انتهى قد عرفت سابقا أن قول الأشاعرة بعدم صدور
القبيح من الأسماء التي لا مسمى لها والخيالات التي ليس لها حقيقة فهو تلبيس وتضليل في إجماع المليين في
الحقيقة وأما ما ذكره من أنهم لو أرادوا من نسبة فعل القبيح إليه تعالى أنه يخلق القبائح من أفعال العباد على
رأي الأشاعرة فهذا الشيء يلزمهم أنه شبهة اشتباه ظاهر وحاشا أن يلزم أهل العدل مثل ذلك
لأن مرادهم بالشرور والقبائح الذي لا يفعله الله تعالى ما يكون مفاسده في نظام الوجود أكثر من
مصالحه عند العقل وما هو محل النزاع من القبائح والمفاسد الصادرة من العباد كالزنا واللواطة و
السرقة ونحوها مما لا يجد العقل السليم فيها فائدة ونفعا أصلا في حفظ النظام ولو كانت فيها مصلحة
وهي أقل من مفاسدها بخلاف ما قد يستقبحه العقل في بادي النظر من أفعاله تعالى فإنه إذا
تأمل فيها العاقل ربما اطلع على ما فيها من حكم ومصالح لا تحصى فيعود الاستقباح في نظره استحسانا
كما في قصة موسى مع الخضر عليه السلام من خرق السفينة وقتل الغلام وكما في تعذيب الإنسان
ولده أو عبده للتأديب والزجر عن المنكرات وإليه أشار تعالى بقوله إني أعلم ما لا تعلمون

وبينهما حين

وبرتبين حسن بخلق الحشرات والسباع والموذيات وابليس وذريته واماته للانبياء عليهم السلام
واما ما ذكره بعض متصوفة اهل السنة موافقا لبعض المتفلسفة من ان الشهوة مثلا من حيث انها
ظل المحبة الذاتية السارية في الوجود محمودة وعدمها وهو العنة مذمومة من حيث انها ليست سبب
بقاء النوع ومن حيث انها موجبة للذة التي هي نوع من التجليات الجمالية ايضا محمودة وعند وقوعها
على غير موجب الشرع مذمومة لكونها سببا لانقطاع النسل وموجبا للفناء العائدة الى العدم
وهكذا جميع صور المرام فالكل منه واليه من حيث الكمال انتهى فلا يخفى ما فيه من ترويج سوق الزنا
ومخالفة البديهة العقل وما عليه الشرع وذووه واعلم ايدك الله ان حياة المجبرة على الاسلام كثرة
وبليتها على الامة عظيمة بحملهم المعاصي على الله تعالى انه لا يكون الا ما اراد الله وانه لا قدرة للكافر على الخلاص
من كفره ولا سبيل للفاسق الى ترك فسقه وان الله قضى بالمعاصي على قوم وخلقهم لها وفعلها
فيهم ليعاقبهم عليها وقضى بالطاعات على قوم وخلقهم لها وفعلها ليثيبهم وهذا الاعتقاد القبيح يسقط
عن المكلف الحرص على الطاعة والاجتهاد والانزجار عن المعصية لانه يرى ان اجتهاده لا ينفع
وحرصه لا يغني بل لا اجتهاد له في الحقيقة ولا حرص لانه مفعول فيه غير فاعل وموجد فيه غير موجد
ومخلوق لشيء لا يجد لانه عنه ومسوق الى امر لا انفصال فاي خوف مع هذا القبح واي وعيد
ينفع نعوذ بالله مما يقولون ونبرأ مما يعتقدون ونعم ما انشد بعض اهل العدل اشارا الى
اعتقاد هؤلاء خذلهم الله تعالى

سالت المخنث عن فعله علام تخنث يا ماذق
فقال ابتلاني بداء العضال واسلمني القدر السابق
ولمت الزناة على فعلهم فقالوا بهذا قضى الخالق
وقلت لاكل مال اليتيم اكلت وانت امرء فاسق
فقال ولجلج في قوله اكلت واطعمني الرازق
وكل يحيل على ربه وما فيهم احد صادق

ولنختم هذا المقام بمحاكمة يحكم بحسنها العاقل المتصف بالانصاف وهو ان نقول ان ارادوا الاشاعرة بقولهم انه
لا مؤثر في الوجود الا الله انه علة قريبة لجميع الموجودات بان يكون مؤثرا فيها لا بواسطة شيء آخر
فهو البعيد عن الصواب وخروج عن الملة الاسلامية واسناد للقبائح والشرور اليه تعالى
وكل ذلك مستلزم للمحال وقول المعتزلة ان ارادوا بكون العبد موجد الفعل انه علة تامة لوجود
اثره وانقطاع تاثير الله تعالى البتة سواء كان بواسطة او بلا واسطة فهذا ايضا بعيد عن الصواب
لان فعل العبد بالضرورة متوقف على قدرته والاته بالضرورة ليست منه فلا يكون هو علة تامة
في وجود اثره ثم نقول علة العلة هي بالحقيقة ام لا فان كان علة العلة علة حقيقية كان الجميع مستندا
الى الله تعالى لكن الامر ليس كذلك علة العلة على سبيل المجاز لوجوب الاسناد للاثر الى المباشر
القريب ولما كان العبد مباشرا قريبا بالفعل استندت افعاله الواقعة بحسب قصده اليه

لانه السبب في وجوده المثال ذلك ان النحل موجد للعسل ولا يقال ان النحل موجد للحلاوة الحاصلة في
الذائقة بل الموجد لها هو العسل لان العلة القريبة فيها والنحل اوجد الحلاوة بواسطة العسل فهو العلة للعلة
لا علة حقيقية وعلى هذا يحمل الآيات الواردة في القرآن العزيز التي بعضها تدل على استناد الافعال
الينا وينطبق على المذهب الحق اعني قولنا انه لا جبر ولا تفويض ولكن امر بين امرين كما روي
عن الامام الهمام جعفر بن محمد الصادق علي واشاره الشارح القديم للتجريد فقال والحق في هذه المسئلة
ان لا جبر ولا تفويض ولكن امر بين امرين وذلك لان القدرة العبد تأثيرا في افعال نفسه لكن قدرته
على الفعل لا يكون مقدورا له بل يجعلها الله تعالى فيه ولقدرة الله تعالى ايضا مدخل في صدور الفعل عنه فلا
يكون جبرا صرفا ولا تفويضا صرفا فانه امر بين الامرين المصـ رفع الله درجته المطلب الرابع في انه تعالى
يفعل لغرض قالت الامامية ان الله تعالى انما يفعل لغرض وحكمة وفائدة ومصلحة ترجع الى المكلفين
ونفع يصل اليهم وقالت الاشاعرة انه لا يجوز ان يفعل شيئا لغرض ولا لمصلحة ترجع الى العباد
ولا لغاية من الغايات ولزمهم من ذلك محالات منها ان يكون الله تعالى لاعبا عابثا في فعله فان
العابث ليس الا الذي يفعل لا لغرض وحكمة بل مجانا والله تعالى يقول وما خلقنا السماء والارض
وما بينهما لاعبين ربنا ما خلقت هذا باطلا والفعل الذي لا غرض للفاعل فيه باطل ولعب تعالى الله
عن ذلك علوا كبيرا الناصب خفضه الله اقول قد سبق ان الاشاعرة ذهبوا الى ان
افعال الله تعالى ليست معللة بالاغراض قالوا لا يجوز تعليل افعاله تعالى بشيء من الاغراض والعلل
الغائية ووافقهم على ذلك جهابذة الحكماء وطوائف الالهيين وذهبت المعتزلة ومن تبعهم
من الامامية الى وجوب تعليلها ومن دلائل الاشاعرة انه لو كان فعله لغرض من تحصيل مصلحة
او دفع مفسدة لكان هو ناقصا لذاته مستكملا بتحصيل ذلك الغرض لانه لا يصلح غرضا للفاعل
الا ما هو اصلح له من عدمه وذلك لان ما استوى وجوده وعدمه بالنظر الى الفاعل وكان
وجوده مرجوحا بالقياس اليه لا يكون باعثا له على الفعل وسببا لاقدامه عليه بالضرورة فكل ما كان
غرضا وجب ان يكون وجوده اصلح للفاعل واليق به من عدمه وهو معنى الكمال فاذن يكون الفاعل
مستكملا بوجوده ناقصا بدونه هذا هو الدليل وذكر هذا الرجل انه يلزم من هذا المذهب محالات
منها ان يكون الله تعالى لاعبا عابثا والجواب تحقيق ان العبث ما كان خاليا من الفوائد والمنافع وافعاله تعالى
محكمة متقنة مشتملة على حكم ومصالح لا تحصى راجعة الى مخلوقاته تعالى لكنها ليست اسبابا باعثة
على اقدامه وعللا مقتضية لفاعليته فلا تكون اغراضا له ولا عللا غائية لافعاله حتى يلزم استكماله
بها بل يكون غايات ومنافع لافعاله وآثارا مترتبة عليها فلا يلزم ان يكون شيء من افعاله عبثا خاليا
عن الفوائد وما ورد من الظواهر الدالة على تعليل افعاله تعالى فهو محمول على الغاية والمنفعة دون الغرض

والعلة

والعلة انتهى قد سبق ان ما نسبه الى الحكماء الالهيين افتراء عليهم وانما نفوا نحو الغرض
المستلزم للاستكمال او لاظهار الكمال لا مطلقا وقد مر منا فضلك هناك بكلام بعض ا
الالهيين ونشد عضاده ههنا بكلام بعض المحققين حيث قال قلت الفلاسفة ان واجب الوجود
وتقدس جواد مطلق وهو المعطي لما ينبغي لا العوض اي لا لطلب المجازاة والتعويض مع المقابلة
تلك الافاضة بل ولا مع قصد ذلك اذ من كان فاعلا لذلك لا يعد جوادا ومصانعا ومتجرا و
مستفيدا فلا يكون جوادا مطلقا بل الجواد المطلق من تنزه فيضه وعطاؤه عن قصد شيء من ذلك
ولهذا تنزهت افعاله الاغراض المستلزمة لشيء مما ذكرناه حتى قصد افاضة الكمال لاجل الكمال
او لاظهار الكمال فانه حينئذ لا يكون كاملا مطلقا ولا جوادا كذلك واما ما ذكره من دليل
الاشاعرة فهو مما اخترعه بعض متأخري الاشاعرة من ظاهر كلام الفلاسفة تقوية لمذهب شيخه الاشعري
مع تشنيعهم وانما على الامامية والمعتزلة بتوهم موافقتهم اياهم في بعض المطالب والدليل وفيه
نظر اذ لا يلزم من فعله تعالى لغرض ان يكون مستكملا بتحصيل ذلك الغرض بل اللازم كونه مكملا
لوجود ذلك الفعل لان الاستكمال عبارة عن حصول الفعل لما له ذلك الحصول ولا حصول ههنا
متجددا الا لوجود ذلك الفعل الا للفاعل بل هو مستجمع لجميع كمالاته من الازل الى الابد والاسباب
الكمالات لغيره التي هي صفات واعتبارات لذاته من جملتها التكميل والايجاد والحاصل له دائما
من غير تجدد وجل المتجدد له تعلقه بافراد المكلفين وايضا انما يستلزم الاستكمال ان لو كان الغرض
عائدا اليه تعالى قد يمكن لا نقول بذلك بل الغرض اما عائد الى مصلحة العباد والى اقتضاء النظام الوجود بمعنى
ان نظام الوجود لا يتم الا بذلك الغرض فيكون الغرض عائدا الى النظام لا اليه وعلى كل من الامرين لا يلزم
الاستكمال فان قيل اولوية عود الغرض الى الغير يفيد استكماله بالغير وسا وانه بالنسبة اليه تعالى في القرضة
على ان تخليد الكفار في النار وامانة الانبياء وابقاء ابليس الافعال لا مصلحة فيها اصلا قلت لا نم انه
لو استوى حصول الغرض وعدم حصوله بالنسبة اليه تعالى لم يصلح لان يكون غرضا داعيا الى فعله
وانما يلزم لو لم يكن الفعل اولى من الترك بوجه من الوجوه وههنا ليس كذلك وانه بالنسبة الى العبد
اولى ولو سلم فنقول الغرض كالاحسان في ~~نفس الامر فلو لم~~ يكن مثلا اولى وارجح من عدمه عنده تعالى
بمعنى انه عالم بارجحية الاحسان في نفس الامر لا يلزم اولويته الاحسان بالمعنى المذكور عنده استكماله تعالى
لان الانفع ارجح في نفس الامر فلو لم يكن عالما بالارجحية يلزم عدم علمه بكونه انفع فيلزم النقص فيه وهو تعالى
منزه من النقص هذا والنفع في التخليد راجع الى المؤمنين حيث يلتذون بانجائهم عند عدم تخليد
الكفار في النار كما يفهم من قوله تعالى ونادى اصحاب الجنة اصحاب النار ان قد وجدنا ما وعدنا ربنا
حقا فهل وجدتم ما وعد ربكم حقا وفي امانة الانبياء راجع اليهم عليهم السلام وهو خلاصهم من مكاره

الدنيا وفوزهم برغائب العقبى واتصالهم بنور القدس وفي البقاء المبين راجع الى المؤمنين حيث
يحاربونه ويجاهدونه فيفوزون بسبب ذلك الى الاجر والثواب فظهر ان فعله تعالى لا بد
ان يشتمل على غرض سواء كان راجعاً الى المفعول او الى غيره ثم اقول يمكن ان يختار في الجواب
ان فعله تعالى الغرض عائد اليه ويمنع لزوم نقصانه قبل حصول ذلك الغرض لجواز ان يكون حصول
ذلك الغرض في هذا الزمان كمالا فلا يلزم ان يكون الواجب قبل حصوله ناقصا ولا ان يكون عريا
من صفة كمال بل اللازم ان يكون عريا عن شيء لم يكن كمالا الى ذلك الزمان وايضا لا نسلم
ان يكون الاحتياج الى الغير مطلقا موجبا للنقصان فانه تعالى محتاج في صفاته الفعلية الى مخلوقاته
ايضا لا يجوز ان يكون الواجب تعالى علة تامة لوجود الحادث المسبوق بالمواد غير متناهية والاحتياج
في فاعلية غير مستلزم للنقصان فكيف يكون الاحتياج فيها الى الغرض مستلزما له وايضا يحتاج
الواجب في ايجاد العرض الى وجود المحل وفي ايجاد الكل الى وجود الجزء والشيخ الاشعري وان قال
بالاعلاقة بين الحوادث المتعاقبة الا باجراء العادة بخلق بعضها عقيب كالاحراق عقيب مماسة
النار والري بعد شرب الماء وليس للمماسة والشرب مدخل في الاحراق والري لكن بديهة العقل
بان وجود المحل له مدخل في وجود العرض ووجود الجزء في وجود الكل وايضا تعليل افعاله تعالى راجع الى
الصفات والكمالات الفعلية كخالقية العالم ورازقية العباد وخلوه عنها ليس بنقص فيه وانما النقص
خلوه من الصفات الحقيقية وبهذا يندفع ما قيل ان الغرض علة لعلية العلة الفاعلية فلو كان لفعله تعالى
غرض لاحتاج في عليته الى المحتاج الى الغير مستكمل به بلا مرية انتهى ووجه الدفع ظاهر مما ذكرنا
ويمكن ان يندفع بوجه اخر وهو ان غرض الفاعل يكون سببا للفاعل على الاقدام بالفعل الا
ترى ان الغرض باعتبار الوجود الذهني للغير لا الاصيل يكون باعثا على الاقدام وهو بهذا الوجود
كيفيته فيك وعلم فعلى هذا انما يلزم استكماله تعالى من علمه في مذهب الاشاعرة وهو عندهم
جائز بل يجوز عن سائر صفاته الثابتة وعندنا علمه ليست صفة موجودة حتى يلزم الاستكمال من
الغير بل ليس ههنا الا عالمية محضة وذات عالم يعبر عنه في الفارسية بدانا فلا يلزم علينا استكماله
من الغير ويلزم عليهم استكماله عن امر اخر سوى ما جوزوا استكماله عنه لا يقال ان الاشاعرة
انما قالوا بعدم الغرض في افعاله تعالى لان الغرض عند من قال به فاعل لفاعلية الفاعل وهم لا يقولون
بفاعل غير الله تعالى لانا نقول لا قائل بان الغرض فاعل لفاعلية الفاعل بل المشهور انه علة وهو اعم
من الفاعل ولو سلم فنقول انهم لا يقولون بفاعل غير الله تعالى يكون مؤثرا في الوجود والفاعلية امر
اعتباري وايضا لو صح ذلك يلزم ان لا يقولوا بالغرض في افعالنا ايضا ويمكن ان يجاب عن اصل
الشبهة ايضا بان الغرض اذا كان عاديا كما ان النار سبب عادي للاحراق عند الاشاعرة

لا يلزم منه الاستكمال

لا يلزم منه الاستكمال فان الذات يمكن ان يفعل بلا سبب فلا يكون ناقصا لا يقال ان الاشاعرة
انما استدلوا على نفي تعليل افعاله تعالى بالغرض حقيقة وليس مقصودهم نفي السببية العادية
لانا نقول لا فرق بين الباعث الحقيقي والعادي في انه لا بد ان يكون وجوده اولا واصلح بالنسبة
الى الفاعل ايضا يتوجه على اصل المدعى بحسب ما مر من انهم يقولون بحجية القياس وهي فرع ان يكون افعاله
معللة بالاغراض ونقل شارح الطوالع عن اكثر الفقهاء انهم قالوا بتعليلها وقد اعترف بذلك
شارح المقاصد حيث قال الحق ان تعليل بعض الافعال سيما شرعية الاحكام بالمصالح ظاهر كايجاب
الحدود والكفارات وتحريم المسكرات وما اشبه ذلك والنصوص ايضا شاهدة بذلك
كقوله تعالى وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون ومن اجل ذلك كتبنا على بني اسرائيل الاية فلما قضى زيد
منها وطرا زوجناكها لكيلا يكون على المؤمنين الاية ولهذا يكون القياس حجة الا عند شرذمة واما تعميم
ذلك فمحل بحث انتهى كلامه وفيه ان النصوص اذا دلت على اثبات الغرض في بعض دلت على الكل
لان الحديث القدسي لولاك لما خلقت الافلاك ويا انسان خلقت الاشياء لاجلك وخلقتك
لاجلي وكنت كنزا مخفيا فاحببت ان اعرف فخلقت الخلق لاعرف وامثالها يدل على التعميم وايضا
العقل كاف في الحكم بان المختار لا بد لفعله من غرض والمانع كان النقص فاذا ارتفع النقص بالوجوه السالفة
بقي الحكم صحيحا مؤيدا بالنقل والحق ان القول بتعليل الافعال هو الحق الذي ليس للشبهة الى ساحته
مجال والصواب الذي لا يرتع حوله خطاء ولا اختلال لكن الاشعري قد سبق على لسانه ذلك المحال
لقلة شعوره وتورطه في مخالفة اهل الاعتزال وطمعه بذلك رفعة شانه عند الجهال ثم وسع اصحابه
دايرة المقال بعظم اضعافه من الاغاليط والتبتال ليوقعوا في الاوهام ان ما ذكره شيخهم كلام دقيق ما يفهم
ولا يرام الا بعد طي مراتب النقض والابرام والذي يشهد على ذلك ما ذكره السيد معين
الدين الايجي الشافعي في رسالة الفها لتحقيق مسئلة الكلام حيث ساق الكلام فيها من تشنيع
شيخه الاشعري في تلك المسئلة على ما ذكرناه سابقا الى تشنيعه في هذه المسئلة فقال
اعلم انه رضي الله عنه قد ذهب الى عقيدة جديدة بحجة واقتباس قياس لا اساس له مع انه مناف
لصرايح القرآن وصحاح الاحاديث مثل ان افعاله تعالى غير معللة بغرض ودليله كما صرح به في كتبه انه
يلزم تأثره من شعوره بخلقه وانت تعلم انه لا يشك ذو مرة ان علمه تعالى بالممكنات والغايات
المترتبة عليه صفة ذاتية وفعله موقوف على صفة مثلها وتعالى جد ربنا ان يحصل له بواسطة شعوره بغايات
الشيء شوق وانفعال في ذاته الاقدس كما في الحيوانات انتهى كلامه ولا يخفى انه كما يدل عن
كلام الاشعري هذه المسئلة مبني على قياس لا اساس لم يدل على ان ذلك القياس قياس الغائب
على الشاهد مع ان اهل السنة لا يجوزون ذلك فتامل فان الفكر فيه طويل والله الهادي الى السبيل

واما ما ذكره من الجواب الذي سماه تحقيقا ببطلانه ظاهر لانه مع منافاته لما ذكروه في بحث الحسن والقبح
من ان ليس في الافعال قبل ورود الامر والنهي جهة محسنة او مقبحة يصير منشأ للامر والنهي مردود بان الفعل
اذا فعل فعلا من غير ملاحظة فايدة ومدخليتها فيه بعد ذلك الفعل عبثا او في حكم العبث في القبح وان
اشتمل على فوايد ومصالح في نفس الامر لان مجرد الاشتمال عليها لا يخرجه من ذلك ضرورة ان ما لا
يكون ملحوظا للفاعل عند ايقاع الفعل ولا مؤثرا في اقدامه عليه في حكم العدم كما لا يخفى على من اتصف
بالانصاف   رفع الله درجته ومنها انه يلزم ان لا يكون الله تعالى محسنا الى العباد ولا منعما
عليهم ولا راحما ولا كريما في حق عباده ولا جوادا وكل هذا ينافي نصوص الكتاب العزيز والمتواتر من الاخبار
النبوية واجماع محقق كلهم من المسلمين وانهم لا اختلاف بينهم في وصف الله بهذه الصفات على
سبيل الحقيقة لا على سبيل المجاز وبيان لزوم ذلك ان الاحسان انما يصدق لو فعل المحسن
نفعا لغرض الاحسان الى المنتفع فانه لو فعله لا لذلك لم يكن محسنا ولهذا لا يوصف مطعم الدابة
للتسمين حتى تذبحها بالاحسان في حقها ولا بالانعام عليها ولا بالرحمة لان التعطف والشفقة انما يثبت
مع قصد الاحسان الى الغير لاجل نفعه لا لغرض اخر يرجع اليه وانما يكون كريما وجوادا لو نفع الغير للاحسان
للقصد ولو صدر منه النفع لا لغرض لم يكن كريما ولا جوادا تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا فلينظر العاقل
المنصف من نفسه هل يجوز ان ينسب ربه الى العبث في فعاله وانه ليس بجواد ولا محسن ولا رحيم ولا كريم
نعوذ بالله من مزال الاقدام والانفتاح الى مثل هذه الاوهام انتهى   الناصب خفضه الله تعالى اقول يرد
منع الملازمة لان خلو الفعل من الغرض لا يستدعي كون الفاعل غير محسن ولا راحم ولا منعم فان معنى الغرض ما
يكون باعثا للفاعل على الفعل ويمكن صدور الاحسان والرحم والانعام من الفاعل من غير باعث له بل
للافاضة الذاتية التي يلزم ذات الفاعل نعم لو كان خاليا من المصلحة والغاية لكان ذلك الفعل عبثا وقد
بينا ان افعاله تعالى مشتملا على الحكم والغايات والمصالح فلا يكون افعاله عبثا واما قوله ان التعطف و
الشفقة انما يثبت مع قصد الاحسان الى الغير لاجل نفعه فان اراد بالقصد الغرض والعلة الغائية فممنوع
وان اراد الاختيار وارادة ايصال الاحسان الى المحسن اليه بالتعيين فذلك في حقه ثابت وهذا
لا يتوقف على الوجود والغرض والعلة الغائية انتهى   واقول ما ذكره في منع الملازمة من منع المقدمة
التي اثبتها المصنف بقوله فانه لو فعله لا لذلك لم يكن محسنا اه وقد اشرنا اليه ايضا في دفع ما سبق من
جوابه الذي سماه تحقيقا وكذا الكلام فيما ذكره في ترديده الا في المنع من على ان ما سلمه في هذا الترديد من
ان يراد من قصد الاحسان الى المحسن اليه فهو عين القول بالغرض في المعنى لان ارادة ايصال الاحسان الى
المحسن اليه يستلزم ما ذكرنا من ملاحظة فايدة ذلك الفعل ومدخليتها فيه وهو معنى الغرض والعلة الغائية
كما لا يخفى   رفع الله درجته ومنها انه يلزم ان يكون جميع المنافي التي جعل الله تعالى منوطة

بالاشيا

بالأشياء غير مقصودة ولا مطلوبة لله تعالى بل وضعها وخلقها عبثاً فلا يكون خلق العين للإبصار ولا
خلق الأذن للسماع ولا اللسان للنطق ولا اليد للبطش ولا الرجل للمشي وكذا جميع الأعضاء التي في الإنسان
وغيره من الحيوانات ولا خلق الحرارة في النار للإحراق ولا الماء للتبريد ولا خلق الشمس والقمر والنجوم للإضاءة و
معرفة الليل والنهار للحساب وكل هذا مبطل للأغراض والحكم والمصالح ويبطل علم الطب بالكلية
وإنه تعالى لم يخلق الأدوية للإصلاح ويبطل علم الإلهية وغيرها ويلزم العبث في ذلك كله تعالى الله
عن ذلك علواً كبيراً   الناصب خفضه الله تعالى أقول إذا قلنا إن أفعاله تعالى محكمة متقنة
مشتملة على حكم ومصالح لا تحصى راجعة إلى مخلوقاته تعالى لا يلزم أن يكون منافع الأشياء غير
مقصودة لله بل هو الحكيم خلق الأشياء ورتب عليه المصالح وقيل خلق الأشياء قررها ودبرها
ولكن ليست أفعاله محتاجة إلى علة غائية كالأفعال الاختيارية فإنا لو فقدنا العلة الغائية لم نقدر
على الفعل الاختياري وليس هو تعالى كذلك للزوم النقص والاحتياج بل الآثار والمصالح تترتب على
أفعاله من غير نقص الاحتياج إلى العلة الغائية الباعثة للفاعل ولولاها لم يتصور الفعل الاختياري من
الفاعل هذا هو المطلوب من كلام الأشاعرة لا نفي منافع الأشياء وإنها لم يكن معلومة لله تعالى
وقت خلق الأشياء مثل اقتضت حكمة خلق العالم أن يخلق الشمس مضيئة وفي إضاءتها منافع للعباد
فالله تعالى قبل أن يخلق الشمس كان يعلم هذه المنافع المترتبة عليها فخلقها ورتب المنافع عليها من
غير احتياج إلى حالة باعثة إلى هذا الخلق فلا يلزم أن لا يكون المنافع مقصودة بل هي مقصودة
بمعنى ملاحظة المصلحة والغاية المترتبة عليها لا بمعنى الغرض الموجب للنقص انتهى   أن قوله
أولاً لا يلزم أن يكون منافع الأشياء غير مقصودة لله تعالى كقوله ثانياً بل هي مقصودة لله تعالى
ملحوظة عند الإتيان بالفعل فقد ثبت الغرض كما مر بيانه وإن أراد أنه ملحوظة قبل ذلك غير
ملحوظة عند الإتيان بالفعل فهو عبث أو في حكم العبث كما مر أيضاً وأما ما ذكره من أنا لو فقدنا
العلة الغائية لم نقدر على الفعل الاختياري ليس هو كذلك للزوم النقص والاحتياج إلخ فيتوجه على
ما ذكرناه أيضاً من أنا لا نسلم الاحتياج في الفاعلية إلى الغير مطلقاً موجب للنقصان فإنه تعالى محتاج في
صفاته الفعلية إلى مخلوقاته اتفاقاً على أنا قد ذكرنا هناك ما يدفع ذلك بوجه آخر وهو ما حاصله أنه إنما
يلزم الاستكمال لو تعالى عن علمه واحتياجه إليه وهو جائز عند الأشاعرة فتذكر انتهى   رفع الله
درجته ومنها أنه يلزم الطامة العظمى والداهية عليهم وهو إبطال النبوات بأسرها وعدم الجزم بصدق
أحد منهم بل يحصل الجزم بكذبهم أجمع لأن النبوات إنما تتم بمقدمتين أحدهما أن الله تعالى خلق المعجزة
على يد مدعي النبوة لأجل التصديق والثانية أن كل من صدقه الله تعالى فهو صادق ومع عدم القول
بأحدهما لا تتم دليل النبوة فإنه تعالى خلق المعجزة لا لغرض التصديق لم يدل على صدق المدعي ف

اذ لا فرق بين النبي وغيره فان خلق المعجزة لو لم يكن لاجل التصديق لكان لكل احد ان يدعي النبوة ويقول انه
صدقني لانه خلق هذه المعجزة ويكون نسبة النبي صلعم وغيره الى هذه المعجزة على السواء ولانه لو خلقه لا للتصديق
لزم الاغراء بالجهل لانه دال عليه في الشاهد لو ادعى شخص انه رسول السلطان وقال للسلطان ان كنت
فان
صادقا في دعوى رسالتك فخالف عادتك واخلع خاتمك ففعل السلطان ذلك ثم تكرر
هذا القول من مدعي رسالة السلطان وتكرر من السلطان هذا الفعل عقيب الدعوى فان الحاضرين با
جمعهم يجزمون بانه رسول ذلك السلطان كهذا ههنا اذا ادعى النبي ع الرسالة وقال ان الله تعالى
يصدقني بان تفعل فعلا لا يقدر الناس عليه مقارنا لدعواه وتكرر هذا الفعل من الله تعالى عقيب
تكرار الدعوى فان كل عاقل يجزم بصدقه فلو لم يخلقه لاجل التصديق لكان الله تعالى مغريا بالجهل وهو
قبيح لا يصدر عنه تعالى وكان مدعي النبوة كاذبا حيث قال ان الله تعالى خلق المعجز على يدي لاجل تصديقي فاذا
استحال عندهم ان يفعل لغرض كيف يجوز للنبي عليه السلام هذه الدعوى والمقدمة الثانية
وهي ان كل ما صدقه الله فهو صادق ممنوعة عندهم ايضا لانه يخلق الاضلال والشرور وانواع الفساد و
الشرك والمعاصي الصادرة من بني ادم كيف يمتنع عليه تصديق الكاذب فيبطل المقدمة الثانية
ايضا هذا مذهبهم وصريح معتقدهم نعوذ بالله من عقيدة ادت الى ابطال النبوات وتكذيب الرسل
والتسوية بينهم وبين مسيلمة حيث كذب في ادعاء الرسالة فلينظر العاقل المنصف ويخاف ربه
ويخشى من اليم عقابه ويعرض على عقله هل بلغ كفر الكافر الى هذه المقالات الردية والاعتقادات
الفاسدة وهل لهؤلاء عذر في مقالتهم ام اليهود والنصارى الذين حكموا بنبوة الانبياء المتقدمين
عليهم السلام وحكم عليهم جميع الناس بالكفر حيث انكروا نبوة محمد صلعم وهؤلاء قد لزمهم انكار
جميع الانبياء عليهم السلام فهم شر من اولئك ولهذا قال الصادق ع عدهم وذكر اليهود والنصارى
انهم شر الثلثة ولا يخفر المتعقل نفسه فان فساد هذا القول معلوم لكل احد وهم معترفون بكل فساده ايضا
انتهى الناصب خفضه الله تعالى اقول حاصل ما يعتقد في هذا الاستدلال من هذا الكلام
ان الله تعالى لو لم يخلق المعجزة لغرض تصديق الانبياء لم يثبت النبوة فعلم ان بعض افعاله تعالى معللة بالاغراض
والجواب انه ان اراد بهذا الغرض العلة الغائية الباعثة للفاعل المختار على فعله الاختياري فهو ممنوع
وان اراد ان الله تعالى يخلق المعجزة بالقصد والاختيار وغايته وفائدته تصديق النبي من غير ان
يكون التصديق للنبي باعثا له على افاضة المعجزة فهذا مسلم ويحصل من تصديق الانبياء من غير ثبات
الغرض وهذا مذهب الاشاعرة كما قررناه ثم ان هذا الرجل يفتري عليهم المدعيات المخترعة من عند نفسه من
غير تفهيم الكلام وتأمل لغرضهم فانهم يعنون بنفي الغرض نفي الاحتياج من الله تعالى ويؤاخذهم في ذلك
جميع الحكماء والالهيين فان كان هذا المدعي صادقا فليكفر بكفرهم ويرجح عليهم اليهود والنصارى وان

كالباطله

كان باطلا فيكون غلط منهم في عقيدة بعضهم على اضمارها تنزيه الله تعالى من الاغراض والنقص
والاحتياج فكيف يجوز ترجيح اليهود والنصارى عليهم ومع ذلك افتراء على الصادق ع
كذبا في حقهم وان قد قال الصادق هذا الكلام فيحمل على طائفة اخرى غير الاشاعرة كيف
والشيخ الاشعري الذي هو مؤسس هذه المقالة قد تولد بعد سنين كثيرة من زمان الصادق والاشاعرة
كانوا بعده فكيف ذكر الصادق فيهم هذه المقالة فعلم ان هذا الرجل مفترى كذاب مثل كوادن
جلة العباد ولا افلح من رجل سوء انتهى
قد تردد ما نمويه الناصب الحمار المهذار
من الترديد بشقيه وبيان كذب ما ادعاه من موافقة الحكماء مع الاشاعرة في هذه المسئلة واما
قوله وان كان هذه الدعوى باطلا فيكون غلطا منهم في عقيدة الخ ففيه انهم اصروا على تلك العقيدة الباطلة
ولم يتاملوا في حجج اهل الحق عنادا واستكبارا ولم يلتفتوا الى نصحهم بالحكم وافضاحهم ذلك بايضاح
بيان ان النقص والاحتياج توهموه غير لازم كما مر وهذا دليل التعنت والجرءة على الله تعالى ورسوله
عليه السلام فاذا اصروا وهما يؤدي الى انكار جميع الانبياء صح صدق انهم اشر من اليهود والنصارى
ثم ان ما توهمه من منافات تاخر الشيخ الاشعري عن زمان مولانا الصادق ع لصدق ما تحدث
الذي رواه المصنف عنه عليه مدفوع بانه لا يلزم من وصف شخص احدا او جماعة بوصف كلي ان يكون
ذلك الواحد المبهم الموصوف به او جميع الجماعات الموصوفة به موجودا عند الوصف وذلك
ظاهر والا لزم ان يكون الموصوف بالايمان في قوله تعالى يا ايها الذين امنوا ونحوه الموجودين في
زمان نزول الاية دون من بعدهم من المؤمنين وبطلانه ظاهر وبالجملة مرجع الضمير البارز في قول المصنف
حيث عدهم الناصبة المجبرة وهذا الوصف صادق للاشعري واتباعه المجبرة المتسترين بالكسب
الذي لا محصل له كما مر تحقيقه وان وجدوا بعد زمان مولانا الصادق ع وكذا الحال في حديث
المشهور من ان القدرية مجوس هذه الامة فان المعتزلة يقولون المراد بالقدرية الاشاعرة والاشاعرة
يقولون المراد بها المعتزلة مع ان ابتداء ظهور كل من هاتين الفرقتين متاخر عن زمان النبي ص
باكثر من مائة سنة ولا يخفى ان قصور شعور الناصب عن ادراك هذا المعنى المعلوم المشهور
من اعدل الشهود على انه اجهل وابلد من كوادن اليهود
رفع الله درجته ومنها انه
يلزم مخالفة الكتاب العزيز لان الله تعالى قد نص نصا صريحا في عدة من القران انه يفعل
لغرض وغاية لا عبثا ولعبا قال الله تعالى وما خلقنا السماء والارض وما بينهما لاعبين وقال الله تعالى افحسبتم
انما خلقناكم عبثا وقال الله تعالى وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون وهذا الكلام نص صريح للغرض
والغاية وقال الله تعالى فبظلم من الذين هادوا حرمنا عليهم طيبات ما احلت لهم وبصدهم عن سبيل الله
وقال الله تعالى لعن الذين كفروا من بني اسرائيل على لسان داود وعيسى ابن مريم ذلك

بما عصوا وكانوا يعتدون وقال الله تعالى ولنبلوا اخباركم والايات الدالة على الغرض والغاية في
افعال الله تعالى اكثر من ان تحصى فليتق الله المقلد في نفسه ويخشى عقاب ربه وينظر من يقلده هل يستحق التقليد
ام لا ولينظر الى ما قال ولينظر الى من قال وليستعد لجواب رب العالمين حيث قال اولم نعمركم ما
يتذكر فيه من تذكر وجاءكم النذير فهذا الكلام الله تعالى على لسان النذير وهاتيك العقلية المستندة الى
العقل الذي جعله الله تعالى حجة ربية وليدخل في زمرة الذين قال الله تعالى عنهم فبشر عبادي الذين
يستمعون القول فيتبعون احسنه اولئك الذين هديهم الله واولئك هم اولوا الالباب ولا يدخل في زمرة
الذين قال الله عنهم قالوا ربنا ارنا الذين اضلانا من الجن والانس نجعلهما تحت اقدامنا ليكونا من الاسفلين
ولا يعذر بقصور الفهم فهو طويل على الفكر لوضوح الادلة وظهورها ولا بعدم المرشدين فان الرسل المتواترة
والائمة متتابعة والعلماء متظاهرة انتهى الناصب خفضه الله اقول قد ذكرنا فيما سبق ان
ما ورد من الظواهر الدالة على تعليل افعاله تعالى فهو محمول على الغاية والمنفعة دون الغرض والعلة الغائية
فقوله وما خلقت الجن والانس والحكمة والمصلحة فيه كانت هي العبادة لا ان العبادة كانت باعثا له
على الفعل كما في ارباب الارادة الناقصة المحادثة وكذا غيره من نصوص الايات فانها محمولة على الغاية
والحكم لا على الغرض انتهى اقول قد بينا فيما سبق ان ما توهموه من استلزام اثبات الغرض المنفعة
مردود ولا يصلح باعثا لتاويل النصوص فالثواب بقاؤها على ظواهرها رفع الله درجته
ومنها انه يلزم تجويز تعذيب اعظم المطيعين لله تعالى كالنبي صلعم باعظم انواع العذاب واثابة اعظم
العاصين له كابليس وفرعون باعظم مراتب الثواب لانه اذا كان يفعل لا لغرض وغاية ولا لكون الفعل
حسنا ولا يترك الفعل لكونه قبيحا ولا محتاجا لغرض لم يكن تفاوت بين سيد المرسلين وبين ابليس في الثواب
والعقاب فانه لا يثيب المطيع لطاعته ولا يعاقب العاصي لعصيانه فهذان الوصفان اذا تجردا عند الاعتبار
في الاثابة والانتقام لم يكن لاحدهما اولوية الثواب ولا العقاب دون الاخر فهل يجوز لعاقل ان يخاف
الله تعالى ويقابر ان يعتقد في الله تعالى مثل هذه العقائد الفاسدة وان واحدا لو نسب الى آخر من
حسن وتحسن الى من اساء قابله بالشتم والسب ولم يرض بذلك منه فكيف يليق ان ينسب ربه
الى شيء يكرهه ادون الناس لنفسه خفضه الله اقول هذا الوجه بطلانه اظهر من ان يحتاج الى بيان لانه
احد الم يقل بان الفاعل المختار الحكيم لم يلاحظ غايات الاشياء والحكم والمصالح فيها بانهم يقولون في اثبات
صفة العلم ان افعاله متقنة وكل من كان افعاله متقنة فلابد ان يلاحظ الغاية والحكمة في الافعال لابد من
اثبات بالحكمة البالغة واذا كان كذلك كيف يجوز التسوية بين العبد المطيع والعبد العاصي وعندي
ان الفريقين من الاشاعرة والمعتزلة ومن تبعهم من الامامية لم يحرروا هذا النزاع ولم يبينوا محله فان اهل ذلك
المعتزلة دلت على انهم فهموا من كلام الاشاعرة نفي الغاية والحكمة والمصلحة وانهم يقولون ان افعاله اتفاقيات

كافعال

كافعال من لم يلاحظ الغايات واعراضا نهم واردة على هذا القول لان الافعال الصادرة من الانسان مثلا
مبداءها دواعي مختلفة ولا بد لهذه الدواعي من ترجيح بعضها على بعض والمرجح هو الارادة بحادثه فذلك
الذي يبعث الفاعل على الفعل مترحم على وجود الفعل ولولا لم يكن للفاعل المختار ان يفعل ذلك الفعل
فهذا الفاعل بالاختيار يختلج في صدور الفعل عنه اذ ذلك الباعث وهو العلة الغائية والغرض
وهذا تعريف الغرض في اصطلاح القوم فان عرض هذا على المعترض فاعترف انه تعتر في افعاله صاحب
هذا الغرض لزمه اثبات الاحتياج الله تعالى في افعاله وهو لا يقول بهذا قط لانه ينفي الصفات
الزائدة ليدفع الاحتياج فكيف يجوز الغرض المودي الى الاحتياج فلا شك انه ينفي هذا
من الله تعالى فبقي ان مراده من اثبات الغرض ودفع العبث من افعاله تعالى فهو يقول ان الله تعالى
مثلا خلق الخلق للمعرفة بمعنى غاية الخلق والمصلحة التي لاحظه حكمة الله تعالى وراء علتها هي المعرفة لا انه
يفعل الافعال لا لغرض مقصود كالعابث واللاعب فهذا عين ما يقوله الاشاعرة من اثبات
الغاية والمصلحة فعلم ان النزاع نشاء من عدم تحرير المدعى انتهى من العجب انه يحكم بان ما ذكره
المصنف اظهر من ان يخفى ثم يحكم اخر بانه صالح للصلح بوجه واما ما ذكره بقوله لان احد الم يقل بان الفاعل
المختار لم يلاحظ غايات الاشياء الخ فانما يدل على عدم القول بان الفاعل للشيء غير ملاحظ لغايته
بمعنى ان يتصور تلك الغاية والمصلحة الحاصلة في ذات الشيء لا انه يجعل تلك الغاية والمصلحة منشاء
وعلة لصدور ذلك الشيء والمعتزلة يوجبون ملاحظة الفاعل لغاية الشيء بمعنى قصده كون ذلك
الغاية منشاء وعلة لصدور ذلك الشيء عنه واين هذا من ذلك ومن البين ان مجرد تصور
الغاية الحاصلة في ذات الفعل بدون ان يجعل منشاء لصدور الفعل لا يمنع عن التسوية بين العبد
المطيع والعبد العاصي لجواز ان يتصور ذلك ولا يجعله علة ومنشاء لصدور الفعل فيجوز استعماله
في خلاف ما اقتضت الغاية الكائنة فيه واما ما ذكره من الصلح فهو مبني على تخبط المذكور فيكون
صلحا من غير تراضي الخصمين رفع الله درجته المطلب الخامس في انه تعالى يريد الطاعات
ويكره المعاصي هذا مذهب الامامية قالوا ان الله تعالى اراد الطاعات سواء وقعت اولا
ولم يرد المعاصي سواء وقعت اولا ولم يكره الطاعات سواء وقعت اولا وخالفت الاشاعرة
مقتضى العقل والنقل في ذلك فذهبوا الى ان الله تعالى يريد كل ما وقع في الموجود سواء كان طاعة اولا
وسواء امر به اولا وكره كلما لم يقع سواء كان طاعة اولا وسواء امر به او نهى عنه فجعلوا كل المعاصي
الواقعة في الوجود من الشرك والظلم والجور والعدوان وانواع الشرور مرادة الله تعالى وانه تعالى
راض بها وبعضهم قال انها محبوبة له وكل الطاعات التي لم يصدر عن الكفار مكروهة الله تعالى
غير مريد لها امر بما لا يريده ونهى عما لا يكره وان الكافر فعل في كفره ما هو مراد الله تعالى وترك ما كرهه الله

من الايمان والطاعة منه وهذا القول يلزم منه محالات منها نسبة القبيح الى الله تعالى لان ارادة القبيح
قبيحة وكراهة الحسن قبيحة وقد بينا انه تعالى منزه عن فعل القبايح كلها انتهى

الناصب خفضه الله

اقول قد سبق ان مذهب الاشاعرة ان الله تعالى مريد لجميع الكاينات فما لا يكون فكل كاين مراد له وما
ليس بكائن ليس بمراد واتفقوا على جواز اسناد الكل اليه تعالى جملة واختلفوا في التفصيل كما هو المذكور
في موضعه ومذهب المعتزلة ومن تابعهم من الامامية انه تعالى مريد لجميع افعاله واما افعال العباد فهو مريد للمامور
به منها كاره للمعاصي والكفر ودليل الاشاعرة انه خالق للاشياء كلها وخالق الشيء بلا اكراه مريد له
بالضرورة واما ما استدل به هذا الرجل في عدم جواز ارادة الله للشرك والمعاصي فهو من مستندات
المعتزلة والجواب ان الشرك مراد الله تعالى بمعنى انه مقدرة الله تعالى في الازل لكفر لا انه رضي
وامر المشرك به وهذا من باب التباس الرضى بالارادة واما كون الطاعات التي لم يصدر عن الكفار
مكروهة الله تعالى فان اراد بالكراهة عدم تعلق الارادة به فصحيح لانه لو اراد لوجدوا ان اراد عدم
الرضا به فهو باطل لانه لم يحصل في الوجود حتى يتعلق به الرضا وعدمه واما انه تعالى امر بما لا يريد ونهى عما يريده
فانه تعالى امر الكفار بالاسلام ولم يرد اسلامهم بمعنى عدم تقدير اسلامهم وهذا لا يعد من السفه
ولا محذور فيه وانما يكون سفها لو كان الغرض من الامر منحصرا في ايقاع المامور به وليس هذا الامر
ممنوع لانه ربما كان لاتمام الحجة عليهم فلا يعد سفها واما ما ذكر من لزوم نسبة القبيح الى الله تعالى لان ارادة
القبيح قبيحة فجوابه ان الارادة بمعنى التقدير وقدر خلق القبيح في نظام العالم ليس بقبيح بل القبيح من الفاعل
المختار والاتصاف بالقبيح لا النسبة اليه مع ان هذا مبني على القبح العقلي وهو ممنوع عندنا ومع هذا فانه منع مشترك
الالزام لان خلق الكفر الذي هو القبيح يكون قبيحا والله تعالى خلقه بالاتفاق منا ومنكم انتهى
لا يخفى ان الصغرى ما ذكره من دليل الاشاعرة ممنوعة وانما الله سبحانه خالق ما يكون خيره فالمباشرة للقبايح
الصادرة من الشاهد لا يليق صدورها منه سبحانه واما ما ذكره من الجواب فهو مبني على اخترعه واختطه
من جعل الارادة بمعنى التقدير وقد سبق انه يمكن كونه قد تبع في ذلك للمخالفة من طوايف الشيعة
وكونه متوهما لاصطلاح اصحابه على ذلك من كلام شارح العقايد فنذكر ايضا ان اراد بالتقدير
الخلق فهو اول البحث والنزاع لانا نمنع كون الشرك ونحوه من القبايح المشاهدة في الشاهد صادرة
منه تعالى وان اراد التبيين والاعلام والكتابة في اللوح المحفوظ ونحو ذلك من معاني التقدير
فهو خارج من محل النزاع كما عرف في بحث القضاء والقدر وقد سبق ايضا ان الفرق بين
الارادة والرضا غير مرضي واما ما ذكره بقوله واما كون الطاعات التي لم يصدر عن الله مكروهة له تعالى
فيظهر من تعقيبه اياه بالترديد الاتي انه في زعمه شيء ذكره المصنف وهو افتراء بلا امتراء لان المصنف لم
يذكر ان الطاعات التي لم يصدر عن الكفار مكروهة الله تعالى بل قال انه تعالى اراد الطاعات سواء وقعت
او لا فاين هذا من ذلك مع ان ذلك الترديد مردود بانه نختار الشق الثاني في ان تعلق الرضا

غير مريد

بالفعل

بالفعل فرع وجوده وهو ظاهر البطلان لان من خطب امرئة فاجابته يقال انه رضي بتزويجه مع انه
لم يحصل التزويج بعد واما ما ذكره بقوله فجوابه ان الارادة بمعنى التقدير وتقدير خلق القبيح في نظام العالم
الخ ففيه نظر ظاهرا اما اولا فلما مر مرارا ان من الارادة لم يجئ بمعنى التقدير لغة وعرفا واما ثانيا فلانه ان اراد
بقوله في نظام العالم مجرد جعله ظرفا فالخلق القبيح الواقع في جملة مخلوقات العالم فهو لغو من القول كما لا
يخفى وان اراد به الاشعار الى مدخلية خلق القبيح في نظام العالم وتعليل حسنه في الجملة به فهو مخالف
لمذهب الاشعري النافي لتعليل الافعال ولقاعدة الاصلح بنظام الكل كما ذهب اليه الحكماء والامامية
واما ثالثا فلانه لو تم ما ذكره اخرا بقوله اذ لا قبيح بالنسبة اليه تعالى لتم المدعى ولغى المقدمات السابقة
ولا يظهر وجه لتعليل تلك المقدمات بالعلة المذكورة كما لا يخفى وبالجملة ظهر ان في كلام الناصب
خلط وخبط وانه لا معنى للارادة عند الاشاعرة الا ما من الصفة المخصصة وحينئذ نقول ان ارادة
القبيح كما اورده بفعله في قوله تعالى ويريد الشيطان ان يضلهم ضلالا بعيدا وقوله يريدون ان يتحاكموا
الى الجبت والطاغوت قبيح مع ان العقلاء يذمون من نهى شيئا من شخص واتى بمثله بقولهم لا تنه عن
خلق وتاتي بمثله عار عليك اذا فعلت عظيم رفع الله درجته ومنها كون العاصي
مطيعا بعصيانه حيث اوجد مراد الله تعالى وفعل وفق مراده الناصب خفضه الله قال اقول
جوابه ان المطيع من اطاع الامر والامر غير الارادة فالمريد هو المقدر للاشياء ومرجح وجودها فاذا
وقع الخلق على وفق ارادته فلا يقال ان الخلق اطاعوه نعم اذا امرهم بشيء فاطاعوه يكونون مطيعين
انتهى قد مر بيان ان الامر مستلزم للارادة وان كون الارادة بمعنى التقدير والمريد بمعنى المقدر
من اختراعات الناصب وتقريراته وتمويهاته ومع ذلك لا يسمن ولا يغني من جوع كما لا
يخفى رفع الله درجته ومنها كونه تعالى امرا بما يكره لانه امر الكافر بالايمان وكرهه منه حيث
لم يوجد ونهى عما يريد لانه نهاه عن الكفر واراده منه وكل من فعل ذلك من اشخاص البشر نسبه كل
عاقل الى السفه والحمق تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا فكيف يجوز للعاقل ان ينسب الى ربه ما يتبرأ
هو منه ويتنزه عنه انتهى الناصب خفضه الله اقول قد سبق المنع من ان الامر بخلاف
ما يريده يعد سفيها وانما يكون كذلك لو كان الغرض من الامر منحصرا في ايقاع المأمور به وليس كذلك
لان الممتحن للعبد هل يطيعه ام لا يامره ولا يريد منه الفعل اما ان الصادر منه امر حقيقة فلانه اذا اتى
العبد بالفعل يقال امتثل امر سيده واما انه لا يريد الفعل منه فلانه لا يحصل مقصوده وهو الامتحان
اطاع او عصى فلا سفه في الامر بما لا يريد الامر انتهى اقول قد سبق ان ذلك المنع مكابرة
واما ما استند به على كون الامر في تلك الصورة امر حقيقة بانه اذا اتى العبد بالفعل يقال امتثل امر سيده
مدفوع بان ذلك لا يكفي في حصول حقيقة الامر بل لابد ان يكون ذلك المأمور مرادا ولو كفى

صورة الامر وصدق الامتثال في ذلك لزم ان يكون خبر المراد به الامر اتفاقا كقوله تعالى و
المطلقات يتربصن بانفسهن ثلثة قروء الاية خبرا حقيقة لانه اذا سمعه المخاطب يحكم بانه كلام خبري
مشتمل على النسبة التامة وبطلانه ظاهر رفع الله درجته ومنها مخالفة النصوص القرآنية الشاهدة
بانه تعالى يكره المعاصي ويريد الطاعات كقوله تعالى وما الله يريد ظلما للعباد وكل ذلك كان سيئه
عند ربك مكروها ان الله لا يرضى لعباده الكفر وان تشكروا يرضه لكم والله لا يحب الفساد الى غير
ذلك من الآيات فترى لاي غرض يخالفون هؤلاء القرآن العزيز وما دل العقل عليه انتهى قال الناصب
خفضه الله تعالى اقول قد يستعمل لفظ الارادة ويراد به الرضا والاستحسان ويقابله الكراهة بمعنى السخط
وعدم الرضا وقوله تعالى وما الله يريد ظلما للعباد اريد من الارادة الرضا فسلب الرضا بالظلم عن
ذاته المقدسة وهذا عين المذهب واما الارادة بمعنى التقدير والترجيح او مبدأ الترجيح فلا يقابله الكراهة
وهو معنى آخر وسائر النصوص محمولة على الارادة بمعنى الرضا انتهى قد مر ان الارادة بمعنى
الرضا ولا يتحقق بدونه واما كون الارادة بمعنى التقدير فقد مر انه من مصطلحات الناصب ولا
يجديه الا العذاب الواصب وعطف الترجيح على التقدير غلط وتلبيس على الطائفي والواصب
رفع الله درجته ومنها مخالفة المحسوس وهو اسناد افعال العباد الى تحقق الدواعي وانتفاء
الصوارف لان الطاعات حسنة والمعاصي قبيحة والحسن جهة دعاء والقبح جهة صرف فثبت انه
تع في الطاعة وجود الداعي اليها وانتفاء الصارف عنها وفي القبح ثبوت الصارف وانتفاء
لانه ليس من داعي الحاجة لاستغنائه تعالى ولا داعي الحكمة لمنافاتها اياه ولا داعي الجهل لاحاطة علمه به
فتحقق ثبوت الداعي الى الطاعات وثبوت الصارف في المعاصي فثبت ارادته للاول
وكراهته للثاني انتهى قال الناصب خفضه الله اقول اسناد الافعال العباد الى تحقق الدواعي وانتفاء
الصوارف لا ينافي سبق ارادة الله تعالى لافعالهم وخلقه لها لان الاسناد بواسطة الكسب
والمباشرة فلا يكون مخالفة للمحسوس واما ما ذكره من الدليل فهو مبني على اثبات الحسن والقبح العقليين
وقد ابطلناهما انتهى اقول ان الناصب لم يفهم ان مراد المصنف قدس سره من الداعي ما ذا فان
مراد المصنف بالداعي الارادة المفسرة عنده وعند سائر الامامية وجمهور المعتزلة بالعلم بالنفع
والعلم بالاصلح على اختلاف العبارتين حينئذ كيف يمكن ان يتوهم من كلام المصنف
انه ادعى ان اسناد افعال العباد الى تحقق الدواعي وانتفاء الصوارف ينافي سبق ارادته تع
حتى يرد عليه بانه لا ينافي ذلك وبالجملة حاصل كلام المصنف ان ما ذهب اليه الاشاعرة من انه
يريد كل ما وقع في الوجود من الطاعة والمعصية يخالف ما هو المحسوس من اسناد الافعال الى دواعي الارادة
المفسرة بالعلم بالنفع فانه لو كان الباري تعالى مريدا لكل الموجودات كما قالوا به يلزم ان يفعل

من غير

من

من غير علم بالنفع وبدون ملاحظة للاصلح اذ لا نفع ولا اصلحية في اصدار بعض تلك الموجودات
وهي القبايح المحكوم عليها في الشاهد بالقباحة وعلى هذا لا يصير كلام الناصب مقابلا للكلام
المصنف اصلا كما لا يخفى ومن حصل له معنى محصل مرتبطا بالكلام المصنف فنحن في صدد الاستفادة واما ما
ذكره من ابطال قاعدة الحسن والقبح العقليين فقد عرفت بطلان ابطاله مما قررناه انفا
قال المصنف رفع الله درجته المطلب السادس في وجوب الرضا بقضاء الله تعالى اتفقت الامامية والمعتزلة
وغيرهم من الاشاعرة وجميع طوائف الاسلام على وجوب الرضا بقضاء الله تعالى وقدره
ثم ان الاشاعرة قالوا قولا لزمهم منه خرق الاجماع والنصوص الدالة على وجوب الرضا بالقضاء
وهو ان الله تعالى يفعل القبايح ولا مؤثر في الوجود غير الله تعالى من الطاعات والقبايح فيكون من
قضاء الله تعالى وقدره والرضا بالقبيح حرام بالاجماع فيجب ان لا يرضى بالقبيح ولو كان من
قضاء الله تعالى لزم ابطال احدى المتقدمتين وهي عدم وجوب الرضا بقضائه تعالى وقدره
او وجوب الرضا بالقبيح وكلاهما خلاف الاجماع اما على قول الامامية من ان الله تعالى منزه عن
فعل القبيح والفواحش وانه لا يفعل الا ما هو حكمة وعدل وصواب فلا شك في وجوب الرضا
بهذه الاشياء لا جرم كان الرضا بقضائه وقدره على قواعد الامامية والمعتزلة واجبا ولا يلزم منه
خرق الاجماع في ترك الرضا بقضاء الله ولا في الرضا بالقبايح انتهى قال الناصب خفضه الله اقول
قد سبق ان وجوب الرضا بقضاء الله تعالى مذهب الاشاعرة واما لزوم نسبة فعل القبايح
اليه تعالى فقد عرفت بطلانه فيما سبق وانه غير لازم لان خلق القبيح ليس فعله ولا قبيح بالنسبة اليه و
قوله فيكون القبايح من قضاء الله تعالى فجوابه ان القبايح مقتضيات للقضاء والقضاء فعل الله تعالى
والقبيح هو المخلوق ونختار من المتقدمتين وجوب الرضا بقضائه تعالى وقدره ولا نرضى بالقبيح والقبيح
ليس هو القضاء بل هو المقتضى كما عرفته ولم يلزم منه خرق الاجماع انتهى نعم قد سبق ذلك
مع ما تعقبناه من بيان ان خلق القبيح قبيح وانه لا معنى لعدم قبح القبيح عند صدوره عنه تعالى
وبالنسبة اليه وان الفرق بين القضاء والمقتضي مما يقتضي التامل على بطلانه ونزيد على ذلك
ههنا ونقول يجب الرضا بالمقتضي ايضا بل هو المراد مما اشتهر من وجوب الرضا بالقضاء
وذلك لانه اذا اختار الله تعالى لعبده شيئا وارتضاه فلا يختاره العبد ولا يرضاه كان منافيا
للعبودية وفصل بعض المتاخرين ههنا وقال اختيار الرب لعبده نوعان احدهما اختيار ديني شرعي
فالواجب على العبد ان لا يختار في هذا النوع غير ما اختاره له سيده قال تعالى وما كان لمؤمن ولا
مؤمنة اذا قضى الله ورسوله امرا ان يكون لهم الخيرة من امرهم فاختيار العبد خلاف ذلك مناف
لايمانه وتسليمه ورضاه بالله ربا وبالاسلام دينا وبمحمد رسولا النوع الثاني اختيار كوني قدري

لا يسخط الرب كالمصائب التي يبتلي بها فهذا لا يفر منها الى القدر الذي يرفعها عنه ويكشفها
وليس في ذلك منازعة للربوبية وان كان فيه منازعة للقدر بالقدر فهذا تارة يكون واجبا وتارة يكون
مستحبا وتارة يكون مباحا مستوي الطرفين وتارة يكون حراما وتارة يكون مكروها واما القدر الذي
لا يحبه ولا يرضى مثل قدر المعايب والذنوب فالعبد مامور بسخطه ومنهي عن الرضا به فتامل

ان قال قائل ما معنى قولكم في القضاء والقدر وهل افعال العباد عندكم بقضاء الله ام لا وقدره
كما يقتضيه ما اشتهر بين اهل الملل ان الحوادث بقضاء الله ~~فليتخذ له ربا سوائي~~ وما معنى الخبر المروي عن
رسول الله صلعم انه قال حاكيا عن ربه من لم يرض بقضائي ولم يصبر على بلائي فليتخذ له ربا سوائي
وما روي عنه صلعم انه اوجب الايمان بالقدر خيره وشره واخبر ان الايمان لا يتم الا به قلنا الجواب
في هذه المسئلة اولا ان نذكر معاني القضاء والقدر ثم نبين ما يصح ان يتعلق بافعال العباد من
ذلك وما يتعلق ونجيب عن الروايات الواردة في ذلك بما يلائم الحق اما القضاء فانه قد
جاء بمعنى الاعلام كقوله تعالى وقضينا اليه ذلك الامر اي اعلمناه وجاء بمعنى الحكم والالزام كقوله تعالى
وقضى ربك الا تعبدوا الا اياه اي حكم بذلك في التكليف على خلقه والزمهم به وجاء بمعنى الخلق
كقوله تعالى فقضاهن سبع سموات اي خلقهن واما القدر فانه قد جاء بمعنى الكتاب والاخبار كما قال
جل وعلى الا امراته قدرناها من الغابرين اي اخبرنا بذلك وكتبناها في اللوح وجاء بمعنى وضع الاشياء
في مواضعها من غير زيادة فيها ولا نقصان كما قال تعالى وقدر فيها اقواتها وجاء التبيين لمقاديرها
وتفاصيلها واما افعال العباد فيصح ان نقول فيها ان الله تعالى قضى عليهم بها بمعنى انه حكم بها والزم
عبادته واوجبها وهذا الالزام امر ليس بالجاء ولا جبر وسبحانه قدر افعال العباد بمعنى انه بين
بها مقاديرها من حسنها وقبحها ومباحها وحظرها وفرضها ونفلها واما القول بانها قضاها وقدرها
بمعنى انه تعالى خلقها فغير صحيح لانه لو خلق الطاعة والمعصية لسقط اللوم عن العاصي ولم يستحق الطائع ثوابا
على عمله واما افعال الله تعالى فنقول انها كلها بقدر ونريد انها لا تفاوت فيها ولا خلل وانها كلها بموجب
الحكمة ملتئمة وعلى نسق الصواب منتظمة واما الخبر الاول ان كان صحيحا فمعنى القضاء فيه هو ما يبتلي ويمتحن به العبد
من امراضه واسقامه وشدائده وآلامه ولا ريب ان ذلك كله من قضاء الله الذي يجب على العباد
الرضا به والصبر عليه فهو ما يفعله الله تعالى بعبده بحكمته البالغة التي تقتضيه وعلمه المحيط بما يكون من مصالح العبد
ولا دخل للمعاصي في القضاء لانه سبحانه لا يقضي على العبد بالمعصية لانها من الباطل الذي يعاقب عليه
وقد قال عز من قائل والله يقضي بالحق واما الخبر الثاني الذي يدل على الايجاب للايمان بالقضاء والقدر
خيره وشره فالخير من القضاء والقدر هو ما مالت اليه الطباع والتذت به الحواس والشر عند ذلك هو ما يشق
على النفس ما تحمله من الشدة والمشقة كما اشرنا اليه سابقا وهذا الذي اجمع المسلمون بان الرضا به واجب

ولا يخفى انه لو كان

ولا يخفى انه لو كان الظلم والفسق والكفر من قضاء الله تعالى وقدره لوجب الرضا به وتحتم ترك انكاره
لكن لما رأينا العقلاء ينكرونه ولا يرضونه ويعيبون من رضي به ويذمونه علمنا انه ليس من قضاء الله وقدره
ومما يؤيد هذه المعاني ويؤسس هذه المعاني ما روي بالاسناد الصحيح عن مولانا امير المؤمنين ع انه قال
حين قال له شيخ من اهل العراق اخبرنا عن خروجنا الى اهل الشام بقضاء من الله وقدره فقال امير المؤمنين
عليه السلام والذي فلق الحبة وبرأ النسمة ما وطئنا موطئا ولا هبطنا واديا ولا علونا تلعة الا بقضاء الله
وقدره فقال الشيخ عند الله احتسب عنائي ما ارى لي من الاجر شيئا فقال له ايها الشيخ عظم الله اجركم في
مسيركم وانتم سائرون وفي منصرفكم وانتم منصرفون ولم تكونوا في شيء من حالاتكم مكرهين ولا اليها مضطرين
فقال الشيخ كيف والقضاء والقدر ساقانا فقال ويحك لعلك ظننت قضاء لازما وقدرا حتما لو كان
كذلك لبطل الثواب والعقاب والوعد والوعيد والامر والنهي ولم تأت لائمة من الله لمذنب ولا محمدة
لمحسن ولم يكن المحسن اولى بالمدح من المسيء ولا المسيء اولى بالذم من المحسن تلك مقالة عبدة الاوثان
وجنود الشيطان وشهود الزور واهل العمى عن الصواب وهم قدرية هذه الامة ومجوسها ان
ومجوسها ان الله تعالى امر تخييرا ونهى تحذيرا وكلف يسيرا ولم يعص مغلوبا ولم يطع مكرها ولم يرسل
الرسل الى خلقه عبثا ولم يخلق السموات والارض وما بينهما باطلا ذلك ظن الذين كفروا فويل للذين
كفروا من النار فقال الشيخ وما القضاء والقدر اللذان ما سرنا الا بهما قال هو الامر من الله والحكم ثم
تلا قوله تعالى وقضى ربك ان لا تعبدوا الا اياه وقال العلامة القوشجي ظاهر ان هذا الحديث منها
ج الحق اليقين وقد بين فيه ما هو الحق في مسألة افعال العباد بكمال التبيين وما اورد عليه العلامة
القوشجي مندفع بان امير المؤمنين ع بهذا السفر ان كان على سبيل الوجوب فالقضاء والقدر فيه
بحديث بمعنى الايجاب وذلك لان امره على موافقه لما امر الله وهو واجب الاتباع وان كان
على سبيل الاستحباب والاولوية فهما بمعنى الاعلام اذ الامر المفيد للاولوية يتضمنه والاول اظهر
ويؤيده قوله تعالى هو الامر من الله وقوله وقضى ربك ان لا تعبدوا الا اياه وح قوله ع لعلك
ظننت قضاء لازما يقيد بسلب الوجوب العقلي والاضطرار كما لا يدل عليه تقرر عليه في الرواية
وما ناظر صريحا فتدبر وعند ذلك يندفع التامل في التأييد والحمد لله الذي ايدنا بهذا والصلوة
على محمد سيد الورى وآله اعلام الهدى   رفع الله درجته المطلب السابع في ان الله
لا يعاقب الغير على فعله تعالى ذهبت الامامية والمعتزلة الى ان الله تعالى لا يعذب على فعل يفعله تعالى
فيهم ولا يلومهم عليه وقالت الاشاعرة لا يعذب العبد على فعل العبد بل يفعل الله فيه الكفر ثم يعاقبه
عليه ويفعل فيه الشتم لله تعالى والسب له وللانبياء ويعاقبهم على ذلك ويخلق فيهم الاعراض عن
الطاعات وعن ذكره وذكر احوال المعاد ثم يقول فما لهم عن التذكرة معرضين وهذا اشد انواع

الظلم وابلغ اصناف الجور فتعالى الله عن ذلك علوا كبيرا وقد قال الله تعالى وما ربك بظلام للعبيد
وما الله يريد ظلما للعباد وما ظلمناهم ولكن كانوا انفسهم يظلمون ولا تزر وازرة وزر اخرى
واي ظلم اعظم من ان يخلق في العبد شيئا ويعاقبه عليه بل يخلقه اسود ثم يعذبه على سواده ويخلقه
طويلا ثم يعاقبه على طوله ويخلقه اكمه ويعذبه على ذلك ولا يخلق له قدرة على الطيران الى السماء ثم
يعذبه بانواع العذاب على انه لم يطر فلينظر العاقل المنصف من نفسه التارك للهوى هل يجوز له
ان ينسب ربه عز وجل الى هذه الافعال مع ان الواحد منا لو قال له انك تحبس عبدك وتعذبه
على عدم خروجه في حوايجك القابل بالتكذيب وتبرء من هذا الفعل فكيف يجوز ان ينسب
الى ربه ما يتنزه هو عنه انتهى   الناصب خفضه الله اقول مذهب الاشاعرة ان لا خالق غير الله
كما نص في كتابه العزيز الله خالق كل شيء وهو يعذب العبد على فعل العبد لان العبد هو المباشر والكاسب
لفعله وان كان خلقه من الله تعالى والخلق غير الفعل والمباشرة ثم انه لو عذب عباده بانواع العذاب
من غير صدور ذنب عنهم يجوز له ذلك وليس هذا من باب الظلم والجور لان الظلم هو التصرف في حق
الغير ومن تصرف في حقه باي وجه من وجوه التصرف لا يقال انه ظلم فالعباد كلهم ملك الله تعالى وله
التصرف فيهم كيف يشاء الا ترى الى قول عيسى حيث حكى الله تعالى عنه ان تعذبهم فانهم عبادك جعل العبودية
سببا مصححا للتعذيب والمراد انهم ملك ولك ان تتصرف فيهم كيف شئت فلا ظلم بالنسبة
اليه تعالى كيف ما يتصرف في عباده هذا هو مذهب الحق لا يليح سواده بزخرفة وضلالة كما اشتراه وتكلم به
هذا في مبحث خلق الاعمال ان شاء الله تعالى واما ما ذكره من خلق الاسود وتعذيبه بالسواد فهذا من باب طامته
وكذا ما ذكره من الامثلة فان هذه الاشياء اعراض خلقت ولا يتعلق به ثواب وعقاب والافعال
المخلوقة ليست مثل هذه الاعراض لان العبد في افعاله كاسب ومباشر والثواب والعقاب بواسطة المباشرة
كما ستعرف انتهى   لا نسلم انه تعالى في الاية المذكورة جعل مجرد العبودية سببا للتعذيب اذ الظاهر
ان الاضافة في عبادك للعهد ولهذا لم يقل عبادا لك او عبيدك فافهم والمراد انهم عبادك الذين
عرفتهم عاصين مكذبين لرسالات منكرين لانبيائك وقد دل على عصيانهم وشركهم صدر الاية حيث خاطب
فيه عيسى بقوله واذ قال الله يا عيسى بن مريم ءانت قلت للناس اتخذوني وامي الهين من دون
الله قال سبحانك ما يكون لي ان اقول ما ليس لي بحق الى الاخر الاية واما ما ذكره من ان الامثلة المذكورة
من خلق السواد والطول ونحوهما اعراض خلقت ولا يتعلق به ثواب وعقاب والافعال المخلوقة ليست
من هذه الاعراض ففيه تحقيق الاعراض وذلك لان التمثيل انما هو بالنظر الى اتصاف الاعراض المذكورة بجعله
العبد لها ولا ريب في مشاركة الافعال لها في هذا الوصف فلا يظهر الفرق بين الامرين في جعل المحل
بالنسبة الى احدهما موجبا لترتب الثواب والعقاب دون الاخر واما المباشرة فان اريد بها الاتصاف معتبر

المحلية كما

معنى المحلية كما يشعر به ظاهر كلام المصنف بمعنى ان العبد يصير محلا لمباشرة العصيان وللاتصاف
وللاتصاف به فلا يحصل الفرق ايضا وان اراد به صدور فعل المعصية مثلا ان العبد
فقد وقع الاعتراف بان العبد فاعل لبعض افعاله فثبت مذهب اهل العدل اذ لا قائل بالفصل
ناظم رفع الله درجته المطلب الثامن في امتناع تكليف ما لا يطاق قالت الامامية ان الله
يستحيل عليه من حيث الحكمة ان يكلف العبد ما لا قدرة عليه ولا طاقة له به وان يطلب منه
فعل ما يعجز عنه ويمتنع منه فلا يجوز له ان يكلف الزمن الطيران الى السماء ولا الجمع بين الضدين
ولا يكون في المشرق حال كونه في المغرب ولا احياء الموتى ولا اعادة آدم ونوح ولا اعادة امس
الماضي ولا ادخال جبل قاف في خرم الابرة ولا شرب ماء دجلة في جرعة واحدة وانزال الشمس
والقمر الى الارض الى غير ذلك من المحالات الممتنعة لذاتها وذهبت الاشاعرة الى ان الله تعالى لم
يكلف العبد الا ما لا يطاق ولا يتمكن من فعله فخالفوا المعقول الدال على قبح ذلك والله تعالى لا يفعل
القبيح والمنقول وهو المتواتر من الكتاب العزيز قال الله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها وما ربك
بظلام للعبيد لا ظلم اليوم ولا يظلم ربك احدا والظلم هو الاضرار بغير المستحق واي اضرار اعظم من هذا
مع انه غير مستحق تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا انتهى   قال الناصب خفضه الله اقول مذهب الاشاعرة
ان تكليف ما لا يطاق جائز والمراد بالجواز الامكان الذاتي وهم متفقون ان التكليف بما لا
يطاق لم يقع قط في الشريعة بحكم الاستقراء ولقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها والدليل
على جوازه انه تعالى لا يجب عليه شيء فيجوز له التكليف باي وجه اراد وان كان العلم العادي
افادنا عدم وقوعه وايضا لا يقبح من الله شيء اذ يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد ومذهب المعتزلة عدم
جواز التكليف بما لا يطاق لانه قبيح عقلا بما ذكره هذا الرجل من ان تكليف الزمن الطيران الى السماء
وامثاله يعد في العقل سفها وقد قررنا فيما مضى ابطال الحسن والقبح العقليين ولا بد في هذا المقام من
تحرير محل النزاع فنقول ان ما لا يطاق على مراتب احدها ان يمتنع الفعل لعلم الله بعدم وقوعه او
تعلق ارادته او اخباره بعدمه فان مثله لا يتعلق به القدرة الحادثة لان القدرة مع الفعل لا قبله و
لا تتعلق بالضدين بل لكل واحد منهما قدرة على حدة يتعلق به حال وجوده عندنا ومثل هذا
لما لم يتحقق اصلا فلا يكون له قدرة حادثة متعلقة به قطعا والتكليف بهذا جائز بل واقع اجماعا
والا لم يكن العاصي بكفره وفسقه مكلفا بالايمان وترك الكبائر بل لا يكون تارك المامور به عاصيا
اصلا وذلك معلوم البطلان من الدين ضرورة الثاني ان يمتنع لنفس مفهومه كالجمع بين الضدين و
قلب الحقائق واعدام القديم فقالت الاشاعرة في هذا القسم ان جواز التكليف به فرع تصوره
وهو مختلف فيه فمنهم من قال لا يتصور الممتنع لذاته ومنهم من قال بامكان تصوره وبالجملة

لا يجوز التكليف به اصلا لان المراد بهذا الجواز الامكان الذاتي والتكليف بالممتنع طلب تحصيل
ما لم يمكن بالذات وهذا باطل الثالث ان لا يتعلق به القدرة الحادثة عادة سواء امتنع تعلقها به لا لنفس
مفهومه بان لا يكون من جنس ما يتعلق به لكن يكون من نوع او صنف لا يتعلق به كحمل الجبل والطيران
الى السماء وساير المستحيلات العادية فهذا هو محل النزاع ونحن نقول بجوازه لامكانه الذاتي
والمعتزلة يمنعونه لقبحه العقلي مع انا قائلون بانه لم يقع وهذا مثل ساير ما يجوزه الاشاعرة من الامور الممكنة
كالرؤية وغيره والتجويز العقلي لا يستلزم الوقوع انتهى   فيه نظر من وجوه اما اولا فلان ما ذكره
من ان المراد من جواز التكليف بما لا يطاق امكانه الذاتي دون الوقوعي انما هو بعض متاخري الاشاعرة
الذين فروا عن الشناعات اللازمة لمذهب شيخهم واما مذهب شيخهم ومن تابعه من متقدمي اصحابه وهو
الذي قصد المصنف ان يتكلم عليه ههنا فهو الامكان الوقوعي كما يدل عليه استدلالهم بالتكليف
بايمان ابي لهب ونحوه وقال الغزالي في المنخول ان هذا المذهب لائق بمذهب شيخنا لازم له من
وجهين اخرين احدهما ان القدرة الحادثة عنده لا تاثير لها في المقدور وهو واقع باختراع الله تعالى فقد كلفنا
فعل الغير والاخر ان القاعد عنده غير قادر على القيام وهو مامور بالقيام وقدرة القيام تقارن القيام
انتهى فقول الناصب وهم متفقون ان التكليف بما لا يطاق لم يقع قط في الشريعة بحكم الاستقراء
ان يكون كاذبا وسنزيد ذلك وضوحا عن قريب ان شاء الله واما ثانيا فلان ما ذكره في الدليل على الجواز
من انه لا يجب عليه تعالى شيء مردود بما مر من ان نفي الوجوب بالمعنى الذي ذكره اهل العدل مخالف
للعقل والنقل كقوله تعالى كتب على نفسه الرحمة وكذا الكلام في قولهم لا يقبح من الله شيء فانه ايضا مردود
بما مر مرارا واما ثالثا فلان ما ذكره في بيان المرتبة الاولى من مراتب التكليف بما لا يطاق بقوله
والتكليف بهذا جائز بل واقع اجماعا والا لم يكن العاصي بكفره وفسقه مكلفا بالايمان وترك الكبائر
انما ذكره صاحب المواقف وحاصله على ما صرح به في شرح مختصر ابن الحاجب انه لو لم يصح التكليف
بالمحال لم يقع وقد وقع لان العاصي مامور ويمتنع منه الفعل لان الله تعالى قد علم انه لا يقع وخلاف معلومه
محال والا لزم جهله وقد اجيب عنه بوجهين مذكورين هناك ايضا احدهما ان ما ذكر لو تم لا يمنع امكان
الوقوع لجواز وقوعه من المكلف في الجملة وان امتنع لغيره من علم او خبر او غيرهما فهو استدلال
على غير محل النزاع وثانيهما ان دليلكم هذا يبطل المجمع عليه فيكون باطلا بيانه ان ذلك يستدعي
ان التكاليف كلها تكليفا بالمستحيل لوجوب وجود الفعل او عدمه لوجوب تعلق العلم باحدهما و
ايا ما كان تعين وامتنع الاخر ولما ذهب اليه الاشعري من كون القدرة مع الفعل وكون الاعمال مخلوقة
لله تعالى فانهما ظاهران في استلزامهما كليهما لكون التكليفات مستحيلة انتهى وقد اجاب عنه المصنف
قدس سره الله في كتاب نهاية الوصول من وجوه تسعة فليطالع ثم واما رابعا فلان ما ذكره في بيان

المرتبة الثالثة

المرتبة الثالثة تبعا لصاحب المواقف ان هذا هو محل النزاع مردود باستلزامه ان لا يكون كثير من ادلة
الاشاعرة ههنا غير منطبق على محل النزاع كما صرح به صاحب المواقف ايضا في اخر هذا التحرير حيث
قال وبما قررناه من تحرير محل النزاع يعلم ان كثيرا من ادلة اصحابنا مثل ما قالوا في ايمان ابي لهب كونه
مامورا بالجمع بين المتناقضين نصب للدليل في غير محل النزاع انتهى ولا يذهب عليك ان صاحب
المواقف انما ارتكب تحرير محل النزاع على الوجه الذي لزم منه بطلان اكثر ادلة اصحابه للفرار عما هو
اشنع من ذلك وهو القول بجواز تكليف المحال لذاته وهذا في الحقيقة حيلة منه للتفصي عن تلك الشناعة
والا فمحل النزاع عند اصحابه ليس مخصوصا بما ذكره في المرتبة الثالثة من المستحيلات العادية وقد اشار الى هذا
الشارح قدس سره الشريف بقوله القائل ان يقول ان ما ذكره من ان جواز التكليف بالممتنع لذاته فرع تصوره
يشعر بان هؤلاء يجوزونه اي يجوزون التكليف بالمحال لذاته ويدل ايضا على ذلك كلام العلامة الشيرازي في
شرح مختصر الاصول حيث قال اعلم ان الائمة اختلفوا في جواز التكليف بالممتنع وهو اما ان يكون ممتنعا لذاته
كالجمع بين الضدين وقلب الاجناس وايجاد القديم واعدامه ونحوه مما يمتنع تصوره او لغيره كجميع الممكنات
بفقدان اسباب وجوداتها او بوجدان الموانع عنها كايمان من علم الله انه لا يؤمن فانه ممكن
بحسب ذاته ممتنع بحسب غيره فان كان الاول اي الممتنع لذاته فذهب شيخنا ابو الحسن الاشعري في احد قوليه
الى جوازه وهو مذهب اكثر اصحابه واختلفوا في وقوعه والقول الثاني وهو مذهب البصريين من المعتزلة
واكثر البغداديين وان كان الثاني اي الممتنع لغيره فقد اتفق الكل على جوازه عقلا خلافا لبعض
الثنوية وعلى وقوعه شرعا وذهب المصنف الى امتناع الاول وهو المختار على ما مال اليه الغزالي انتهى ثم الظاهر
ان الاشعري اخذ جواز التكليف بما لا يطاق من القصة المذكورة بين العوام في مخاطبة ادريس عم
ابليس عليه اللعنة كما اشار اليه الفناري في بحث من شرح جمع الجوامع حيث قال اما المستحيلات
فلعدم قابليتها للوجود ولم تصلح ان تكون محلا لتعلق الارادة لا لنقص في القدرة ولم يخالف في ذلك
الا ابن حزم فقال في الملل والنحل ان الله عز وجل قادر على ان يتخذ ولدا اذ لو لم يقدر عليه لكان عاجزا ورد
ذلك بان اتخاذ الولد محال لا يدخل تحت القدرة وعدم القدرة على الشيء قد يكون لقصور فيها وقد يكون
لعدم قبول المحل لتاثيرها فيه لعدم امكانه لوجوب او امتناع والعجز هو الاول دون الثاني وذكر الاستاذ ابو
اسحق الاسفرايني ان اول من اخذ منه ذلك ادريس عليه السلام حيث جاءه ابليس في صورة انسان
وهو يخيط ويقول في كل دخلة وخرجة سبحان الله والحمد لله فجاءه بقشرة فقال الله تعالى قادر ان يجعل الدنيا
في سم هذه الابرة ونخس بالابرة احدى عينيه فصار اعور وهذا وان لم يرو عن رسول الله صلعم فقد اشتهر وظهر
ظهورا لا ينكر قال وقد اخذ الاشعري من جواب ادريس عليه السلام اجوبة في مسائل كثيرة من هذا الجنس
انتهى كلامه وكفى بذلك شناعة وفضيحة لهم ولمذهبهم وقدوتهم في مذهبهم وبهذا الذي نقل عن

الاسفرائني في مثال تبحر الاشعري بغير صدق ما ذكره حكيم شمس الدين الشهرزوري في تاريخ الحكماء عند ذكر ترجمة
فخر الدين الرازي وتقييده مره وتوبيخه له في متابعته الاشعري حيث قال واعجب احوال هذا الرجل انه صنف
في الحكمة كتبا كثيرة توهم انه من الحكماء المبرزين الذين وصلوا الى غايات المراتب ونهايات المرام
ونهايات المطالب ولم يبلغ مرتبة اقلهم ثم يرجع وينصر مذهب ابو الحسن الاشعري الذي لا يعرف اي
طرفيه اطول لانه خاليا من الحكمتين البحثية والذوقية لا يعرف رتب حد او لا تقسيم ما بل هو شيخ مسكين
متحير في مذاهب الجاهلية التي يخبط فيه خبط عشواء انتهى   رفع الله درجته المطلب التاسع في ارادة
النبي صلى الله موافقة لارادة الله تعالى ذهبت الامامية الى ان النبي يريد ما يريد الله تعالى ويكره ما يكرهه
وانه لا يخالفه في الارادة والكراهة وذهبت الاشاعرة الى خلاف ذلك فان النبي يريد ما يكرهه الله تعالى ويكره
ما يريد لان الله تعالى يريده من الكافر الكفر والمعاصي المعاصي ومن الفاسق الفسوق ومن الفاجر الفجور والنبي
وان الله تعالى كره من الفاسق الطاعة فخالفوا بين مراد الله تعالى وبين مراد النبي وان الله كره من الفاسق الطاعة
ومن الكافر الايمان والنبي اراد هما منهما فخالفوا بين كراهة الله وكراهة نبيه فنعوذ بالله من مذهب يؤدي
الى القول بان مراد النبي يخالف مراد الله وان الله لا يريد من الطاعات ما يريده انبياؤه بل
يريد ما اراده الشياطين من انواع الفواحش والفساد انتهى   الناصب خفضه الله تعالى
اقول الارادة قد يقال ويراد بها الرضا والاستحسان ويقابلها السخط والكراهية وقد يراد بها الصفة
المرجحة والتقدير قبل الخلق وبهذا المعنى لا يقابله الكراهة فالارادة اذا اريد بها الرضا والاستحسان فلا
شك ان مذهب الاشاعرة ان كل ما هو مرضي لله فهو مرضي لرسوله وكل ما هو مكروه عند الله مكروه عند
رسوله وما قوله ذهبت الاشاعرة الى خلاف ذلك فان النبي يريد ما يكرهه الله ويكره ما يريده لان الله تعالى
يريد من الكافر الكفر ومن العاصي العصيان والنبي اراد منهم الطاعات فان اراد بهذه الارادة
والكراهة والرضا والسخط فقد عرفت انه لم يقع بين ارادة الله وارادة الرسول مخالفة قط وان اراد ان الله
قدر الكفر للكافر والنبي يريد منه الطاعة بمعنى الرضاء والاستحسان فهذا صحيح لان الله تعالى ايضا يستحسن
منهم الطاعة ويريده بمعنى انه يقدره والحاصل انه يخلط المعنيين ويعرض كثيرا ما يفصل في هذا الكتاب امثال هذا
والله يعلم المصلح من المفسد انتهى   فرجع الناصب في هذا الفصل جميع مقدماته الفاسدة التي
ذكرها سابقا متفرقة من الارادة غير الرضا وان الارادة بمعنى التقدير وبنى عليهما ترديده المردود وكذا الحال
في ما ذكره في الحاشية من ان المعنى ان الله تعالى قد قدر ما لا يرضى به النبي عليه وقد يرضى بما لم يقدره فهو المرضي الله
له وليس ههنا مخالفة اصلا انتهى والحاصل انه ان اراد بتقدير ما لا يرضى به فهو مردود بما مر بما تقرر وان
اراد به ارادة ما لا يرضى به فهو مدفوع بما سبق من الارادة مستلزمة للرضاء وان اراد الاعلام
والتبيين والكتابة فهو مسلم لكن لا يجري فيما هو بصدده كما لا يخفى   المصنف رفع الله درجته المطلب

الثاني

العاشر في انا فاعلون اتفقت الامامية والمعتزلة على انا فاعلون وادعوا الضرورة في ذلك فان كل عاقل لا يشك
في الفرق بين الحركات الاختيارية والاضطرارية وان هذا الحكم مركوز في عقل كل عاقل بل في قلوب الاطفال و
المجانين فان الطفل لو ضربه غيره باجرة تولمه فانه يذم الرامي دون تلك الاجرة ولولا علمه الضروري بكون
الرامي فاعلا دون الاجرة لما استحسن ذم الرامي دون الاجرة بل هو حاصل في البهايم قال ابو الهذيل حمار
بشر اعقل من بشر لان حمار بشر اذا اتيت به الى جدول كبير فضربته لم يطاوع على العبور وان اتيت
به الى جدول صغير جازه لانه فرق بين ما يقدر عليه وبين ما لا يقدر عليه وبشر لا يفرق بينهما فحماره اعقل منه
وخالفت الاشاعرة في ذلك وذهبوا الى ان لا مؤثر الا الله تعالى فلزمهم من ذلك محالات انتهى الناصب
خفضه الله تعالى اقول مذهب الاشاعرة ان افعال العباد الاختيارية واقعة بقدرة الله وحدها وليس لقدرتهم
تاثير فيها بل الله سبحانه اجرى عادته بانه يوجد في العبد قدرة واختيارا فاذا لم يكن هناك مانع اوجد فيه
فعله المقدور مقارنا لهما فيكون فعل العبد مخلوقا لله تعالى ابداعا واحداثا ومكسوبا للعبد والمراد بكسبه اياه مقارنته
لقدرته وارادته من غير ان يكون هناك منه تاثير او مدخل في وجوده سوى كونه محلا له وهذا مذهب الشيخ
ابو الحسن الاشعري فافعال العباد الاختيارية على مذهبه تكون مخلوقة لله تعالى مفعولا للعبد فالعبد فاعل
وكاسب والله خالق ومبدع هذا حقيقة مذهبهم ولا يذهب على المتعلم انهم ما نفوا نسبة الفعل والكسب
عن العبد حتى يكون بخلاف في انه فاعل ولا كما صدر الفعل بقوله انا فاعلون ولكن هذا الفعل الذي
اتصفنا به هل هو مخلوق لنا او خلق الله فينا واوجده مقارنا لقدرتنا واختيارنا هذا شيء لا يستبعده
العقل فان الاسود هو المخصوص بالسواد والسواد مخلوق الله تعالى فلم لا يجوز ان يكون العبد فاعلا ويكون
فيكون الفعل مخلوقا لله تعالى ودليل الاشاعرة ان فعل العبد ممكن في نفسه وكل ممكن مقدور لله لشمول قدرته
كما ثبت في محله ولا شيء مما هو مقدور لله يقع بقدرة العبد لامتناع اجتماع قدرتين مؤثرتين على مقدور
واحد لما هو ثابت في محله وهذا دليل لو تامله المتامل لعلم ان المدعي حق صريح ولا شك ان الممكن اذا
احاطه القدرة القديمة المستقلة توجده ولا مجال للقدرة الحادثة والمعتزلة اضطرهم الشبهة الى اختيار
مذهب ردي وهو اثبات تعدد الخالقين غير الله وجود وهذا خطاء عظيم واجتراء كبير لو تاملوا قباحته
لارتدعوا منه كل الارتداع كما سنبين كذا ان شاء الله في اثناء هذه المباحثات ثم ان مذهب المعتزلة ومن
تابعهم من الامامية ان افعال العباد الاختيارية واقعة بقدرة العبد وحدها على سبيل الاستقلال
بلا ايجاب بل باختيار ولهم في اختيار هذا المذهب طرق منها ما اختاره ابو الحسين من مشايخهم وذكره
هذا الرجل وهو ادعاء الضرورة في ايجاد العبد لفعله وزعم ان العلم بذلك ضروري لا حاجة به الى الاستدلال
وبيان ذلك ان كل عاقل يجد من نفسه التفرقة بين حركتي المختار والمرتعش وان الاول مستند الى دواعيه
واختياره وانه لولا تلك الدواعي والاختيار لم يصدر عنه شيء منه بخلاف حركة المرتعش اذ لا مدخل فيه
ب

الارادة ووجه وجعل ابو الحسين ومن تابعه من الامامية انكار هذا سفسطة مصادمة للضرورة
كما اشتمل على اكثر دلايل هذا الرجل في هذا المبحث والجواب ان الفرق بين الافعال الاختيارية وغير
الاختيارية ضروري لكنه عايد الى وجود القدرة منضمة الى الاختيار في الاولى وعدمها في الثانية لا الى
تاثيرها في الاختيارية وعدم تاثيرها في غيرها وحاصله انا نرى الفعل الاختياري مع القدرة والفعل الاضطراري
بلا قدرة والفرق بينهما يعلم بالضرورة ولكن وجود القدرة مع الفعل الاختياري لا يستلزم تاثيرها
فيه وهذا محل النزاع فتلك التفرقة التي يحكم بها الضرورة لا يجدي للمخالف نفعا ثم ان دعوى الضرورة
في اثبات هذا المدعى باطل صريح لان علماء السلف كانوا بين منكرين للايجاد وفعله ومعترفين مثبتين
له بالدليل فالموافق والمخالف اتفقوا على نفي الضرورة عن هذا المتنازع فيه والتفرقة بالحس
بين الفعلين فانه لا مدخل له في اثبات المدعى لانه مسلم بين الطرفين فكيف يسمع نسبة
كل العقلاء الى انكار الضرورة فيه وايضا ان كل سليم العقل اذا اختبر حال نفسه جزم بان ارادته
للشيء لا يتوقف على ارادة تلك الارادة وانه مع الارادة الجازمة الجامعة يحصل المراد
وبدونها لا يحصل ويلزم منها انه لا ارادة منه ولا حصول الفعل عقيبها منه وهذا ظاهر للمنصف
المتامل فكيف يدعى الضرورة في خلافه فعلم ان كل ما ادعاه هذا الرجل من الضرورة في هذا المبحث فهو
مبطل فيه اشهر اثبات القدرة فسادا وما لا يحتاج بدون تاثير من سخيف القول كما مر ويجيء
عن قريب ان شاء الله تعالى والتمسك بجريان العادة فقد سبقنا في بيان فساده ما لا يحتاج الى الاعادة
واما الكسب فقد اكتسب من السخف والفساد ما اكتسب وزيادة واما ما ذكره بقوله فنحن ايضا نقول
انا فاعلون اه فهو كاذب فيه كيف وهم صرحوا بان الفعل من الله تعالى والكسب من العبد و
لو سلم اطلاقهم الفاعل على العباد يتجوزون به عن معنى الكسب والمحلية ولا يريدون به معناه الحقيقي ا
الذي قصده المصنف هاهنا وهو الايجاد والاصدار الذي يتعارفه اهل اللسان واما ما ذكره من
ان الافعال التي يظهر صدورها من العباد لا يستبعد العقل ان يكون صادرة في الحقيقة من الله تعالى
مقارنا للقدرة فيتوجه عليه انه يتضمن انكار البديهي الظاهر المشاهد لكل احد صدورها عن العباد وار
تكاب نسبتها الى الله تعالى على طريقة الرجم بالغيب والرمي في الظلام فكيف لا يكون مستبعدا
واي دليل قطعي او اقناعي ظني قام على خلاف المشاهد الظاهر حتى يكون رافعا لاستبعاد
العقل وبهذا يظهر فساد تمثيله بالاسود فان السواد قايم عليه بمعنى وقوعه فيه فلا وجه لقياسه الى
الافعال القايمة بالعباد بمعنى صدورها عنهم كالاكل والشرب كما مر بيانه ولهذا ترى اهل العدل يحكمون
بان السواد والبياض ونحوهما من الاعراض فعل الله تعالى والاكل والشرب والزنا والسرقة ونحوها
من فعل العبد واما ما ذكره من دليل الاشاعرة فهو مبني على كونه مشهورا معتمدا عليه عندهم

ولنا فيه

ولهذا ايضا خصه الناصب بالذكر وهينا مردود من وجوه واما اولا فلان شمول قدرته تعالى لجميع
المقدورات مما لم يثبت عند المعتزلة فانهم يخصصون خلق الاجسام بقدرته تعالى وافعال العباد
بقدرتهم واما ثانيا فلانه منقوض باشحاذ الولد ونحوه فانه ممكن في نفسه مع استحالة على الله تعالى اتفاقا
وما هو جوابكم عن ذلك فهو جوابنا عن ذلك واما ثالثا فلانه ان اريد بشمول قدرته لجميع الممكنات
تعلقها به بالذات فهو ممنوع وغير لازم مما استدلوا به على ذلك المطلوب بل يجوز ان يكون تعلقها
الى بعض بالذات والى بعض آخر بالواسطة وكلام الاصفهاني في شرحه للطوالع يدل على ذلك
حيث قال والحق ان اسناد كل الممكنات الموجودة اليه دليل على انه قادر على الكل وان اريد به
تعلقها به على الوجه الاعم فهذا لا ينافي كون افعال العباد مقدورة لهم بالذات واما رابعا فلانه
ان اريد بشمولها للجميع تعلقها به بالفعل فهذا غير لازم مما ذكروه في بيانه لجواز ان لا يكون الامكان
علة لتعلقها به بالفعل بل الامكان التعلق وفعليته يستند الى ما ينضم الى الامكان وان اريد
به تعلقها بالامكان فذا لا يستلزم الفعلية في جميع الممكنات حتى يلزم اجتماع قدرتين مؤثرتين بالفعل
في مقدور واحد والحاصل ان الامكان كما حققه المحقق الطوسي طيب الله مشهده علة
مصححة لتعلق القدرة لا موجبة له ولا يلزم من تحقق العلة المصححة لشيء تحققه بالفعل لجواز ان يكون
هناك ما يمنعه وبهذا يندفع دليل آخر للاشاعرة وهو ان العبد لو كان موجد الفعل نفسه لجاز ان
يوجد الجسم لان المصحح لتعلق الايجاد بفعل نفسه هو الامكان وهو متحقق في الجسم والتالي باطل
انتهى واما ما ذكره من ان اهل العدل اختاروه ونزهوا ربهم وهو اثبات تعدد الخالقين فهو كلام مبهم
اذا كشف غطاؤه ظهر جودة ما اختاروه وذلك لان الردي اثبات تعدد الخالق القديم الذي
لا يكون مخلوقا لله ابتداء او بواسطة كما يلزم للاشاعرة من القول بزيادة الصفات القديمة واما
اثبات الخالق الحادث الذي يكون ذاته وحياته وقدرته وتمكينه وساير صفاته وكمالاته مخلوقة لله ضرورة
كما هو شان العبد على راي اهل العدل فلا رداءة فيه بل فيه جودة تنزيه الله تعالى عن كونه فاعلا
للقبايح والفواحش المنسوبة الى العبد كما مر مرارا واما ما ذكره من الجواب فهو مما ذكره صاحب المواقف
وفرط الناصب المرتاب انه عين الصواب بل كانه وجد ثمرة الغراب وفيه نظر اما اولا فلان
محصل كلام ابي الحسين البصري ومن وافقهم في هذا المقام دعوى البداهة في مقدمات الثلاثة
احديها علية القدرة والاختيار وتاثيرها والثاني ان العبد الفاعل لنحو الصعود الى المنارة بقدرته دون
السقوط منها ودون حركة الارتعاشية والثالث انه لم يؤثر قدرته في هذا الصعود ولم يصعد لانهم جعلوا
الاولى منها نظرية والثانيتين دليلا عليها فيتوجه انه دور ان غير مفيد للعلية ثم لو جعل الدوران
فيهما على المقدمة الاولى لكان له وجه ويضعف منع لزوم العلية واما ما ذكره من ان علماء السلف

كانوا منكرين لايجاد العبد فعله ومعترفين مثبتين له بالدليل الخ مدخول بان ما ذكره السلف
من اهل العدل بصورة الدليل انما هي تنبيهات على المدعي الضروري قد حملها من خالفهم من الاشاعرة
على الاستدلال ليمكنهم ايراد المنع والنقض والمعارضة عليها فلا يلزم ما توهمه الناصب من نسبة كل
العقلاء الى انكار الضرورة بل اللازم نسبة المعزولين عن العقل والشعور وهم الاشاعرة الذين هذا شانهم
في اكثر المسائل كما لا يخفى واما ثانيا فلان وجود القدرة من غير تاثير انما يورث الفرق على تقدير تحققه في نفس الامر لكنه غير متحقق
بشهادة الوجدان بتاثيرها ثم لو كان الفارق وجود القدرة غير مؤثرة لزم عدم الفرق فان الساقط من المنارة له قدرة على حفظ
نفسه ايضا ولا شك انه اذا سقط لم يؤثر قدرته في هذه الحركة نعم انهم قالوا بتعلق تلك القدرة والارادة بالصعود دون
السقوط لكن لم يكن بها نحو تاثير في الفعل غير انها مقارنة له فتعلقها وعدم تعلقها انما يفيد في صحة اطلاق اللفظ دون
التغاير في نفس الفعل وكونه للقدرة مع ان البديهي هو التنافي بالجملة من انصف من نفسه علم الفرق بين
الحركتين بان القدرة مؤثرة في الاولى دون الاخرى واثبات القدرة بدون التاثير لا يكون له معنى محصل بل غير معقول
اصلا كاثبات الباصرة للاعمى بدون الابصار واثبات السامعة للاصم بدون الاستماع وكما ان انكار قدرة العبد
مكابرة كذلك انكار تاثيرها في بعض افعاله والاعتراف بان الاول مكابرة دون الثاني مكابرة في مكابرة
لان بديهة العقول حاكمة بان بعض الافعال يصدر منا بتاثير قدرتنا فيها فانكار كون العبد موجدا لافعاله الاختيارية
مصادمة للضرورة ويوضحه ان تعلق القدرة بالفعل لا على وجه التاثير كما اخترعوه وسموه بالكسب امر خفي لا يهتدي
اليه العقل فانه اذا لم يكن للقدرة تاثير لا يظهر وجه تعلقها به فان قيل تعلقها به هو ان يكون موجودة عنده قلنا
من اين يعلم وجودها عنده فان قيل علم وجودها عنده من الفرق بين حركة المرتعش وحركة المختار بالبديهة قلنا الفارق
هو الارادة لان حركة المرتعش حصلت من غير ارادة وحركة المختار حصلت بها والارادة غير القدرة لانها صفة مخصصة
لاحد المقدورين بالوقوع فان قيل اذا كانت الارادة مخصصة لاحد المقدورين بالوقوع فلا بد لوجودها من وجود
القدرة قلنا لم لا يجوز ان يكون مخصصة لاحد مقدوراته تعالى بالوقوع فان عادة الله تعالى جرت بانها اذا تعلقت
باحد طرفي الممكن حصل ذلك الطرف وبالجملة القدرة الحادثة اي قدرة العبد عند الاشاعرة صفة يوجد الفعل معها وبعبارة
اخرى كيفية وجودية قائمة بالفعل موجودة عند الفعل فاذا لم يكن لها تاثير تكون في معرض الخفاء حتى يبرهن
على ثبوتها ولعمري ان القول بكسب العبد وان قدرته غير مؤثرة وانما المؤثر قدرة الله سبحانه ثم القول بثواب
العبد وعقابه من باب ان يقال ان احدا قادرا على الزنا مثلا اذا كان معه قادر اخر يكون قدرته اشد
من قدرته وليس له ان يمنعه من الزنا اذ لم يرتكب الزنا وارتكب مصاحبه الزنا وهذا الشخص غير المرتكب له العاجز
عن ان يمنع فاعله مستحقا للرجم دون المرتكب له وهو كما ترى وبالجملة ان القول بالقدرة الغير المؤثرة مما لا طائل
تحته لان القدرة صفة مؤثرة على وفق الارادة فلو لم يكن قدرة العبد مؤثرة يكون تسميتها قدرة مجرد
اصطلاح ويؤيده الفرق بين القدرة والعلم بتاثير القدرة وعدم تاثير العلم واما ما ذكره العلامة الدواني في

شرح العقائد

في شرحه للعقايد العضدية من ان القدرة لا يستلزم التاثير بل هو اعم منه ومن الكسب وان الفرق بينهما
وبين العلم بالمجردة لا يستلزم هذا ولا يستلزمه العلم فمردود بان هذا انما يتم لو كان للكسب العبد
معنى محصلا معقولا وانما هو ابرس من فرط التعنت والمجمجة كما مر ويجيء انشاء الله تعالى ثم توجه على العدلية ان
الضروري هو الفرق بتاثير القدرة في الاختيارية دون غيرها واما استقلال تاثير القدرة العبد فيهما با
لاختيار كما هو مطلوبهم فليس بالضرور بل هو ممنوع لا بد له من دليل لجواز ان يكون المؤثر مجموع قدرتين كما
هو مذهب ابي اسحق الاسفرايني او يكون المؤثر قدرة العبد فقط على سبيل الايجاب كما هو مذهب الفلاسفة
ويندفع بان المقصود ههنا بيان مدخلية قدرة العبد في الجملة في بعض افعاله رد المذهب الاشاعرة لا بيان خصوص
المذهب الحق كما لا يخفى على المتامل على ان مذهب الفلاسفة قد ثبت بطلانه بالدليل العقلي وباجماع المسلمين
وما ذهب اليه الاسفرايني مع ان قول بلا رفيق ولا دليل عليه مردود وايضا بانه ان اراد بجواز ان يكون
متعلق القدرتين شيئا واحدا هو نفس الفعل ويكون كل منهما مؤثرا مستقلا فح يلزم اجتماع المؤثرين على اثر
واحد وان اراد جواز ان يكون مجموعهما من حيث المجموع مؤثرا واحدا مستقلا في التاثير لا دون كل واحد منهما
بانفراده فيلزم ح عدم استقلال قدرته تعالى واحتياجه الى معاون ومشارك تعالى عن ذلك علوا
كبيرا واما ما ذكره بقوله وايضا ان كل سليم العقل الخ فهو ايضا كلام صاحب المواقف وقد دل على عدم
سلامته عقله لانا لو سلمنا ان موجد ارادة العبد لو كان نفسه فيتوقف تلك الارادة منه على ارادة ترجحها
فلما لم يتوقف هي يعلم بالوجدان فلا يكون هي صادرة عنه بل يكون مخلوقة لله تعالى الا انا لا نسلم ان حصول
الفعل عقيبها ليس منه وكون الفعل يحصل عقيب تلك الارادة بحيث لازمته الجامعة للشرايط وارتفاع الموانع
لا يدل على ذلك اذ لا مانع من ان يكون الارادة مخلوقة لله تعالى والفعل الذي لا ينفك عنها على الشرط المذكور مخلوقا
للعبد ولو قيل ان مع تلك الارادة المخلوقة لله تعالى عند تحقق الشرط المذكور يتحقق الفعل ولو لم يكن ايجاد من العبد فهو ممنوع
لجواز ان يكون ايجاد العبد ايضا لازما لها غير منفك عنها اصلا لا بالفعل ولا بالامكان فلو فرض هذا المحال وهو
انفكاك ايجاد العبد عن تلك الارادة لم يلزم محال اخر هو انفكاك الفعل ايضا عنها اذ المحال جاز ان يستلزم
المحال وخصوصا اذا كان بينهما علاقة ظاهرة كما فيما نحن فيه واما ان الفعل لا يحصل بدون تلك الارادة فلا يدل
على المطلوب ايضا الا اذ ثبت ان فعل العبد اذا توقف حصوله على ارادة مخلوقة لله تعالى لا يمكن ان يكون مخلوقا
للعبد وهذا امر ممنوع فليس مذكورا في المقدمات ولا لازما منها قال المصنف رفع الله درجته ومنها ما يحكم به الضرورة
ان العاقل يفرق بالضرورة بين ما يقدر عليه كالحركة يمنة ويسرة والبطش باليد اختيارا وبين الحركة الاضطرارية
كالوقوع من شاهق وحركة الحيوان وحركة المرتعش وحركة النبض ويفرق بين حركات الحيوان الاختيارية وحركات
الجماد ومن شك في ذلك فهو سوفسطائي اذ لا شيء اظهر عند العاقل من ذلك ولا اجلى منه انتهى
الناصب خفضه الله اقول قد عرفت جواب هذا فيما مر وقد ذكر هذا الرجل هذا الكلام ثم كرره كما هو عادته ترويجا

ذا التكرارات القبيحة الطويلة الخالية عن الجدوى في الجواب عما سبق انتهى لا تكرار فيما ذكره المصنف فان ذكره

لدعوى الضرورة سابقا انما كان عند تقرير مذهب العدلية وذكره لها ههنا انما هو في بيان ما يلزم من

مذهب الاشاعرة والفرق بين المقامين ظاهر واما ما ذكره الناصب هناك من كلام صاحب المواقف

مما زعمه صالحا للجواب من هذا المقصد ومنافيه له وابطلناه فتذكر رفع الله درجته ومنها انكار الحكم

بحسن مدح المحسن وقبح ذمه وحسن ذم المسيء وقبح مدحه فان كل عاقل يحكم بحسن مدح من يفعل الطاعات

دائما ولا يفعل شيئا من المعاصي ويبالغ في الاحسان الى الناس ويبذل الخير لكل احد ويعين الملهوف ويساعد

الضعيف وانه يقبح ذمه ولو شرع احد في ذمه باعتبار احسانه عده العقلاء سفيها ولاماه كل احد

ويحكمون حكما ضروريا بقبح مدح من يبالغ في الظلم والجور والتعدي والغصب ونهب الاموال وقتل النفس ويمتنع

من فعل الخير وان قل وان من مدحه على هذه الافعال عد سفيها ولامه كل عاقل ونعلم بالضرورة قبح المدح

والذم على كونه طويلا او قصيرا او كون السماء فوقه والارض تحته وانما يحسن ان لو كانا صادرين عن العبد فانه لو لم

يصدر عنه لم يحسن توجه المدح والذم اليه والاشاعرة لم يحكموا بحسن هذا المدح والذم فلم يحكموا بحسن مدح الله تعالى

على انعامه ولا الثناء عليه ولا الشكر له ولا بقبح ذم ابليس وسائر الكفار والظلمة المبالغين في الظلم بل جعلوهما

متساويين في استحقاق المدح والذم فليعرض العاقل المنصف من نفسه هذه القضية على عقله

ويتبع ما يقوده عقله اليه ويرفض تقليد من يخطئ في ذلك ويتعمد ضد الصواب فانه لا يقبل منه

غدا يوم الحساب وليحذر من ادخال نفسه في زمرة الذين قال الله تعالى عنهم اذ يتحاجون في النار فيقول الضعفاء

للذين استكبروا انا كنا لكم تبعا فهل انتم مغنون عنا نصيبا من النار انتهى الناصب خفضه الله اقول

حاصل ما ذكره في هذا الفصل ان المدح والذم يتوجهان الى الامور الاختيارية ويحسن المدح للمحسن ويقبح ذمه و

يقبح مدح المسيء ويحسن ذمه ولولا ان يكون الافعال باختيار الفاعل وقدرته لما كان فرق بين الاعمال الحسنة و

السيئة ولا يستحق صاحب الاعمال الحسنة المدح ولا صاحب الاعمال القبيحة الذم فعلم ان الافعال اختيارية

والا يلزم التساوي المذكور وهو باطل والجواب ان ترتب المدح والذم على الافعال باعتبار وجود الحركة

والاختيار في الفاعل وكسبه ومباشرته للفعل واما ان التاثير قدرته في الفعل فذلك غير ثابت وهو المتنازع

فيه ولا يتوقف ترتب المدح والذم على التاثير بل يكفي وجود المباشرة والكسب في حصول الترتب

المذكورة ثم ما ذكر ان المدح والذم لم يترتب على ما لم يكن بالاختيار فباطل مخالف للعرف واللغة فان

المدح يعم الافعال الاختيارية وغيره بخلاف الحمد واختلف في الحمد ايضا واما قوله الاشاعرة لم يحكموا بحسن هذا

المدح ان اراد انهم لم يقولوا بالحسن العقلي للمدح والذم المذكورين فذلك كذلك لانهم لم يقولوا

بالحسن والقبح العقلي اصلا وان اراد نفي الحكم بحسن مدح الله وثنائه مطلقا فهذا من مفترياته

فانهم يحكمون بحسن مدح الله تعالى لان الشرع امر به لا لان العقل حكم به كما مر مرارا انتهى

ابوالنثر

الجواب الذي ذكره مردود بان وجود قدرته واختياره في الفاعل الذي هو العبد وكسبه ومباشرته
للفعل اما ان يكون له مدخل في وجود الفعل والاخير على الثاني يلزم الجبر ضرورة انه اذا لم يكن لتعلق قدرة العبد
مدخل في الفعل اصلا لا يورث الفرق ولا تفاوت بين وجوده وعدمه وعلى الاول ان لم يكن هذا التعلق
مستلزما لوجود الفعل تتم الملازمات فان تعذيب العبد مثلا بفعل لا يكون منه قبيح بالضرورة
وهذا الفعل لم يجب من قدرة العبد على هذا الغرض فلم يوجد منه اذ الشيء ما لم يجب لم يوجد وان كان
مستلزما فهو مذهب اهل العدل فان مرادهم باستقلال قدرة العبد في التاثير استلزامها
للفعل فان العلة المستقلة تطلق على العلة المستلزمة ايضا وهذا القدر يكفيهم فيما ارادوه ولا يطابق مذهب
الاشاعرة حيث قالوا بمحض مقارنة الفعل لقدرة العبد من غير تاثير فيه واما ما نسبه الى المصنف من انه قال
ان المدح والذم لا يترتب ما لم يكن بالاختيار فليس كذلك وانما قال المصنف ان افعال الصادرة بغير الاختيار
لا يترتب عليه مدح فاعلها وذم لانه لا يترتب مدح او ذم على نفس تلك الافعال كلام المصنف صريح فيما ذكرنا
حيث قال فانه لو لم يصدر عنه لم يحسن توجه المدح والذم اليه اي الى العبد لا الى الفعل الصادر بغير اختيار
كما توهمه الناصب وما تعارف بين اهل العرف واللغة انما هو تعلق المدح او الذم بنفس تلك الافعال
كحسن الوجه وقبحه لا بمحلهما وهو العبد فيقال حسن الوجه او قبيحه من باب وصف الشيء بحال متعلقه ولا نقول
رجل حسن ورجل قبيح على الاطلاق وبالجملة هذا انما يصحح مطلق المدح ولا يصحح المدح والذم الاستحقاقي
والاعتراضي فتدبر واما ما ذكره من الترديد فقبيح جدا لظهور ان الكلام المصنف في بيان ان الاشاعرة لا يحكمون
بعقولهم بحسن هذا المدح فهم معزولون عن العقل وهذا يكفي في غرضه من تقبيح قولهم والزام الناصب
لذلك لا يرفع التقبيح وانما يشهد على قبح الزام وقلة حيائه كما لا يخفى على ان في شق الاول منه اعتراف
بنفي الحسن العقلي اصلا وهو مناف لما ذكره الناصب سابقا موافقا لما اختاره متاخروا اصحابه من ثبوت
الحسن العقلي في الجملة بالنظر الى بعض المعاني الذي استثنوه عن محل النزاع تفصيا عن الاشكال كما اشرنا
اليه سابقا فتذكر

رفع الله درجته ومنها انه يقبح منه تعالى ح تكليفنا فعل الطاعات واجتناب
المعاصي لانا غير قادرين على ممانعة القديم فاذا كان الفاعل للمعصية فينا هو الله تعالى لم نقدر على الطاعة لان الله تعالى
ان خلق فينا فعل الطاعة كان واجب الحصول وان لم يخلقه كان ممتنع الحصول ولو لم يكن العبد متمكنا من الفعل
والترك كانت افعاله جارية مجرى حركات الجمادات وكما ان البديهة حاكمة بانه لا يجوز امرها ونهيها ومدحها
وذمها وجب ان يكون الامر كذلك في افعال العباد ولانه يريد منا فعل المعصية ويخلقها فينا فكيف نقدر
على ممانعته ولانه اذا طلب منا ان نفعل فعلا لا يمكن صدوره منا بل انما يفعله هو كان عابثا في الطلب
مكلفا لما لا يطاق تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا انتهى

الناصب خفضه الله اقول هذا
الشبهة اضطرت المعتزلة الى اختيار هذا المذهب والا لم يجترئ احد من المسلمين على اثبات قدرة

لمخالفتين في الموجود وبجواب ان التكليف فعل الطاعات واجتناب المعاصي باعتبار المحلية لا باعتبار
الفاعلية ولان العبد لما كان قدرته واختياره مقارنا للفعل صار كاسبا للفعل وهو متمكن للفعل و
الترك باعتبار قدرته واختياره الموجب للكسب والمباشرة وهذا يكفي في صحة التكليف ولا يحتاج الى
اثبات خالقيته للفعل وهو محل النزاع واما الثواب والعقاب المترتبان على الافعال فلا اعتبار به فكسائر
العاديات المترتبة على اسباب بطريق العادات من غير لزوم عقلي وايجاد سؤال وكما لا يصح عندنا
ان يقال لم خلق الله الاحراق عقيب مسيس النار ولم يحصل ابتداء فكذا ههنا لا يصح ان يقال لم اثاب
عقيب افعال مخصوصة وعاقب عقيب افعال اخرى ولم لا يفعلها ابتداء ولم يعكس فيهما واما
التكليف والتاديب والبعثة والدعوة فانها قد يكون دواعي العبد الى الفعل واختياره فيخلق الله
عقيبها عادة وباعتبار ذلك يصير الفعل طاعة ومعصية ويصير علامة الصواب والعقاب ثم
ما ذكره انه يلزم اذا كان الفاعل للمعصية فينا هو الله تعالى انا لم نقرر ان الطاعة لانه ان خلق الله كان
واجب الحصول والا كان ممتنع الحصول فمعقول بان يلزمكم في العلم لزوما غير منفك عنكم لان ما علم الله عدمه
من افعال العبد فهو ممتنع الصدور عن العبد وما علم الله وجوده فهو واجب الصدور عن العبد ولا مخرج
عنهما لفعل العبد وانه يبطل الاختيار اذ لا قدرة على الواجب والممتنع فيبطل التكليف لابتنائه على القدرة
والاختيار بالاستقلال كما ذكرتم فما لزمنا في مسئلة خلق الاعمال فقد لزمكم في مسئلة علم الله[3]
بالاشياء انتهى تسمية لك الدليل القطعي شبهة اشتباه نشاء من القول با
الكسب بمعنى المحلية كما صرح به وقدم بيان فساد القول بالكسب مجملا وسيجيء ان شاء الله تعالى
مفصلا ويتوجه على ما ذكره في الجواب من ان التكليف باعتبار المحلية الخ من الرد وجوه الاول ان
حاصل جوابه انا لا نقول ان العبد المكلف بايجاد الفعل حتى يتوجه لزوم التكليف بما لا يطاق بل نقول انه مكلف
بالكسب والمحلية وهو مما يطاق وفيه ان الكسب ان لم يكن بايجاد العبد اياه فالتكليف
تكليف بما لا يطاق وان كان بايجاده اياه ثبت ان العبد فاعل موجد وهو المطلوب الثاني لا اعتبار للعبد
في المحلية على راي الاشاعرة كما مر على ان نظر وجه استحقاق المدح والذم باعتبارها فنقول في تقرير دليل
المصنف لم يكن العبد فاعلا لبعض الافعال بل كان فاعل الكل هو الله تعالى لم يكن الحسن والقبح شرعيين
كما زعمه الاشاعرة اذ لو كان شرعيين لم يتحقق قبيح اذ لا فاعل الا الله ولا قبيح منه كما قرروا والكسب المنسوب
الى العبد فعل الله ايضا والذم باعتبار المحلية غير معقول كما مر الثاني ان ما ذكره بقوله واما الثواب والعقاب
المترتبان على الافعال الخ مبني على نفي الاسباب بالكلية وقد مر ما فيه فتذكر على ان الكلام ههنا في ترتب
استحقاق الثواب والعقاب لا في انفسهما فافهم ذلك الثالث ان ما ذكره من مثال الاحراق
عقيب مسيس النار لا يطابق الممثل اصلا اذ مع قطع النظر من المغايرة بوجوه شتى يكابر فيها الاشاعرة

لا ريب ان في المثال المذكور لم يقع امر ونهي ووعد ووعيد في فعل الاحراق فلهذا لا يصح السؤال منه
وايضا انما لا يسئل عن فعل النار لانه جماد لا حياة ولا ارادة له لا لانه ليس بسبب للاحراق حقيقة كما
توهموه وبالجملة لو كان ترتب الثواب والعقاب على الافعال كترتب الاحراق على مس النار من
دون ان يكون له سببية حقيقية كما زعموه لم يكن للبعثة وما يتعلق به من الترغيب والترهيب والحث
على تحصيل الكمالات وازالة الرذايل ونحو ذلك فايدة او لا يظهر فايدة ذلك الا اذا كان لقدرة
العبد وارادته تاثير في افعاله ويتولا مباشرتهما بالاستقلال والرابع ان قوله وكما لا يصح
عندنا ان يقال اه مع انه لا ارتباط له بكلام المصنف قدس سره مردود بما سبق من ان التصرف
ان كان بطريق حسن والا فهو قبيح فانا اذا اوعدنا عبيدا بالاعتاق والانعام بفعل ما يورث مشقة
عظيمة عليهم وبالسياسة لتركه ففعله بعضهم ما اردناه فتركه بعضهم مشتغلا بما يلتذ به مما كنا نهيناه
عنه ثم اعتقنا العاصي وانعمنا عليه وعاقبنا المطيع المتحمل للمشقة انقيادا للامر لحكم العقلاء بظلمنا البتة بخلاف
ما لو اعتقنا بعض عبيدنا ابتداء وامرنا بعضا آخر بحدقة شاقة لا تتجاوز طاقته فانه لا يعد ظلما والا لزم
على الاشاعرة نظير الاول دون الثاني وظاهر انه لو لم يجب استقلال العبد في فعله لزم رفع
فايدة البعثة ويصح السؤال لكونه ظلما على التحقيق كما مر ان ما ذكره من ان التكليف والبعثة
والدعوة قد يكون دواعي العبد الى الفعل لا مدخول بان الانسان مجبول على الفعل سوا البعث
اليه نبي او لا فلا حاجة لهم في اصل الفعل الى بعثة النبي الداعي لهم الى ذلك كما لا يخفى ثم ما ذكره الناصب
من الالزام بجبر لازم لما سيجيء من ان علمه تعالى تابع للمعلوم لا علة له فانتظر على انه لو تم لزم ان يكون
افعاله تعالى ايضا اضطرارية لجريان تقريبه بعينه فما يلزمنا في مسئلة علم الله تعالى لازمكم في مسئلة خلقه تعالى الاعمال
المعللة بعلمه على ما زعمتموه فتدبر
رفع الله درجته ومنها انه يلزم ان يكون الله تعالى اظلم
الظالمين تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا لانه اذا خلق فينا المعصية ولم يكن لنا فيها اثر البتة ثم عذبنا
عليها وعاقبنا على صدورها منه تعالى كان ذلك نهاية الجور والعدوان نعوذ بالله من مذهب
يؤدي الى وصف الله تعالى بالظلم والعدوان فاي بقي بعد الله فاي حديث عادل سوى الله تعالى
واي منصف سواه واي راحم للعبد غيره واي مجمع للكرم والرحمة والانصاف مع انه يعذبنا على
فعل صدر عنه ومعصية لم تصدر عنا بل منه انتهى
الناصب خفضه الله اقول نعوذ بالله من
نسبة الظلم والعدوان الى الله المنان وخلق المعصية في العاصي لم يستوجب الظلم والظلم تصرف
في حق الغير والله تعالى لا يظلم الناس في كل تصرف يفعل فيهم وقد روي عن عمرو بن العاص سال ابا موسى
الاشعري رضي عنه فقال يخلق في المعصية ثم يعذبني بها فقال ابو موسى لانه لم يظلمك وتوضيح هذا المبحث
ان النظام الكلي في خلق العالم يقتضي ان يكون فيه عاص ومطيع كالبيت الذي يبنيه حكيم مهندس

فانه يقتضي ان يكون فيه بيت الراحة ومحل الصلوة وان لم يكن البيت مشتملا على المستراح كان
ناقصا كذلك ان لم يكن في الوجود عاص لم يكمل النظام الكلي ولم يعلم ان النار من العصاة وكما يستحسن
ان يعترض على المهندس انك لم عملت المستراح ولم تجعل البيت كله محل العبادة ومجلس الانس كذلك
لم يحسن ان يقال لخالق النظام الكلي لم خلقت العصاة ولم لم تجعل العباد كلهم مطيعين لان النظام الكلي كان
يقتضي وجود الفريقين فالتصرف الذي يفعل صاحب البيت في جعل بعضه مسجدا وبعضه مستراحا
لا يقال هو الظلم فكذلك تصرف الحق سبحانه في الموجود باي وجه يتحقق لا يقال انه ظلم ولكن المعتزلي الاهر
يحسب ان الحق متصرف فيه وهو مالك لنفسه والله تعالى لا يعلم انه مالك مطلق الا ترى ان الرجل الذي
يعمل عملا ويستاجر على العمل رجالا ويستعمل معهم بعض عبيده الارقاء فاذا تم العمل اعطى الاجراء
اجرتهم ولم يعط العبيد شيئا هل يقال انه ظلم العبد لا انه لا يقول عاقل انه ظلم العبد وذلك لانه
تصرف في حقه بما شاء ثم ان هذا الرجل لو حمل العبد فوق طاقته او قطع عنه القوت واللباس يقال
انه ظالم وذلك لانه تجاوز عن حد ما ملكه من العبد وهو التصرف حسبما وان الله تعالى فاذا تجاوز من
ذلك الحد فهو ظلم وذلك لانه ليس بالمالك المطلق ولو كان هو المالك المطلق وكان له التصرف حسبما
شاء وكيف ما اراد لكان كل تصرفاته عدلا لا جورا وظلما كذلك الحق سبحانه وتعالى هو المالك المطلق
وله التصرف كيفما شاء وحيث ما اراد فلا يتصور منه ظلم باي وجه تصرف فخذ هذا التحقيق ولا تغفل عن
هذا انتهى تحقيق المسئلة على وجه يظهر به تمويه استعادة الناصب انه لا خلاف بين العلماء
في انه تعالى عادل مفضل محسن وانما الخلاف في معناه فقالت الاشاعرة ان معنى كونه تعالى عادلا انه متصرف
في ملكه لا في ملك غيره كما مر وقالت العدلية من الامامية والمعتزلة معناه انه يفعل الحسن ويخل بالقبيح لكن من
المعلوم ان التصرف في الملك يمكن ان يكون على الوجه الحسن وان يكون على الوجوه القبيحة ولا ريب
في ان التصرف على الوجوه القبيحة ظلم وجور ليس بعدل فالقائلون بان لا موثر الا الله مع الاعتراف بحدوث
الظلم والجور في العالم جاحدون كونه تعالى عادلا في المعنى فاعل الظلم والجور لا يكون عادلا وان القائلون بان
العبيد محدثون لتصرفاتهم فهم ينسبون الظلم الى انفسهم وينزهون الله تعالى عما يقولون ويفترون و
جوابهم عما ذكره اهل العدل بانا لا نم ان خالق الظلم والجور ليس بعادل فان خلق جميع الاشياء ليس
بقبيح بالنسبة اليه وانما يصير الاشياء قبيحا بالنسبة الى الخلايق وباعتبار قيامها بهم مكابرة تسد
باب المناظرة ثم ان الناصب لم يجعل عمرو بن العاص ههنا شريكا مع ابي موسى في الدعاء برضا الله تعالى
لانه وافق مذهب اهل الاعتزال وغفل عن كونه من اعداء امير المؤمنين عليه السلام والى الوجه البد السلام
والتحية ايضا واما ما ذكره من التمثيل بالبيت المشتمل على كنيف وكيت فانما تمثل به العلامة الدواني في
بعض رسايله لبيان القول بالاصلح بنظام الكل على ما ذهب اليه الحكماء والامامية دون غيرهم من المعتزلة

والاشاعرة وال

للاشاعرة والماتريدية ولا مطابقة فيه لمذهب الاشاعرة كما توهمه الناصب فان ما اشتمل عليه ذلك
البيت من المستراح يظهر عند العقل مدخليته في نظام مجموع البيت اذ لولاه لتلوث جميع البيت
وفرغ اهله من الروايح المستقذرة بخلاف ما يشتمل عليه العالم من الافعال المتنازع فيها كالزنا
واللواطة والسرقة والكذب والنميمة ونحوها فانا كما ترى لا يظهر نفعهما في نظام العالم بل يكون مخلا فيها
وايضا الكلام في دعواهم حسن مطلق التصرف من الله تعالى والتصرف الذي مثل تصرف خاص
يستحسنه العقل بخلاف بعض التصرفات التي نسبه الاشاعرة الى الله تعالى ومنعها اهل العدل ثم ما ذكره
من التنوير المظلم لا مطابقة له مع المتنازع فيه لان عدم اعطاء السيد للعبيد اجرة في الصورة المذكورة انما
لا يستقبحه العقل لانهم عياله وعليهم النفقة من الماكول والملبوس فلا يجب عليه عقلا ولا شرعا ان يعطيهم
سوى ذلك مما اعطى للاجراء والاحرار وان اراد بقوله لم يعطهم شيئا انهم لم يعطهم شيئا اصلا
اجرة ولا قوتا يسد رمقهم كان ظلما وهو ظاهر واما ما ذكره بقوله ثم ان هذا الرجل لو حمل العبد فوق
طاقته او قطع عنه القوت واللباس يقال انه ظالم الخ فهو حجة على الناصب من حيث لا يشعر لدلالته على
ان مطلق التصرف فيه لا يكون عدلا كما ادعاه اهل العدل واما تعليل كون ذلك ظلما بانه ليس بمالك
على الاطلاق فعليل وانما العلة في كونه ظلما انه تصرف يستقبحه العقل سواء صدر عن المالك على الاطلاق
او عن غيره كما لا يخفى وعلى ما حققناه ينبغي لاصحاب الناصب تعذيبهم سريعا مما سماه بالتحقيق وان
كان باسم ضده حقيق والله ولي التوفيق

قال المصنف رفع الله درجته ومنها انه يلزم منه تجويز انتفاء
ما علم بالضرورة ثبوته بيانه انا نعلم بالضرورة ان افعالنا انما تقع بحسب تصورنا ودواعينا و
تنتفي بحسب انتفاء الدواعي وثبوت الصوارف فانا نعلم بالضرورة وانا متى اردنا الفعل
وحصل وخلص الداعي لايجاده وانتفى الصارف فانه يقع ومتى كرهناه لم يقع وان الانسان ما
اشتد به الجوع وكان تناول الطعام ممكنا فانه يصدر منه تناول الطعام ومتى اعتقد ان في
في الطعام سما انصرف عنه وكذا نعلم من حال غيرنا ذلك فانا نعلم بالضرورة ان شخصا لو اشتد
به العطش لا مانع له من شرب الماء فانه شربه بالضرورة ومتى علم بضرره ودخول النار لم يدخلها ولو كانت
الافعال صادرة من الله تعالى جاز ان يقع الفعل وان كرهناه وانتفى الداعي اليه ويمتنع صدوره منا
وان اردناه وخلص وحصل الداعي الى ايجاده على تقدير ان لا يفعله الله تعالى وذلك معلوم البطلان
فكيف يرضى العاقل لنفسه مذهبا يقوده الى ابطال ما علم بالضرورة ثبوته انتهى

قال الناصب
خفضه الله تعالى اقول قد سبق في تحرير المذهب ان الافعال تقع بقدرة الله تعالى عقيب ارادة
العبد على سبيل العادة فاذا حصل الدواعي وانتفت الصوارف يقع فعل العبد وان جاز
عدم الوقوع عقلا كما في صادرات العادات التي يجوز عدم وقوعه عقلا ويستحيل عادة فكذا ما ذكره

من تناول الطعام وشرب الماء فانه يجوز ان لا يقع عقيب ارادة الطعام ولكن العادة
جرت بوقوعها   ما ذكره من جواز عدم الوقوع عقلا هو عين الدعوى المخالفة للضرورة
التي تكلم المصـ عليها فان العقل الصحيح لا يجوز عدم وقوع شرب الماء عند العطش مع حصول
الدواعي وانتفاء الصوارف فكيف يصير ذلك جوابا ودفعا لما ذكره المصـ واما ما ذكره بقوله
فانا كثيرا ما نفعل الاشياء ونكرهه الخ فان اراد به ان كثيرا ما نفعل الاشياء الذي نكرهها بعد
الفعل لضرر يجيء وكراهته على العقل بعد ذلك فمسلم لكن المصـ انما ادعى الضرورة في نفي وقوع الفعل
مع كراهة العقل له قبل الفعل واما قوله وليس في انكار هذا الجواز نفي ما علم بالضرورة فغلط ظاهر لان
المصـ قدس سره قد ادعى ان جواز وقوع الفعل مع كراهته مناف للضرورة فهو قدس سره منكر
لذلك الجواز لكونه منافيا للضرورة فايراد الناصب عليه بانه ليس في انكار هذا الجواز نفي ما علم
بالضرورة كما ترى ليس فيه طائل ولا يرجع الى حاصل   رفع الله درجته ومنها انه يجوز ما قضت
الضرورة بنفيه وذلك لان افعالنا انما يقع على الوجه الذي نريده ونقصده ولا يقع منا على الوجه
الذي نكرهه فانا نعلم بالضرورة انا اذا اردنا الحركة يمنة لم يقع يسرة ولو اردنا الحركة يسرة لم يقع الحركة
يمنة والحكم بذلك ضروري فلو كان افعال صادرة من الله تعالى جاز ان يقع الحركة يمنة ونحن نريد الحركة
يسرة وبالعكس وذلك ضروري البطلان انتهى   قال الناصب خفضه الله اقول جواب هذا ما سبق
في الفصل السابق ان هذه الافعال يقع عقيب ارادة العبد من الله تعالى وان الله تعالى يخلق هذه الحركات
عقيب ارادة العبد وهو يخلق الارادة والضرورة انما تقتضي على وقوع هذه الافعال عقيب القصد
والارادة لا انها تقتضي بان هذه الارادة مؤثرة خالقة للفعل والعجب ان هؤلاء والله يقولون هذين
المعنيين ثم من العجب كل العجب انهم لا يرجعون الى انفسهم ولا يتفطنون ان هذه الارادة من يخلقها هم يخلقونها
ام الله تعالى يخلقه فالذي خلق الارادة وان لم يرد العبد تلك الارادة وهو مضطر في صيرورته محلا
لتلك الارادة وخالق الفعل تعالى اذ بلغ امر تحقق الى الفعل رجعوا كالحمار في الوحل ونسبوا الى انفسهم خلق
الافعال وفيه خطر الشرك انتهى   اقول ما ذكره من العجب ليس من جهله بعجب ودفع عجبه ما ذكرنا
سابقا من ان القول بالمجبرة والارادة الغير المؤثر من سفسطة باطلة وكذا اتى بما هو من كل العجب
فان اصل الارادة وان كانت مخلوقة الله تعالى لكن صرفها الى الفعل من فعل العبد وحاصل ان مخلوق
الله تعالى اصل الارادة وهو كيفية النفسانية التي من شانها ترجيح الفعل والترك لكن فعلية الترجيح وتعلق
القدرة والارادة بالفعل اي جعلهما متعلقا به من العبد لا من الله تعالى ويمنع ما ذكره العلامة الدواني في رسالته
من تجرد تصور الملايم واعتقاد الملايمة التي لا يتخلف تحقق الفعل عن تحققهما وجميع ذلك بقدرة الله تعالى
وارادته لم لا يجوز ان يكون منبعثا عن ذلك مع امر اعتباري كان منشاؤه العبد وبه جرى الرسم

في الامور الاعتبار

في الامور الاعتبارية مما يأبى بارئ تكابر وكانه لهذا قال الشارح للمقاصد ونحن ان مبنى المبادي القريبة
للافعال العباد على قدرتهم واختيارهم ومبنى المبادي البعيدة على ايجابهم واضطرارهم فلا يلزم
من صيرورة العبد محلا للاحصل تلك الارادة ان يكون مضطرا في التعيين والترجيح كما توهم صاحب الكتاب
لكماروزعم انه قد اخرج بذلك نفسه من الوحل وسياتي لهذا زيادة تحقيق وتوضيح في موضعه
اللائق به ان شاء الله رفع الله درجته ومنها انه يلزم مخالفة الكتاب العزيز ونصوصه
كالآيات المتظاهرة فيه الدالة على استناد الافعال الينا وقد بينت في كتاب الايضاح مخالفة السنة
لنص كتاب العزيز والسنة بالوجوه والتي خالفوا فيها آيات الكتاب العزيز حتى انه لا يمضي آية من الآيات
الا وقد خالفوا فيها من عدة اوجه وبعضها يزيد على بعض فبعضها يزيد على العشرين ولا ينقص شيء منها عن
اربعة لنقتصر في هذا المختصر على وجوه قليلة الدالة على انهم خالفوا صريح القرآن ذكرها اكثر متأخريهم واكثر
علمائهم فخر الدين الرازي وهي عشرة الاول الآيات الدالة على اضافة الفعل الى العبد فويل للذين
كفروا فويل للذين يكتبون الكتاب بايديهم ان يتبعون الا الظن ذلك بان الله لم يك مغيرا نعمة انعمها على
على قوم حتى يغيروا ما بانفسهم بل سولت لكم انفسكم امرا فطوعت له نفسه قتل اخيه من يعمل سوء
يجز به كل امرئ بما كسب رهين ما كان لي عليكم من سلطان الا ان دعوتكم فاستجبتم لي انتهى
الناصب خفضه الله اقول انتم ان النص لا يحتمل خلاف المقصود والكلام كان كذلك من كتاب الله
فمخالفة المكلف عالما به يكون به كافرا نعوذ بالله من هذا وكل ما يحتمل الوجوه ولا يكون بحيث لا يحتمل
خلاف المقصود فالمخالفة لا يكون كفرا بل هو محل الاجتهاد والترجيح ما هو الانسب والاقرب الى
مدلول الكتاب والعجب من هذا الرجل انه جمع الآيات التي اورد الامام الرازي ليدفع منها
عنها احتمال ما يخالف مذهب اهل السنة ثم اتى في الآيات كلها ووافق مذهب السنة لها ورفع
عنها ما يحتمل تطبيقه على مذهب المعتزلة وهذا الرجل ذكر الآيات وجعلها نصوصا مؤيدة لمذهبهم ولم يذكر ما ذكر
الامام في تاويل الآيات وتطبيقها على مذهب اهل السنة والجماعة وهذا يدل على فرط حمق الرجل
وجهله وتعصبه وعدم فهمه اما لو كان يستحيي من ناظر في كتابه ومثله في هذا العمل كمن جمع السهام
في وقعة حرب وكانت تلك السهام قد رمت طائفة من اهل عسكره فاخذت السهام من بطون
المحاربين ومن صدورهم وافخاذهم ثم يفتخر ان لنا سهاما قاتلة للرجال ولم يعلم ان هذه السهام
قتلت اجناده واعوانه نعوذ بالله من الجهل والتعصب ثم جعل هذه الآيات دليلا على مذهبهم الباطل من
باب فاتته الدليل في غير محل النزاع فانا لا ننكر ان للفعل نسبة واضافة الى الفاعل ونسبة واضافة
الى الخالق كالسواد فان له اضافة الى الاسود لانه محله والى الخالق الذي خلقه في الاسود ونحن صائر
اليه وقوله تعالى فويل للذين كفروا فيه اضافة الكفر اليهم انه كذلك وليس لنا فيه نزاع اصلا

والكلام في الخلق لا في الكسب والمباشرة وقوله تعالى فويل للذين يكتبون الكتاب بأيديهم لأن
الكتابة تصدر من يد الكاتب وهذا محسوس لا يحتاج الى الاستدلال والكلام في الخلق والتأثير
فحصول الكتابة كسب العبد وخلق الحق لم يقرأ هذا الرجل آخر هذه الآية ثم يقولون هذا من عند الله ليشتروا به
ثمنا قليلا فويل لهم مما كتبت أيديهم وويل لهم مما يكسبون صرح بالكسب وان كتابتهم كسب لهم لا
انه خلق لهم وقس عليه باقي الآيات المذكورة انتهى   نعم هذا معنى النص لكن لا يلزم ان يكون
حصول القطع بالمقصود من مجرد مفهوم اللفظ مع قطع النظر عن القرائن الداخلة والخارجة
من مقتضيات الحال والمقام كما يفهم من كلام الناصب موافقا لجماعة زعموا مثله وبنوا عليه الحكم
بندور النص في الكتاب والسنة فان هذا مردود وعند المحققين منا ومنهم فقد قال جلال الدين
السيوطي الشافعي في كتاب الاتقان انه بالغ امام الحرمين وغيره في الرد عليهم بان الغرض من
النص الاستقلال بافادة المعنى على قطع مع انحسام جهات التأويل والاحتمال وهذا وان عز
حصوله بوضع الصيغ ردا الى اللغة لكنه كثير مع القرائن الحالية والمقالية انتهى وبالجملة كل ما يحتمل الوجوه
بالنظر الى مفهوم العبارة في بادي النظر ثم اندفع تلك الوجوه والاحتمالات بالنظر الى القرائن الظاهرة
داخل في النص ومخالفته اذا كان قرآنا وحديثا يكون كفرا واما ما ذكره من التعجب فليس من جهة عجب
ويدفعه انه لما ادعى المصنف نصوصية تلك الآيات على مطلوبه فعلى تقدير تسليم ان الرازي ذكر لها
تأويلات كان تعرض المصنف لذكرها لغوا مستدركا وكفى في ضعف ارتكاب التأويل قبل
ان يوم التناد ويل الويل لمن يتم تأويل النصوص المعتضدة بدليل العقل وبالجملة تلك التأويلات صرف
للآيات بتحريف الافعال في غير ما نزلت فيه واحالة الكلام وتحريف للكلم عن مواضعها وجعلها
تبعا لهوى المذهب واخراج للقرآن المبين عن ان يكون دليلا للمحققين وحجة على المبطلين و
فتح لباب تأويلات الباطنية الملحدين ومن يدري كيف يستقيم من يعلم ان وعد الله حق مثل
هذا في القرآن وفي دين الله المبين واما ما ذكره من المثل ففيه من الخبط ما لا يليق ان يضرب به المثل لذلك
لان المصنف لما ادعى ان تلك الآيات كانت على مذهبه نصوصا فكانت صدور الخصم نصولا لا
لها اليهم اصابة ووصولا فكيف يصدق انه كان قبل ذلك لها في يد الخصم حصولا وانهم جعلوا اغراضها
بها مقتولا على انا لو فرضنا ان الرازي او غيره من اهل السنة كابروا على نصوص تلك الآيات
واستدلوا بها على مذهبهم قبل استدلال اهل العدل بها فتمثيل المصنف في ذلك حينئذ مثل قول
من الاقوياء الرماة للخصم انهم من بعد فرغا بلهم من الحمق لشدة جماعة كان فيهم من الضعف
في النزع وسهامهم حائلة عن الاثر والتلذع فقصر سهامهم عن الوصول الى الصدور والاصلاب
ووقعت قدام هؤلاء الاقوياء على التراب فالتقطها الاقوياء من كان له من الرماية

سهم وافر تلك السهام القاصرة وما على رماتها من تلك المجازفة الحمقى كاسرة حتى قتلت تلك
السهام اخيارهم والبقية والاد بارهم ثم يقرع ذلك الملتقط بانه قتل هؤلاء بسهامهم ونصوا
لهم واستاصلهم بها من اصولهم من انا لا ننكر ان للفعل نسبة الى غيره ان الكلام ليس في مطلق النسبة
والا فللفعل الى الزمان والمكان ايضا نسبة مع انهما ليسا فاعلان له اتفاقا بل الكلام في نسبة
الفاعلية ولم يعهد في العرف لغة القران وتسمية المحل فاعلا وكاسبا الفاعل هو محالا والفرق بين
الخلق والكسب اصطلاح من الاشاعرة لا يفيد في مقابلة الخصم على ان الكسب الذي يصبو الى العبد بمعنى
صرف العبد القدرة او بمعنى المباشرة والمقارنة والمحلية ونحوها فخالق الصرف ونحوه اما الله تعالى فلا شيء
للعبد واما العبد فيلزم ان يكون خالق بعض افعاله ولا ينفع الدعوى كون الاعتبارية كما يدل عليه جعلهم الكفر
من المخلوقات وبما ذكرنا يندفع جميع ما ذكره الناصب في تاويل الايات الدالة على اضافة الفعل الى العباد
لان معنى كفروا في العرف واللغة الذين فعلوا الكفر لا من صار محلا للكفر واما الكسب بمعنى المباشرة وصرف
القدرة فراجع الى الفعل كما اشرنا اليه فيما قبلها ادعوه من انه لا فاعل في الوجود الا الله وان جوزوا صدور
هذين الفعلين من العبد فليجوزوا صدور الافعال المتنازع فيها منه ايضا من غير احتياج الى تمحل اختراع الكسب
المحال واما ما ذكر من انه لا شك انه يصدر الكتابة من يد الكاتب وهذا محسوس لا يحتاج الى الاستدلال
قال

والكلام في الخلق والتاثير الخ ففيه ما مر من بطلان الفرق بين الخلق والفعل وبطلان القول بالقدرة
الغير الموثرة والحاصل ان هذه الايات صريحة فيما ادعاه المصنف قدس سره غير قابلة للتاويل لان مفادها
اثبات الفعل لاحد ونفيه عن غيره ففيه اضافة الفعل الى فاعله على ابلغ الوجوه وتوضيحه انه تعالى عبر فيها
بالايدي عن الانفس لان اكثر اعمالها بهن ولان العادة قد جرت باضافة الافعال التي يلابسها الانسان
الى اليد وان لم يباشرها بجارحة اخرى فجرى خطاب الله تعالى على عادتهم ولان ذكر اليد يحقق ويوكد
اضافة الفعل الى فاعله كما ورد في المثل يداك اوكتا وفوك نفخ يعني يداك لا يد غيرك وفوك
لا فو سواك يعني انت فعلت ذلك لاستحالة ان يفعل احد بجارحتك واما قوله صرح الله بان الكسب
في الاية المذكورة فمدخول بما اشرنا اليه سابقا من ان اللفظ الكسب في الاية بمعنى اخر غير ما اخترعه الاشاعرة
لكنهم للفرار عن الجبر اضطروا الى صرفه عن ظاهره وصرفه كصرف الافعال تارة الى صرف القدرة نحو الفعل
وتارة الى المقارنة والمباشرة وتارة الى المحلية وتارة الى اتصاف الفعل بالطاعة والمعصية وشيء
من هذه المعاني لم يعهد في اللغة ولا فهم من الكتاب والسنة كما لا يخفى على من تامل وانصف

رفع الله درجته الثاني ما ورد في القران من مدح المومن على ايمانه وذم الكافر على كفره ووعده
بالثواب على الطاعة وتوعده بالعقاب على المعصية كقوله تعالى اليوم تجزى كل نفس بما كسبت رهين
اليوم تجزون ما كنتم تعملون وابراهيم الذي وفى ان لا تزر وازرة وزر اخرى لتجزى كل نفس بما تسعى

هل جزاء الاحسان الا الاحسان هل تجزون الا ما كنتم تعملون من جاء بالحسنة فله عشر امثالها ومن اعرض
عن ذكري اولئك الذين اشتروا الحيوة الدنيا والذين كفروا بآياتنا انتهى الناصب خفضه الله
اقول مدح المؤمنين وذم الكافر لكونهما محلا للكفر والايمان كما يمدح الرجل لحسنه وجماله ويمدح اللؤلؤ
لصفائها والوعد والوعيد لكونهما محلا للاعمال الحسنة والسيئة كما يورث الجبار المسك ويحرق الحطب والحشيش
والآيات المذكورة انما تدل على المدح للمؤمن والذم للكافر وبان ترتب الجزاء وليس النزاع في هذا
لان هذا مسلم والكلام في ان الاعمال المجزية هل هي مخلوقة الله تعالى او للعبد واما المباشرة للعمل والكسب
الذي ترتب عليه الوعد والوعيد والجزاء فلا كلام في انهما من العبد ولهذا ترتب عليهما الجزاء
فعلم انه في الآيات ليس دليل المذهب انتهى قد مر ان القول بسببية المحل والاتصاف في حاصل
بدون الاختيار ضروري البطلان ونبه عليه بان افعال العباد مما يصح المدح والذم عليه اتفاقا والاعراض
الحاصلة في محلها ليس كذلك لما وقع فيه الاختلاف وبالجملة انا نعلم ضرورة قبح المدح والذم على كون
الشخص طويلا او قصيرا وكون السماء فوقه والارض تحته وانما يحسن هذا المدح او الذم لو كان المعبد فعل
يصدر عنه واما تمثيله لذلك الرجل لحسنه وجماله ومدح اللؤلؤ لصفائها فمردود بان المدح وان
عم الاختياري وغيره لكن مدح المؤمن على ايمانه مثلا انما يقع من حيث اختياره في ذلك واذ لا اختيار
له فيه فينتفي المدح من تلك الحيثية وهذا هو المراد المصرح للاصحاب ومدح نحو اللؤلؤ يكون خارجا عن البحث
كما لا يخفى رفع الله درجته الثالث الآيات الدالة على ان افعال الله منزهة عن ان
يكون مثل افعال المخلوقين من التفاوت والاختلاف والظلم قال الله تعالى ما ترى في خلق الرحمن من
تفاوت الذي احسن كل شيء خلقه والكفر والظلم ليس بحسن وقوله وما خلقنا السموات والارض
وما بينهما الا بالحق والكفر ليس بحق وقوله ان الله لا يظلم مثقال ذرة وما ربك بظلام للعبيد وما ظلمناهم
لا ظلم اليوم ولا يظلمون فتيلا انتهى الناصب خفضه الله اقول مذهب جميع
المليين ان افعال الله تعالى منزهة ان يكون مثل افعال المخلوقين فان افعال المخلوقين مشتملة
على التفاوت والاختلاف والظلم وافعال الله تعالى منزهة عن هذه الاشياء فالآيات
الدالة على هذا المعنى دليل جميع المليين ولا يلزم للاشاعرة شيء منها لانهم يقولون ان افعال العباد
مخلوقة الله تعالى مكتوبة للعبد وهذا التفاوت والاختلاف والظلم بواسطة الكسب والمباشرة
فالتفاوت والاختلاف واقع في افعال العباد كما في سائر الاشياء كالانسان وغيره
من المخلوقات فان الاختلاف والتفاوت واقعة فيهما لا محالة فهذا [التفاوت] الاختلاف في
تلك الاشياء باي ذنب وباي شيء يجب فلينسب الى الاختلاف افعال العباد واما
الاستدلال بقوله احسن كل شيء خلقه على ان الكفر ليس خلقه فباطل لان الكفر مخلوق لا خلق

ولو كان كل

الباطل لكثرة

ولو كان كل مخلوق حسنا لوجب ان لا يكون في الوجود وهو المؤذيات والقبايح المتحققة بخلق الله تعالى على ما سيجي واما الاستدلال بقوله وما خلقنا السموات والارض وما بينهما الا بالحق على
على ان الكفر ليس مخلوقا لله تعالى لانه ليس بحق فباطل لان معنى الاية انا ما خلقنا السموات والارض وما
بينهما لاعبين ما خلقناهما الا بالحق لو كان المعنى ما خلقنا السموات والارض وما بينهما الا يكون كل مخلوق حقا فان
لان الكفر واني يفهم هذا المعنى من هذا الكلام نعم ربما فهم ذلك الاعرابي الجاف بحلى الراطن ذلك
المعنى من كلام الله تعالى انتهى قد مر بيان ان نفي الاشاعرة الظلم عن الله تعالى انما هو بحسب
اللفظ دون المعنى والحقيقة وان الكسب بطل بما مر مرارا وسيجي في موضع واما قوله فالتفاوت
والاختلاف واقع في افعال العباد كما في ساير الاشياء كالانسان وغيره من المخلوقات
ففيه نظر من وجهين الاول انه يشعر بان في خلق الانسان ونحوه من مخلوقات تفاوت واختلاف
ايضا وهذا مع مخالفته لنص الاية مناف ايضا لما قاله سابقا من ان افعال الله تعالى منزهة عن التفاوت
والاختلاف والثاني انه فهم من نفي الاختلاف الواقع في الاية نفي الاختلاف بحسب الانواع
والاشخاص ونحوها فلهذا وقع في ورطة مخالفة القران ومناقضة نفسه كذلك بل المراد من التفاوت
والاختلاف المنفي في الاية عدم التناسب والنظام بحيث يقول الفهم لو كان كذا لكان احسن كذا
في تفسير النيشابوري ومن البين ان اكثر افعال الانسان بهذه الحيثية واما ما ذكره من ان الكفر مخلوق
لا خلق فغير قادح في الاستدلال المص بالاية لانها كما قصد المص انما دل على حسن المخلوق لا الخلق لان
الحسن المفهوم من قوله تعالى احسن كل شيء خلقه انما متعلق بكل شيء خلقه بالخلق المفهوم من خلق
الماضي في قوله خلقه ولا ريب في ان الشيء الذي خلقه الله هو مخلوقه لا خلقه قوله ولو كان كل مخلوق
حسنا الخ قلنا بطلان اللازم ممنوع قوله لكثرة المؤذيات والقبايح المتحققة قلنا هذا مع كونه منافيا
لانكاره سابقا كون القبايح صادرة من الله تعالى مردود بانه ان اراد من المؤذيات والقبايح ما عدا
الافعال الصادرة عن العباد كخلق الحيات والعقارب والسباع ونحوها فقد بينا سابقا انها ليست بقبيحة
عند التامل في خواصها وكون نفعها اكثر من ضررها وان اراد به ما يشتمل افعال العباد كالسرقة
واللواطة والزنا فلا نسلم انها صادرة من الله تعالى بل هو اول المسئلة واما ما ذكره من ان معنى الاية
انا ما خلقنا السموات والارض الا متلبسين بالحق والصدق الخ ففيه انه على تقدير تسليم ان يكون الحق
والصدق والجد معان متقاربة كما يدل عليه ظاهر كلامه لا معنى له الا ان يكون تلك الاشياء حقا
لان الحق امر اخر مباين لها متلبس بها مصاحب لها كالحجر الموضوع بجنب الانسان وبهذا اعلم ان قوله
واني يفهم هذا المعنى من هذا الكلام الدليل على اعوجاج فطرة المرء المرواني وقصور فهمه عن ادراك
دقائق المعاني فانه لم يفهم ان ما ذكره من تفسير الاية بل هو مضمون كلام المص او بدفعه ويمنعه ولا

وليس

يرى ابن يذهب رأسه وبأي شيء يشتعل وينطفي رأسه والحمد لله على خلاصنا من عظيم ما

ابتلوا به من المجاهرة بالباطل ومعارضتهم الحق بما غث يكون من الكلام — الرابع الآيات

الدالة على ذم العباد على الكفر والمعاصي كقوله تعالى كيف تكفرون بالله والانكار والتوبيخ مع العجز عنه محال

ومن مذهبهم ان الله تعالى خلق الكفر في الكافر واراده منه وهو لا يقدر على غيره فكيف يوبخه عليه وقال الله تعالى

وما منع الناس ان يؤمنوا اذ جاءهم الهدى وهو انكار بلفظ استفهام ومن المعلوم ان رجلا لو

حبس آخر في بيت بحيث لا يمكنه الخروج ثم يقول ما منعك عن التصرف في حوائجي قبح منه وكذلك

وكذا قوله تعالى وماذا عليهم لو آمنوا ما منعك من ان تسجد وقوله ما منعك اذ رأيتهم ضلوا فما لهم

عن التذكرة معرضين فما لهم لا يؤمنون عفا الله عنك لم اذنت لهم لم تحرم ما احل الله لك وكيف يجوز ان

يقول لم تفعل مع انه ما فعله وقوله لم تلبسون الحق بالباطل لم تصدون عن سبيل الله قال الصاحب

ابن عباد كيف يأمر بالايمان ولم يرده وينهى عن الكفر وقد اراده ويعاقب على الباطل وقدره

وكيف يصرفه عن الايمان ثم يقول انى تصرفون ويخلق فيهم الكفر ثم يقول كيف تكفرون ويخلق

فيهم لبس الحق بالباطل ثم يقول لم تلبسون الحق بالباطل وصدهم عن سواء السبيل ثم يقول لم

تصدون عن سبيل الله وحال بينهم وبين الايمان ثم قال وماذا عليهم لو آمنوا بالله وذهب

بهم عن الرشد ثم قال فاين تذهبون واضلهم عن الدين حتى اعرضوا ثم قال فما لهم عن التذكرة معرضين

انتهى — الناصب خفضه الله تعالى اقول قد سبق ان ذم العباد على الكفر لكونهم محل الكفر والكاسبين

المباشرين له والانكار والتوبيخ في قوله تعالى كيف تكفرون بالله لكسبهم الكفر وهم غير عاجزين عن الكسب

لوجود القدرة على الكسب وان كانوا عاجزين عن دفع الكفر عنهم بحسب الايجاد والخلق والاول كان

في ترتب التوبيخ على فعلهم واما ما ذكر ان من مذهبهم ان الله تعالى خلق الكفر في الكافر واراده منه و

لا يقدر على غيره يوبخه عليه فقد ذكرنا جوابه فيما سبق ان التوبيخ باعتبار الكسب والمحلية لا باعتبار التأثير و

الخالقية وقد سبق ان هذا من مهمات العلم فليتبه وكذا الحكم في باقي ما ذكر من الآيات المشتملة على توبيخ — ذكرنا فيما

الله تعالى بالشرك والمعاصي فان كل هذه التوبيخات متوجهة الى العباد باعتبار المحلية والكسب باعتبار

الكسب لا باعتبار الخلق واما ما ذكره من كلمات الصاحب ابن عباد فهو كان رجلا وزيرا اشتغل

في الانشاء فعرفنا ذكر الكلمات وسردها على ترتيب ارباب الترسلات والمراسلات وليس فيه

دليل وما احسن ما قيل في امثال كلامه — كلامك يا هذا كبندق فارغ — خلي عن المعنى ولكن

يقرقع انتهى — قد سبق ان القول بالمحلية والكسب لا محل له عند العقل ولا يكسب خيرا ولا

يصلح وجها لتوجه الانكار والتوبيخ من الله تعالى على العباد ولا يكفي في ترتيبهما على فعلهم وقد سبق

ان مظنة لزوم مثل لذلك جعلنا في العلم من قبيل احد بعض الظن ثم وكذا الكلام في باقي ما

من الآيات

من الهبات واما ما ذكره في دفع كلمات الصاحب ابن عباد رحمه الله من انه كان رجلا وزيرا
متشدقا معتزليا فلا يخفى ما فيه اذ لا يقدح شيء من الوزارة وبلوغ فصاحته والبلاغة والاعتزال
في فضل الرجل وحسن مقالته انظر الى ما قال لكن الناصب جعل ذلك شعبة لهرب عن جوابه
ولم يمنعه عنه ما كان له بنفسه من اعجابه ثم ما ذكره ان كان من اهل الاعتزال انما نشاء عن جهله باحوال الرجال
وانما كان الصاحب رحمه الله شيعيا اماميا بالغا الى الغاية نشاء في حجر التشيع وارضع من لبانه
على رغم انف الناصب واصحابه كما حققه ارباب التاريخ في بابه واما ما ذكره من الشعر للشعر بابه زعم
كلام الصاحب خاليا من المعنى فلينصف اولياء الناصب ان الخالي عن المعنى هو الكتب الذي
اضطربوا في تحصيل معناه كما بيناه والكلام المنقول من الصاحب الذي جل ان يوصف لفظه الا
بالدر المنظوم وكونه معانيه الا بالرحيق المختوم لكن الجاهل المعاند الذي على قلبه فلا ينفي من الله تعالى
ولا يستحيي من الناس ولا يبالي بما اطلق به لسانه لا يعجز عن الاتيان بمثل هذا الشعر الذي كلام شيخه
الاشعري الخالي عن الشعور اولى به ولا غرو ان يحق نكرة بمجهول سيما الفضول الذي هو على شفا
حرف مهول كما قيل

الا يحق نكرة بمجهول لا تهم ... عدم تصور فيه والتصديقا
هو العدل لكل ما هو مجاهيل فاذ التصوره بحو وصدقا

رفع الله درجته الخامس الايات التي
ذكر الله تعالى فيها تخيير العباد في افعالهم وتعليقها بمشيتهم قال فمن شاء فليؤمن ومن شاء
فليكفر اعملوا ما شئتم فسيرى الله عملكم ورسوله لمن شاء منكم ان يتقدم او يتاخر فمن يشاء ذكره تتخذ
الى ربه سبيلا فمن شاء اتخذ الى ربه مابا وقد انكر الله تعالى على من نفى المشية من نفسه واضافها
الى الله تعالى بقوله سيقول الذين اشركوا لو شاء الله ما اشركنا وقالوا لو شاء الرحمن ما عبدناهم انتهى
الناصب خفضه الله اقول هذه الايات تدل على ان للعبد مشية وهذا شيء لا ريب فيه
ولا خلاف لنا فيه بل النزاع في ان هذه المشية التي هل هي مؤثرة في الفعل موجدة اياه او هي موجبة
للمباشرة والكسب فاقامة الدليل على وجود المشية في العبد غير ما نحن له واما قوله قد انكر الله تعالى على من نفى
المشية من نفسه واضافها الى الله تعالى بقوله سيقول الذين اشركوا لو شاء الله ما اشركنا فنقول
هذا الانكار بواسطة احالة الذنب على مشية الله تعالى عنادا وتعنتا فانكر الله عليهم عنادهم و
جعل المشية الالهية علة للذنب وهذا باطل الا ترى الى قوله تعالى ولو شاء الله ما اشركوا وما
جعلناك عليهم حفيظا كيف نسب عدم الاشراك الى المشية ولولا ان الانكار في الاية
الاولى لجعل المشية علة للذنب وفي الثانية لتعميم حكم المشية الموجبة للخلق لم يكن فرق بين الاولى
والثانية ومحال ان الاولى داراده الانكار على ذلك الكلام وهو منقول عنهم والثانية من الله
من غير انكار فليتامل المتامل ليظهر عليه الحق انتهى

اقول قد مر بيان ان اثبات المجبرة وامثاله

بدون التأثير لا محصل له وان القول بالكسب لا اثر له في دفع الجبر واما ما ذكره من ان هذا الانكار
بواسطة احالة الذنب على مشية الله تعالى ففيه ان صريح الآية اعتقادهم ان مشية الله
عدم شركهم وكون الشرك ذنبا وغيره غير مفهوم من لفظ الشرك وانما فهم من خارج والقول بعلية
مشيته تعالى وعلمه للشرك وجميع افعال العباد ومما شارك فيه الاشاعرة مع المشركين فرفعا الله تعالى
كما قرره المصنف فالعدول ان جعل مشيته تعالى في الآية علة لنفس الشرك وجعلنا علة لوصف
كونه ذنبا صرف للآية عن ظاهرها والبناء على الكسب بالمعنى الذي ذكره القاضي ابو بكر الباقلاني
وفخر الدين الرازي حيث قالا ان حقيقة الكسب صفة يحصل بقدرة العبد لفعله الحاصل بقدرة الله
فان الصلوة والقتل مثلا كلاهما حركة ويتمايزان بكون احديهما طاعة والاخرى معصية لا اشتراك
غير مابه الامتياز فاصل الحركة بقدرة الله تعالى وخصوصية الوصف بقدرة العبد وارد عليه ان امتياز
المطلق عن مقيده انما هو في العقل دون الخارج وهو لا يصح كون كل من هذين المتمايزين مقدورا لقدرة
اخرى واما ما ذكره انه لولا التأويل الذي ذكره في الآية الاولى لما فرق بينها وبين الآية الثانية ففيه
ان الفرق بين لان المراد بالمشية في الآية المثبتة المطلق يعني ان الله تعالى لو شاء عدم الشرك
منا لما اشركنا لكنه لم يشاء ذلك وحاصل الانكار انكم كاذبون في ان الله تعالى يشاء عدم شرككم لانه
تعالى شاء ذلك بالمشية التكليفية الاختيارية التفويضية بان تختاروا عدم الشرك بارادتكم ومشيتكم
فاريكم بسوء اختياركم الشرك وتركتم التوحيد والمراد بالمشية في الآية التي ذكرها انه صب المشية الاجبارية
الاضطرارية وحاصل هذه الآية ان الله تعالى لو اراد عدم شركهم بالمشية الاجبارية لما امكنهم الشرك لكن لم
يشاء ذلك على هذا الوجه لمنافاته غرض التكليف كما مر ولا منافاة بين معنى الآيتين على هذا ولا تكلف
في التأويل كما ترى ونظير هذه الآية قوله تعالى ولو شاء الله لهديكم اجمعين وقوله ولو شئنا لجعلناكم امة
واحدة

رفع الله درجته الشأن وسوق الآية الذي فيها امر العباد بالافعال والمسارعة اليها قبل فواتها
كقوله تعالى وسارعوا الى مغفرة من ربكم اجيبوا داعي الله وامنوا به واستجيبوا لله وللرسول يا ايها الذين امنوا
اركعوا واسجدوا واعبدوا ربكم فامنوا خيرا لكم واتبعوا احسن ما انزل اليكم وانيبوا الى ربكم وكيف يصح الامر
بالطاعة والمسارعة اليها مع كون المأمور ممنوعا عاجزا عن الاتيان وكما يستحيل ان يقال للمقعد الزمن
قم ولمن يرمي من شاهق جبال احفظ نفسك فكذا ههنا انتهى

الناصب خفضه الله

اقول امر العباد بالمسارعات في الخيرات من باب التكليف وقد سبق فائدة التكليف انه ربما
يصير داعيا الى اقبال العبد الى الله تعالى وخلق الثواب والعقاب عقيب التكليف والبعثة وعمل العباد
كخلق الاحراق عقيب النار فكما انه لا يحسن ان يقال لم خلق الله تعالى الاحراق عقيب النار كذلك لا يحسن
ان يقال لم خلق الثواب والعقاب عقيب الطاعة والمعصية فانه تعالى مالك على الاطلاق ويحكم ما

يريد واما قوله

يرده واما قوله كيف يصح الامر بالطاعة والمامور به عاجز فجوابه ما سبق انه ليس بعاجز عن
الكسب والمباشرة وانما الكلام في الخلق والتاثير لا في الكسب والمباشرة انتهى   قد سبق ان العبد بطبعه
مائل عن الفعل الى الترك فلا حاجة له في ذلك الى التكليف فيتعين ان يكون التكليف للحث على الاجتناب
عن المعاصي كما ذكره المصنف قدس سره فيما سبق وايضا ان نفي السببية بالكلية سفسطة لا يلتفت
اليها وان المالك على الاطلاق انما يحسن منه التصرف على الوجه الحسن فان التصرف لا على وجه يستحسنه
العقل السليم يذم ويحكم عليه بالسفه واما ما ذكره في الجواب من انه ليس بعاجز عن الكسب والمباشرة فقد مر
سخيفة وقطعه بابطال الكسب باي معنى كان ان شاء الله تعالى   قال رفع الله درجته السابع الايات
التي حث الله تعالى فيها على الاستعانة كقوله اياك نعبد واياك نستعين فاستعذ بالله من
الشيطان الرجيم استعينوا بالله فاذا كان الله تعالى خالق الكفر والمعاصي كيف يستعاذ به وايضا يلزم
بطلان الالطاف والدواعي لانه تعالى اذا كان هو الخالق لافعال العباد فاي نفع يحصل للعبد من اللطف
الذي يفعله الله تعالى لكن الالطاف حاصلة كقوله تعالى اولا يرون انهم يفتنون في كل عام مرة او مرتين ولولا ان
يكون الناس امة واحدة ولو بسط الله الرزق لعباده لبغوا في الارض فبما رحمة من الله لنت لهم ان الصلوة
تنهى عن الفحشاء والمنكر انتهى   الناصب خفضه الله اقول خلق الكفر والمعاصي لا يوجب ان لا يستعان
من الخالق ولا يستعاذ به فان الاستعانة والاستعاذة لاجل ان لا يخلق ما يوجب الاستعانة
والاستعاذة ولو كان الامر كما ذكره لانسد باب الدعاء والطلب من الله تعالى لانه خالق الاشياء
وهذا من الترهات التي لا يتفوه به غافل فضلا عن فاضل انتهى   يتوجه عليه ان الخلق بدون كسب
العبد لما لم يوجب عندهم ثوابا ولا عقابا فلا حاجة الى الاستعاذة والقول بان الاستعاذة في
عن خلق يجوز ان يكون لئلا يؤدي الخلق الى الكسب مردود بان هذه التادية ان كان بالجبر فيلزم ان يكون
الكسب ايضا بالجبر فيلزم الجبر المحض وان كان باختيار العبد فلا وجه للاستعاذة فيه من الله تعالى   قال
رفع الله درجته الثامن الايات الدالة على اعتراف الانبياء بذنوبهم واضافتها الى انفسهم كقوله تعالى حكاية عن ادم
عليه السلام ربنا ظلمنا انفسنا وعن يونس عليه السلام سبحانك اني كنت من الظالمين وعن موسى
عليه السلام رب اني ظلمت نفسي وقال يعقوب لاولاده بل سولت لكم انفسكم امرا وقال يوسف
من بعد ان نزغ الشيطان بيني وبين اخوتي وقال نوح رب اني اعوذ بك ان اسئلك ما ليس لي به
علم فهذه الايات تدل على اعتراف الانبياء بكونهم فاعلين لافعالهم انتهى   الناصب خفضه الله
اقول اعتراف الانبياء بكونهم فاعلين لا يدل على اعتقادهم بكونهم خالقين والذي هو هذا وفيه
التنازع معه فان كل انسان يعلم انه فاعل للفعل ولكن الكلام في الخلق والايجاد فليس فيها دليل
للمدعى انتهى   يدفعه ان الاصل في الاطلاق الحقيقة والضرورة قاضية بان ذلك ايضا وقد مر

مرارا فی احتمال الکسب من العذر والفساد فما بقی لهم الا العناد — رفع الله درجته التاسع

الآیات الدالة علی اعتراف الکفار والعصاة بان کفرهم ومعاصیهم کانت منهم کقوله تعالی ولو تری
اذ الظالمون موقوفون عند ربهم الی قوله نحن صددناکم عن الهدی بعد اذ جاءکم بل کنتم مجرمین وقوله ما
سلککم فی سقر قالوا لم نک من المصلین کلما القی فیها فوج سألهم خزنتها الی قوله فکذبنا وقوله
اولئک ینالهم نصیبهم من الکتاب فذوقوا العذاب بما کنتم تکسبون انتهی — الناصب خفضه الله

اقول اعتراف الکفار یوم القیمة لظهور ما ینکره المعتزلة وهو ان الکسب من العبد والخلق من الله تعالی الی
قوله تعالی لهم یوم القیمة فذوقوا العذاب بما کنتم تکسبون ای کان هذا الجزاء لکسبکم للاعمال السیئة وکل هذا
یدل علی ان للعبد کسبا یؤاخذ به یوم القیمة ویجزی به ولا یدل علی ما هو محل النزاع وهو کونه خالقا
للفعل وموجدا ایاه فلیس فیها دلالة علی مقصوده انتهی — اقول یتوجه علیه ان ما حکم به بدیهة العقول
السلیمة والبرهان العقلی لا یظهر خلافه فی الآخرة لما عرفت من قاعدة احکام الحسن والقبح العقلیین
وما ذکره من الآیة لا تدل علی ارادته ما اخترعوه من الکسب الذی لا محصل له لظهور ان الکسب فی الآیة
لیس فی المعنی الذی اخترعوه فلا یصح الاستدلال بها علی مذهبهم فهو فی ذلک مطالب بالبیان ودونه
خرط القتاد — رفع الله درجته العاشر الآیات التی ذکر الله فیها ما یحصل منهم من التحسر فی الآخرة علی
الکفر وطلب الرجعة قال الله تعالی وهم یصطرخون فیها ربنا اخرجنا قال رب ارجعون لعلی اعمل صالحا
ولو تری اذ المجرمون ناکسوا رؤسهم عند ربهم ربنا اسمعنا وابصرنا فارجعنا نعمل صالحا او تقول حین
تری العذاب لو ان لی کرة فاکون من المحسنین انتهی — الناصب خفضه الله اقول التحسر وطلب
الرجعة انما کان للاعمال السیئة والاعتقادات الباطلة التی من جملتها اعتقاد شرکاء الله فی افعاله کما هو
مذهب المجوس ومن تابعهم من الملیین کالمعتزلة وتابعیهم ولیس فی هذه الآیات دلیل علی دعواهم انتهی
اقول قد مر ان الکسب والاکتساب بالمعنی الذی اخترعوه معزول عن لغة القرآن واما ما نسبه الی اهل العدل
من اعتقاد الشرکاء لله تعالی فهو اولی بالاشاعرة المثبتین للصفات الزائدة القدیمة کما سبق بیانه بل القول با
الکسب وکونه مؤثرا فی وصف الطاعة والمعصیة یستلزم ما هو اشد من الشرک الذی توهمه من قول
اهل العدل باسناد افعال العباد الیهم کما مر بیانه بل یلزم مشارکة المجوس بل النصاری حذو النعل با
لنعل والقذة بالقذة کما سبق — رفع الله درجته فهذه الآیات وامثالها من نصوص الکتاب
العزیز الذی لا یأتیه الباطل من بین یدیه ولا من خلفه وما عذر فضلائهم وهل یمکنهم الجواب عن هذا السؤال کیف ترکتم
هذه النصوص ونبذتموها وراءکم ظهریا الا انا طلبنا الحیوة الدنیا واثرناها علی الآخرة وما عذر عوامهم
فی الانقیاد الی فتوی علمائهم وتبعتهم فی عقایدهم وهل یمکنهم الجواب عن هذا السؤال کیف ترکتم هذه الآیات
وقد جاءکم به النذیر وعمرناکم ما یتذکر فیه من تذکر الا بانا قلدنا آباءنا وعلماءنا من غیر فحص ولا بحث ولا

نظر مع کثرة الانذار

مع كثرة الخلاف وبلوغ الحجة إلينا فهل يقبل عذر هذين القبيلين وهل يسمع كلام الفريقين انتهى
الناصب خفضه الله أقول قد عرفت فيما مضى أن النص ما لا يحتمل خلاف المقصود وقد علمت في كل
من استدلالاته بالآيات أنها دالة على خلاف مقصوده فهي نصوص مخالفة لمدعاه والعجب أنه
يفتخر ويباهي بإتيانها ثم يقول ما عذر علمائهم وعوامهم فنقول أما عذر علمائهم فإنهم يقولون يوم القيامة
إلهنا كنا نعلم أن لا خالق في الوجود سواك وأنت خلقت كل شيء ونحن كسبنا المعصية والطاعة
فإن تعذبنا فنحن عبادك وإن تغفر لنا فبفضلك وكرمك ولك التصرف فينا كيف شئت
وأما عذر عوامهم فإنهم يقولون إلهنا إن نبيك محمد صلعم أمرنا بأن نكون ملازمين للسواد الأعظم
فقال عليكم بالسواد الأعظم كان أهل السنة والجماعة فدخلنا فيهم واعتقدنا بمثل اعتقادهم ورأينا
أن المعتزلة أو من تابعهم من الشيعة كاليهود يخفون مذهبهم ويسمونه التقية ويهربون من كل
شاهق إلى شاهق ولو نسب إليهم أنه معتزلي أو شيعي إنهم يستنكفون عن هذه النسبة
فعلمنا أن الحق مع السواد الأعظم فتبعناهم انتهى فقد عرفنا فيما سبق أن النص ليس ما توهمه من ظاهر
تعريفه المذكور بل هو ما لا يحتمل خلاف المقصود ولو بمعونة القرائن الواضحة وأما ما ذكره من أن الآيات كلها
دالة على خلاف مقصود المصنف فنبهناه في ذلك كما مر على أن لفظ الفعل المذكور في بعض تلك الآيات
بمعنى الكسب الذي اخترعه الأشعري وكذا ما ذكر فيها بلفظ الكسب وأنت تعلم أن لفظ الفعل و
الكسب لم يجيء في اللغة بالمعنى الذي اخترعه من المحلية والمقارنة ونحوهما ولا يدل عليه بإحدى الدلالات
الثلاثة فاحتمال إرادة الكسب بذلك المعنى كما هو خلاف مقصود المصنف مخالف لمقصود الله تعالى أيضا
فلا يقدح في استدلال المصنف على مقصوده ولا يدفع كونها نصا في معناها الحقيقي وأما ما ذكره
الناصب في تقرير عذر علماء النحلة فهو مما لا يبيض وجوههم إذ يكذبهم الله تعالى في ذلك ويقول لهم
كيف يصح دعواكم أنه لا خالق في الوجود سواك وأنت خلقت كل شيء مع أنكم أثبتم صفات سبعة
زائدة قديمة وأنكرتم كونها مخلوقة لي وأنتم نسبتموني إلى الظلم والسفه ونفيتم عن أنفسكم الفعل وأثبتم الكسب
بالمعنى الذي لا يوجب استحقاق العقاب والثواب وأما التضرع إلى الله بأنك إن تعذبنا فنحن
عبادك وإن تغفر لنا فبفضلك فمشترك بين قاطبة أهل الإسلام لا اختصاص له بالأشاعرة وأما التصرف
كيف شاء فإن أريد به أنواعا وأصنافا من الثواب والعقاب الذي يستحقها المكلف
في استحسان النقل فصادق لكن لا يفيده وإن أريد به التصرف والقبيح فهو سبحانه منزه عن القبيح
فيرد بذلك على وجوه ضراعتهم وأما ما ذكره في عذر العوام فهو عذر غير مسموع إذ يقول الله تعالى لهم في
رد ذلك من أين علمتم أن معنى السواد الأعظم ذلك إن سواد الكفر أعظم من سواد جميع الإسلام
فلم ما اتبعتم وما علمتم أن خوف الشيعة والمعتزلة وتقيتهم إنما كان منكم ومن كثرة سوادكم سواد الله

بحسن

زجوهكم لم ما ذكرتم ان اهل الحق في زمان كل نبي قليلون واهل الباطل كثيرون وانما المعني بالسواد الاعظم
ما تركه النبي صلعم في امته من الثقلين كتاب الله تعالى وعترته ووصفه في الحديث المشهور بان احدهما
اعظم من الاخر وانما عبر عنهما بالسواد لانهما فرقتا اعين المؤمنين ونور الابصار مستبصرين ولهذا
ولهذا قيل النور في السواد ويؤيد ما ذكرنا ما رواه الطيبي في شرح المشكوة عن سفيان الثوري
في تفسير الجماعة حيث قالوا ان فقيها على ابن حنبل لكان هو الجماعة ويعضده قول بعض الحكماء
جل جناب الحق ان يكون شريعة لكل وارد وان يطلع عليه الا واحد بعد واحد وقال الشاعر

الكل

فليلتي قطاع لقيافي الى الحمى ... كثير واما الواصلون قليل

رفع الله درجته ومنها
مخالفة العلم الضروري الحاصل لكل احد بطلب من غيران يفعل فعلا فانه يعلم بالضرورة ان ذلك
الفعل يصدر عنه ولهذا يتلطف في استدعاء الفعل منه بكل لطيفة ويعطيه ويزجره عن تركه
ويحتال عليه بكل حيلة ويعده ويتوعده على تركه وينهاه عن فعل ما يكرهه ويعنفه على فعله ويتعجب من
فعله ذلك ويستطرفه ويتعجب العقلاء من فعله هذا كله دليل على انه فعله ونعلم بالضرورة
الفرق الضروري بين امره بالقيام وبين امره بايجاد السماء والكواكب ولولا ان العلم الضروري
حاصل بكوننا موجدين بافعالنا لما صح ذلك انتهى

الناصب خفضه الله اقول الطلب من
الغير للفعل ونهيه عن الفعل والحكم الضروري بانه فاعل وهذا لا ينكره الا من ينكر الضروريات وقد قررنا
ان هذا ليس محلا للنزاع فان صدور الفعل عن احدنا محسوس ولهذا يطلب منه ويتلطف ويزجره
ويعده ويتوعده وكل هذه الامور واقعة وليس النزاع الا في ان هذا الفعل هل هو مخلوق لنا ونحن
نباشره فالنزاع راجع الى الفرق بين المباشرة والخلق وانهما متحدان او متغايران وهذا
ليس بضروري ومن ادعى ضروريته فهو مكابر لمقتضى العقل فمخالفة الضرورة فيما ذكر ليس في محل
النزاع فليس له فيه دليل انتهى

لما اعترف الناصب ان صدور الفعل عن احدنا محسوس
فاحتمال صدوره من غيره يكون سفسطة وانكار المحسوسات وتشكيكا في البديهيات ومكابرة
على صريح العقل وتجاوز عن ظاهر النقل فتامل

رفع الله درجته ومنها مخالفة اجماع الانبياء
والرسل فانه لا خلاف في ان الانبياء اجمعوا على ان الله تعالى امر عباده ببعض الافعال كالصلوة
والصوم ونهى عن بعضها كالظلم والجور ولا يصح ذلك اذا لم يكن العبد موجدا اذ كيف يصح ان
يقال له ايت بفعل الايمان والصلوة ولا تات بالكفر والزنا مع ان الفاعل الموجد لهذه الافعال
والتارك لها هو غيره فان الامر بالفعل يتضمن الاخبار عن كون المامور قادرا عليه حتى انه لو لم يكن
المامور قادرا على المامور به لمرض او سبب اخر غيره ثم امره غيره فان العقلاء يتعجبون منه وينسبونه
الى الحمق والجهل والجنون ويقولون انك تعلم انه لا يقدر على ذلك ثم تامره به ولو صح هذا لصح ان

مع انه

فيبعث الله رسولا الى الجمادات مع الكتاب فيبلغ اليها ما ذكرناه ثم انه تعالى يخلق الحركة في تلك الجمادات
ويعاقبها لاجل انهم لم يمتثلوا امر الله ورسوله وذلك معلوم البطلان ببديهة العقل انتهى
الناصب خفضه الله اقول امر الانبياء عباد الله تعالى بالاشياء ونهيهم عن الاشياء لا يتوقف على
كون العبد فاعلا مستقلا في الكسب والمباشرة ومختارا وهذا مذهب الاشاعرة وما ذكره لا يلزم
من يقول بهذا بل يلزم اهل مذهب الجبر وقد علمت ان الاشاعرة يثبتون اختيار العبد في كسب
الفعل ويمنعون كون قدرته مؤثرة في الفعل مبدعة موجدة اياه وشتان بين الامرين فكل
ما ذكره لا يلزم الاشاعرة وليس في مذهبهم مخالفة لاجماع الانبياء انتهى قد قد علمت وستعلم
انه لا محصل للكسب الذي رامه الاشعري مهربا من الجبر فيتوجه عليه ما يتوجه على الجبرية سواء بسواء ولا
يحصل له من كسبه سوى تطويل المسافة بلا طائل وقد مر ان القول بالقدرة الغير المؤثرة هذر فكل
ما ذكره المصنف يلزم الاشاعرة لزوما لا مستر به رفع الله درجته ومنها انه يلزم منه سد
باب الاستدلال على كونه تعالى صادقا والاستدلال على العلم باثبات الصانع والاستدلال
على صحة النبوة والاستدلال على صحة الشريعة ويفضي الى القول بخرق الاجماع الامة لانه لا يمكن اثبات
الصانع الا بان يقال العالم حادث فيكون محتاجا الى المحدث قياسا الى افعالنا المحتاجة الينا فمن
منع حكم الاصل في القياس وهو كون العبد موجدا لا يمكنه استعمال هذه الطريقة فسد عليه باب اثبات
صانع وايضا اذا كان الله تعالى خالقا للجميع من القبايح وغيرها لم يمتنع منه اظهار المعجز على يد الكاذب
ومتى لم يقطع بامتناع ذلك انسد عليه باب اثبات الفرق بين النبي والمتنبي وايضا اذا جاز ان
يخلق الله تعالى القبايح جاز ان يكذب في اخباره فلا يوثق بوعده ووعيده واخباره عن احكام الآخرة
والاحوال الماضية والقرون الخالية وايضا يلزم من خلقه القبايح ان يدعوا لها وان يبعث اليها ويحث
ويرغب فيها ولو جاز ذلك جاز ان يكون ما رغب الله تعالى فيه من القبايح فيزول الثقة بالشرايع و
يقبح التشاغل بها وايضا لو جاز منه تعالى ان يخلق في العبد الكفر والضلال ويزينه له ويصده عن
الحق ويستدرجه بذلك الى عقابه لزم في دين جواز ان يكون هو الكفر والضلال مع انه
تعالى زينه في قلوبنا وان يكون بعض الملل المخالفة للاسلام هو الحق ولكن الله تعالى صدنا عنهم وزين
خلافهم في اعيننا فاذا جوزوا ذلك لزمهم تجويز كون ما هم عليه هو من الضلالة والكفر وكون ما خصمهم عليه
هو الحق واذا لم يمكنهم القطع بان ما هم عليه هو الحق وما خصومهم عليه هو الباطل لم يكونوا مستحقين للجواب
انتهى الناصب خفضه الله اقول في هذا الفصل استدل باشياء عجيبة ينبغي ان تتخذه
الظرفاء ضحكة لهم منها انه استدل بلزوم انسداد باب اثبات الصانع وكونه صادقا والاستدلال
بصحة النبوة على كون العبد موجدا افعاله وذكر في وجه الملازمة شيئا غريبا عجيبا وهو انا نشاهد

على حدوث العالم لكونه محتاجا الى المحدث قياسا لها الى افعالنا المحتاجة الينا فمن منع حكم الاصل في
في القياس وهو كون العبد موجدا لا يمكنه استعمال هذه الطريقة واثبات هذه الملازمة بين
المتنافيات اما اولا فلانه حصر حادثات العالم في افعال الانسان ولو لم يخلق الله افعال الانسان
وافعاله اصلا كان للاستدلال بحركات الحيوان وساير الاشياء الحادثة بوجوب وجود المحدث
وكان هذا الرجل لم يمارس قط شيئا من المعقولات وتحقق انه ليس اهلا لان يباحث لدناءة
رتبته في العلم ولكن ابتليت بهذا مرة فصبرت واما ثانيا فلانه استدل بلزوم عدم كونه
صادقا على كون العبد موجدا لفعله ولم يذكر هذا في الملازمة لان النسبة بينه وبين هذه الملازمة
بعيدة جدا واما ثالثا فلانه استدل بلزوم انسداد باب اثبات صحة النبوة وصحة الشريعة
على كون العبد موجدا لفعله واين يفهم هذا من الملازمة ثم ادعى الافضاء الى خرق الاجماع و
كل هذه الاستدلالات خرافات وهذيانات لا يتفوه بها امثاله في العلم والمعرفة ثم استدل
على بطلان كونه خالقا للقبايح بلزوم عدم امتناع اظهار المعجز على يد الكاذب وقد استدل بهذا
مرارا واجبناه في محاله وجواب هذا وما ذكر بعده من ترتب الامور المنكرة على خلق
القبايح مثل ارتفاع الثقة من الشريعة والوعد والوعيد وغيرها انا نجزم بالعلم العادي بما جرى من
عادة الله ثم انه لم يظهر المعجزة على يد الكاذب فهو محال عادة كساير المحالات العادية وان كان
ممكنا بالذات لانه لا يجب على الله تعالى شيء على قاعدتنا فكل ما ذكره من لزوم جواز تزيين الكفر
في القلوب عوض الاسلام وان ما عليه الاشاعرة من اعتقاد وتحقيقه يمكن ان يكون كفرا وباطلا فلا
يستحقون الجواب فجوابه ان جميع هؤلاء لا يقع عادة كساير العاديات ونحن نجزم بعدم وقوعه
وان جاز عقلا حيث لم يجب عليه تعالى شيء ولا قبح بالنسبة اليه انتهى   يناسب ما ذكره
الناصب من الضحك على المصنف قدس سره قوله تعالى ان الذين اجرموا كانوا من الذين آمنوا يضحكون
وسيريان المستتر قوله تعالى فاليوم الذين آمنوا من الكفار يضحكون واما ما ذكره من ان المصنف حصر
حادثات العالم في افعال الانسان فمطالب بانه من اين فهم هذا الحصر في قول المصنف افعالنا مع ان
استعماله القياس الغايب على الشاهد قرينة ظاهرة على انه اراد بقوله افعالنا الشاهد مطلقا سواء
كان انسانا او حيوانا عجماء وعلى تقدير ان يكون المراد افعال الانسان لان الكلام في المكلفين فلا
يقتضي الحصر ايضا لانه قول على ذلك الدال بمفهوم لقب لضعف مع ان المفهوم مطلقا انما
يعتبر اذا لم يكن وجه التخصيص بالذكر ظاهرا وقد اشرنا الى ان تخصيص الانسان بالذكر يجوز ان
يكون لاجل انهم هم المكلفون بالامر والنهي والوعد والوعيد وهم المستدلون بكمال التمكن على حال
الواجب ومن الاثر على المؤثر دون الحمار والثور وغيرهما من حيوانات العجم وبهذا ظهر فساد قوله

ولو لم يخلق

ولو لم يخلق الانسان وافعاله اصلا لكان يمكن الاستدلال بحركات الحيوان وساير الاشياء الحادثة
الخ وذلك لما اشرنا اليه من ان الكلام في الاستدلال الواقع من المكلفين في دار التكليف لا الاستد
لال الواقع من الحوادث على احتياجهم الى ذاته بل هذا لغو من الكلام ولا استدلال الملائكة بها
على الاحتياج الى الله تعالى اذ لم يكن في الدنيا انسان لم يكلف كما فرضه الناصب الجاهل لك فمن ذا الذي
يستدل بهذا على ذلك وبالجملة هذا دليل على انسلاخ الناصب عن الفطرة الانسانية وتمرغه
وتمرغه في المراتع الحيوانية فليضحك قليلا وليبك كثيرا واما ما ذكره ثانيا من ان المص استدل بلزوم
عدم كونه تعالى صادقا على كون العبد موجد فعله ولم يذكر الملازمة الخ ففيه ان المص ذكر بيان الملازمة لذلك
بعيد هذا بقوله وايضا اذا جاز ان يخلق الله تعالى القبايح جاز ان يكذب في اخباره الخ واذا لم يفهم الناصب
الجاهل ذلك بمجرد ان التحرير وقع على غير ترتيب الف فلا لوم على المص قدس سره كما قيل على
نحت القوافي من معادنها فما علي اذا لم تفهم البقر واما ما ذكره ثالثا من انه استدل
بلزوم انسداد باب اثبات صحة النبوة وحقية الشريعة على كون العبد موجد فعله واين تفهم هذه الملازمة
الخ فمردود بان هذا ايضا يدل على كثرة جهله وقلة فهمه اذ كل من ترقى ادنى درجة من العوام يفهم بقرينة
محل النزاع ان المراد هو ان العبد موجد لفعله دون الله تعالى ولتصريح المص به ايضا في عنوان الدعوى
وفي اثناء بيان كثيره من اللوازم المذكوره سابقا وانما حمل ههنا على الاختصار اعتمادا على السياق و
السياق ثم من البين ان امتناع الاستدلال على المطالب الشرعية المذكورة التي الزم المص على الاشاعرة
مخالفة للاجماع بلا شبهة وقد عرفنا لزومه عن مذهبهم فلم يبق للناصب الا العناد والجمود على ما لا يليق
الا بالحمار وبحماره واما ما ذكره في جواب باقي كلمات المص وبنى فيه على العلم العادي وعلى انه
تعالى شي ولا قبيح بالنسبة اليه فقد مر مرارا ما يغنيك عن الاعادة والله ولي الافادة قال

لا يجب على الله

المص رفع الله درجته ومنها تجويز ان يكون الله تعالى ظالما عابثا لاعبا لانه لو كان الله تعالى هو الخالق لافعال العباد
ومنها القبايح كالظلم والعبث لجاز ان يخلق ما لا غرض فيه تكون افعاله كلها ظلم وعبثا فيكون الله تعالى ظالما
عابثا لاعبا تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا وقال الناصب خفضه الله تعالى اقول نعوذ بالله من التفوه
بهذه الترهات واي يلزم هذا من هذه العقيدة والظلم والعبث من افعال العباد ولا قبيح بالنسبة
وخالق الشي غير فاعله وهذا الرجل لا يفرق بين خالق الصفة والمتصف بتلك الصفة وكل محذور لزمه نشأ
من عدم هذا الفرق الا يرى ان الله تعالى خالق السواد فهل يجوز ان يقال هو اسود كذلك لو كان خالق الظلم
والعبث هل يجوز ان يقال انه ظالم وعابث نعوذ بالله من التعصب المؤدي الى الهلاك البحث
ثم ان هذا الرجل يحصر القبيح في افعال الانسان ويدعي ان لا قبيح في الشرع الا لوجوده الا افعال الانسان
وذلك باطل فان القبايح غير افعال الانسان في الوجود كالخنزير والحشرات المؤذية وهل يصح له ان يقول

ان هذه الاشياء غير مخلوقة لله فاذا قال بانها مخلوقة لله فهل يمنع قباحتها وشرها وذلك مخالف
الضرورة والحس فاذن يلزم ما الزم للاشاعرة من القول بخلق الافعال القبيحة انتهى   قد تقرر مرارا
بيان تصحيح ما قالوا ان للقبيح الشنيع النسبة اليه تعالى وان الفرق بين والفاعل فاسد وما ذكره ههنا
في بيان الفرق من شوربة المطلم غير ما نقلناه سابقا عن شارح العقايد ويتوجه عليه ما اوردناه ثمه
وحاصله ان خلق الله تعالى للسواد في الاجسام وصدوره عنه انما يقتضي اتصافه تعالى بكونه مسودا لا بكونه
اسود ولكنه اشتبه على الناصب مسود الله وجعله حال الفاعل الكلامي الذي نحن فيه بحال الفاعل
النحوي وهو مطلق ما اسند اليه الفعل فزعم ان للفاعل الحقيقي الكلامي في قولنا اسود زيد هو زيد فلو
كان اتصافه بكونه اسود لاجل الفاعلية لوجب اتصاف الله تعالى ايضا بكونه اسود على تقرير القول
بكونه فاعلا خالقا للسواد ويندفع الاشتباه بان زيدا في قولنا اسود زيد فاعل نحوي لا فاعل كلامي
بمعنى خالق السواد ومصدره وانما الخالق والفاعل الكلامي للسواد في زيد هو الله تعالى فلا جرم يتصف سبحانه
وتعالى بكونه مسودا ويتصف زيد الذي هو المفعول في الحقيقة بكونه اسود وبالجملة الفرق بين الظالم والعابث
والاكل والشارب والزاني والسارق ونحوها وبين الاسود والابيض ونحوهما بين جدا لحسب الصدور وعدمه فان
الظالم مثلا بمعنى فاعل الظلم ومصدره والاسود من وقع عليه السواد وقام به لا فاعله ومصدره وان كان
في المثال المذكور يكون فاعلا نحويا كما قلناه فالسواد والبياض كالحرارة والبرودة ونحوها من الصفات التي
وجدها الله تعالى في محالها وفاقا ولا يتصف بها الا تلك المحال فلا وجه لقياس الافعال الصادرة عن العباد
عند اهل العدل اليها هذا وما زعمه من ان خلق الخنزير والكلب ونحوها من الحشرات المؤذية قبيحة واوردها
نقضا على اهل العدل فقد عرفت مرارا دفعه بالفرق بين ما اورده نقضا والزاما وبين القبايح
من افعال العباد والله ولي السداد   رفع الله درجته ومنها انه يلزم الحاق الله تعالى
بالسفهاء والجهال تعالى الله عن ذلك لان من جملة افعال العباد الشرك بالله ووصفه بالاضداد
والانداد والصاحبة والاولاد وشتمه وسبه فلو كان الله تعالى فاعلا للافعال العباد لكان فاعلا للافعل
كلها ولكل هذه الامور وذلك يبطل حكمته لان الحكيم لا يشتم نفسه وفي نفي الحكمة الحاقه بالسفهاء
نعوذ بالله من هذه المقالات المزخرفة الباطلة وهذا ايضا نشأ لعدم الفرق بين الخالق والفاعل
فان الله تعالى يخلق الاشياء فالسب والشتم له ان كان مخلوقا لله تعالى فيما فعل العبد والمزمة الفعل
لا للخلق فلا يلزم كونه شاتما لنفسه وخلق هذه الافعال ليس سفها وحتى يلزم الحاقه تعالى بالسفهاء نعوذ بالله
من هذا لان الله تعالى قد رفع الاول الشقاوة لشاتم له والساب واراد دخول النار فيخلق فيه هذه
الافعال ليحصل الغاية التي هي دخول الشاتم النار فاي سفه في هذا انتهى   استعاذة الناصب
الشقي من ذلك كاستعاذة الشيطان لما يفعله من الاغواء والدعوة الى الشرور كما اخبر عنه تعالى بقوله وقال

الشيطان

الشيطان لما قضي الامر ان الله وعدكم وعد الحق ووعدتكم فاخلفتكم وما كان لي عليكم من سلطان الا
ان دعوتكم فاستجبتم لي فلا تلوموني ولوموا انفسكم الاية والله اعلم بما ذكره الناصب هيهنا كلها سفه
وحماقة استخفها تجويزه مواخذة الله تعالى للعبد بما جعله عليه في الازل من الوجب بحكم فان القايل بذلك
لا يستحق الا الصفع واللعن والشتم رفع الله درجته ومنها انه يلزم مخالفة الضرورة لانه لو جاز
ان يخلق الزنا واللواطة لجاز ان يبعث الله رسولا هذا دينه ولو جاز ذلك لجوزنا ان يكون فيما سلف
من الانبياء من لم يبعث الا الدعوة الى السرقة والزنا واللواط وكل القبايح ومدح الشيطان وعبادته
والاستخفاف بالله تعالى والشتم له وسب رسوله وعقوق الابوين وذم المحسن ومدح المسيئ انتهى
الناصب خفضه الله اقول لو اراد من نفي جواز بعثة الرسول بهذه الاشياء الوجوب
على الله تعالى فنحن نمنعه لانه لا يجب على الله تعالى شيء وان اراد بنفي هذا الجواز الامتناع عقلاء فهو لا يمتنع عقلا وان
اراد الوقوع فنحن نمنع هذا لان العلم العادي يفيدنا عدم وقوع هذا فهو محال عادة والتجويز العقلي لا يوجب
وقوع هذه الاشياء كما عرفته مرارا ثم انه صدر كلامه بلزوم مخالفة الضرورة واي مخالفة للضرورة في هذه
البحث انتهى سمار اقول الشق الاول ونقول قد عرفنا سابقا ان الوجوب بالمعنى الذي ذهب اليه
اهل العدل لا يقبل المنع واما الثاني فنقول العقل يحكم اذا نظر ذات الله المستجمع لجميع صفات الكمال المنزه
عن شوائب النقص والاختلال بحكم بامتناع ان يبعث رسولا دينه خلاف ما اقتضاه كماله واما الشق الثالث فنقول
ان ما ذكره من ان العلم العادي يفيدنا عدم وقوع هذا تهمة على العلم العادي اذ على وجد انهم فان العادة
كما ذكرنا سابقا لما جاز التخلف فيه فلا يفيد لهم ذلك افادة قطعية تقتضيه ما نحن فيه من تقرر العقيدة
الدينية وبما قررناه ظهر ان ما ادعاه المصنف عليهم من لزوم مخالفة الضرورة ضرورية فاستخفها
الناصب من ذلك دليل على قلة فهمه ومكابرته وانكاره للضروريات كما هو عادته وعادة اصحابه
رفع الله درجته ومنها انه يلزم ان يكون الله تعالى اشد ضررا من ضرر الشيطان لان الله تعالى
لان الله تعالى لو خلق الكفر في العبد ثم يعذبه عليه لكان اضر من الشيطان لان الشيطان لا يمكنه ان يلجيه الى القبايح
بل يدعوهم اليها كما قال الله تعالى وما كان لي عليكم من سلطان الا ان دعوتكم فاستجبتم لي ولان دعوة الشيطان
هو ايضا من فعل الله تعالى والله تعالى فانه يضطرهم الى القبايح ولو كان كذلك لكان احسن من الكافر ان يمدح الشيطان
وان يذم الله تعالى تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا انتهى الناصب خفضه الله اقول نعوذ بالله من التفوه
بهذه المقالة والاستجراء على تصوير امثال هذه الترهات فان الله تعالى يخلق كل شيء والتعذيب يترتب
على المباشرة والكسب والكفر ليس بقبيح لانه غاية دخول الشقي في النار كما يقتضيه نظام عالم الوجود والتصرف
في العبد بما شاء ليس بظلم لانه تصرف في ملكه وقد عرفت ان تصرف المالك في الملك بما شاء ليس
بظلم والله تعالى ان خلق الكفر في العبد ولكن العبد هو مباشره ومكتسبه والله تعالى فيما بعث نبيا وخلق ايضا

قوة النظر وبث دلايل الوحدانية في الافاق والانفس فهذا كلها الطاف من الله تعالى والشيطان يغري
بالاغواء والوسوسة فاين نسبة اللطيف النافع الهادي وهو الله تعالى بالشيطان الغاوي المضل ومن
اين لزم هذا انتهى قد مر مرارا وسيجي ايضا ان الكسب لا محصل له وان خلق الكفر قبيح
ومن العجب استدلاله على عدم قبح الكفر بانه غاية دخول الشقي في النار بان الكفر لو كان فعل الكافر
كما قال به اهل العدل كان اولى بان يجعل ذلك غاية لدخوله في النار كما لا يخفى واما اقتضاء نظام
عالم الوجود للكفر فهو دعوى كاذبة لا يعجز احد عن مثلها اذ فيه اقتضاء الحياء ونهي النفس عن الوفاء واما ما ذكره من ان
تصرف المالك في ملكه بما شاء ليس بظلم فقد مر وجه الظلم فيه وان التصرف ان كان على الوجه الحسن فحسن والا
فقبيح واما ما ذكره من نعم الله وبعث الانبياء وخلق ايضا قوة النظر وبث دلايل الوحدانية الخ
ففيه ان الكفر اذا كان مخلوقا لله تعالى بدون مدخلية للعبد فيه بناء على بطلان الكسب الذي ارتكبوه مهربا
عن الجبر فاي اثر لبعثة الانبياء وبث الدلايل في الهداية واي مدخل لوسوسة الشيطان في الاغواية
رفع الله درجته ومنها انه يلزم مخالفة العقل والنقل لان العبد لو لم يكن موجدا للافعال
لم يستحق ثوابا ولا عقابا بل يكون الله تعالى مبتديا بالثواب والعقاب من غير استحقاق منهم
ولو جاز ذلك لجاز منه تعذيب الانبياء واثابة الفراعنة والابالسة فيكون الله تعالى اسفه السفهاء وقد نزه
الله تعالى نفسه عن ذلك في كتابه فقال افنجعل المسلمين كالمجرمين ما لكم كيف تحكمون ام نجعل المتقين كالفجار
انتهى الناصب خفضه الله اقول جوابه ان استحقاق العبد للثواب والعقاب بواسطة
المباشرة والكسب وهو يستحق الثواب والعقاب بالمباشرة لانه يجب على الله تعالى اثابته والله تعالى متعال
عن ان يكون اثابة المطيع وتعذيب العاصي واجبا عليه بل جرى عادة الله تعالى باعطاء الثواب عقيب
العمل الصالح والتعذيب عقيب الكفر والعصيان وجواز تعذيب الانبياء واثابة الفراعنة والابالسة
المراد به نفي الوجوب على الله وهو لا يستلزم الوقوع بل وقوعه محال عادة كما ذكرناه مرارا فلا يلزم
المحذور انتهى ما ذكره ههنا مدفوع بما ذكر مرارا سيما في الفصلين المتصلين بهذا وبالجملة ان
العبد انما يستحق الثواب والعقاب بالكسب لو كان الكسب بالمعاني الذي ارادوا منه فعلا ذاتا
صادرا من العباد وهم لا يقولون بذلك فيلزمهم الجبر المحض وما يلزم منه من عدم استحقاق الثواب
والعقاب كما ذكره المصنف قدس سره رفع الله درجته ومنها انه يلزم منه مخالفة الكتاب العزيز من
انتفاء النعمة عن الكافر لانه تعالى اذا خلق الكفر في الكافر لزم ان يكون قد خلقه للعقاب في نار جهنم ولو كان
كذلك لم يكن له عليه نعمة اصلا فان نعمة الدنيا مع عقاب الاخرة لا يعد نعمة كمن جعل لغيره سما في حلواء واطعمه
فانه لا تعد لذة الحاصلة من تناوله نعمة والقران قد دل على انه منعم على الكفار قال الله تعالى الم تر الى الذين
بدلوا نعمة الله كفرا واحسن كما احسن اليك وايضا قد علم بالضرورة من دين محمد عليه السلام انه ما من

عبد الا وانه

بعد الا والله عليه نعمة كافرا كان او مسلما انتهى الناصب خفضه الله اقول هذا ايضا من غرائب
الاستدلالات فان نعمة الله تعالى على الكافر محرومه والهداية اعظم النعم وارسال الرسل وبث
الدلائل العقلية كلها نعم والكافر استحق دخول النار بالمباشرة والكسب والخلق من الله تعالى ليس بقبيح ثم
ما ذكر من لزوم عدم كون الكافر منعما عليه يلزمه ايضا بادخاله النار فان الله تعالى يدخل الكافر النار البتة
فيلزم ان لا يكون عليه نعمة فان قال ادخله لكونه اثر الكفر ونتيجته واختياره قلنا في مذهبنا ايضا كذلك وادخاله
لكونه باشر الكفر وكسبه وعمل به ولو كان الواجب على الله تعالى ان ينعم على الكافر وهو المفهوم من ضرورة الدين
لكان الواجب عليه ان لا يدخل النار باي وصف كان الكافر فيلزم ان لا يكون منعما عليه وهو خلاف
ضرورة الدين وامثال هذه الاستدلالات ترهات وخرافات انتهى اقول قد مر ان الكسب
غير معقول او غير مفيد في اثبات مدعاهم واما ما ذكره من ان ما قاله المصنف من لزوم عدم كون الكافر
منعما عليه يلزمه ايضا بادخاله النار ففيه ان المصنف قد صرح بالتزام ذلك حيث قال ولو كان خلقه للعقاب
في نار جهنم لم يكن له عليه نعمة اصلا فان نعمة الدنيا مع عقاب الآخرة لا تعد نعمة الخ فمع تصريح المصنف
بالالتزام كيف يصح ما ذكره الناصب من الالزام واما ما ذكره بقوله فان قال ادخاله لكونه اثر
الكفر الخ فلا ارتباط بما قبله من الالزام فلا بقوله المصنف في هذا المقام وانما ذكره الناصب ليشتغل
بجوابه صرفا لعنان تامل الناظرين عما في كلامه السابق من الفساد وايقاعه في اذهانهم ان ما ترائى
فيه من الفساد ليس سوى ما استدركه هو بقوله فان قال الخ واجاب عنه بقوله قلنا الخ مع
ان جوابه هذا مبني على الكسب المهدوم كما لا يخفى واما ما ذكره من انه لا يخفى لو كان الواجب على
الله تعالى ان ينعم على الكافر وهو المفهوم من ضرورة الدين لكان الواجب الخ فدليل على سوء
فهمه وبعده من مرتبة ذوي التحصيل اذ لا يلزم من كون وجوب العلم بشيء بداهة ناشئة
من الدين ان يكون ذلك الشيء المعلوم واجبا حتى يلزم من علمنا بداهة او وجوبا بشمول نعمة الله تعالى
للمؤمن والكافر ان يكون واجبا عليه تعالى انعام الكافر على ان القول بوجوب ذلك على الله تعالى
بالمعنى الذي عرفته سابقا مما لا فساد فيه واما ما ذكره من انه لو كان الانعام واجبا على الكافر لكان
الواجب عليه ان لا يدخله النار باي وصف كان الكافر الخ ففيه ان المصنف لم يدع وجوب تعلق
كل نعمة بالكافر حتى يلزم ان لا يعذب بالنار مع كفرانه للنعمة بل قال فيعلم بالضرورة من الدين
انه ما من عبد الا ولله تعالى عليه نعمة الخ وذلك لا يستلزم شمول جميع النعماء لشيء من
العباد فضلا عن الكافر ثم ما ذكره من الملازمة المدلول عليها بقوله لو كان الواجب على الله تعالى
ان ينعم على الكافر لكان الواجب عليه ان لا يدخل النار باي وصف كان الكافر غير مسلم
لان هذا انما يجب لو لم يخلقه الله تعالى على الفطرة الصحيحة ولم ينعم عليه باصول النعم السابقة على الاستحقاق

والنعم اللاحقة من الالطاف المقربة لتحصيل الثواب في الآخرة وفعل فيه ما يمنعه الفعل مما يورث
عذاب الآخرة كخلق الكفر والضلالة فيهما والله تعالى منزه عن هذا واذا كان العبد هو المفوت بكفره لنعم
الآخرة يكون نعم الدنيا في حقه معتدة بها فلا يلزم عدم كونه تعالى منعما اصلا كما توهمه الناصب الآيب
في العذاب الواصب — رفع الله درجته ومنها صحة وصف الله تعالى بانه ظالم وجائر ومفسد
لانه لا معنى للظالم الا فاعل الظلم ولا الجائر الا فاعل الجور ولا المفسد الا فاعل الفساد ولهذا لا يصح اثبات
احدهما حال نفي الآخر ولانه لما فعل العدل سمي عادلا فكذا لو فعل الظلم سمي ظالما ويلزم ان لا يسمى العبد
ظالما ولا سفيها لانه لم يصدر عنه شيء من هذه انتهى — وقال الناصب خفضه الله تعالى
اقول قد عرفت ان خالق الشيء غير فاعله ومباشره فالفعل تارة يطلق ويراد به الخلق كما يقال الله تعالى
فاعل كل شيء وقد يطلق ويراد به المباشرة والاعتمال وعلى التقديرين فان الخالق للشيء لا يكون موصوفا
لذلك الشيء الذي خلقه ان كان مخلوقا من جملة الصفات كما قدمنا فمن خلق الظلم لا يقال انه ظالم وقد
ذكرنا انه لم يفرق بين هذين المعنيين ولو فرق لم يستدل بامثال هذا انتهى — فقد مر ان ذلك
الفرق كالكسب اصطلاح منهم وان اطلاق الفعل على الكسب والمباشرة بالمعنى الذي قصدوه
لم يقع في اللغة ولا القرآن ولا السنة واما ما ذكره من ان الخالق للشيء لا يكون موصوفا بذلك الشيء
خلقه فهو في حقيقة منع للمقدمة التي استدل المصنف عليها بقوله ولهذا لا يصح اثبات احدهما حال نفي الآخر وبقوله
ولانه لما فعل العدل سمي عادلا فكذا لو فعل الظلم سمي ظالما فلا يلتفت اليه وايضا يتوجه على قدمه ما
قدمناه ويزيد عليه ههنا ان نفيه لكون الخالق للشيء موصوفا بذلك الشيء مبني على ان الوصف
انما يترتب على الكسب وهو اول المسألة وبالجملة من لم يثبت عنده المصدر ومعنى سوى
الخلق يجب عنده ان يكون الاتصاف بالاوصاف المذكورة من جهة الخلق والمانع للحصر مكابر لا يلتفت
اليه — رفع الله درجته ومنها انه يلزم منه الجبر لانه لو كان هو الخالق للافعال فاما ان يتوقف خلقه
لها على قدرنا ودواعينا اولا والقسمان باطلان اما الاول فلانه يلزم منه عجزه تعالى عما يقدر عليه العبد لانه يستلزم
خلاف المذهب وهو وقوع الفعل منه والداعي من العبد اذ لو كان من الله تعالى كان الجميع من عنده
ولان القدرة والداعي ان اثر فهو المطلوب والا كان وجودهما كوجود اللون للانسان وطوله وقصره ومن
المعلوم بالضرورة انه لا مدخل للون والطول والقصر في الافعال واذا كان هذا الفعل عنه جاز وقوع
جميع الافعال المنسوبة الينا منا واما الثاني فلانه يلزم منه ان يكون الله تعالى خلق تلك الافعال من دون
قدرهم ودواعيهم حتى يوجد الكتابة والنساجة المحكمان ممن لا يكون عالما بهما ووقوع الكتابة ممن لا يد له
ولا قلم ووقوع شرب الماء من الجائع في الغاية الريان في الغاية مع تمكنه من الاكل ويلزم تجويز ان ينقل
النملة الجبال وان لا يقوى الرجل الشديد القوة على رفع تبنة وان يجوز من الممنوع المقيد العدو وان

يعجز القادر

بعجز القادر الصحيح من تحريك الانملة وفي هذه زوال الفرق بين القوي والضعيف ومن المعلوم با
لضرورة والفرق بين الزمن والصحيح انتهى الناصب خفضه الله اقول نختار القسم الثاني و
وهو ان خلقه تعالى للافعال لا يتوقف على دواعينا وقدرنا وما ذكر من لزوم وجدان الكتابة بدون اليد
وغيره من المحالات العادية فهي استبعادات والاستبعاد لا يقدح في الجواز العقلي نعم عادة الله تعالى
جرت على احداث الكتابة عند حصول اليد والقلم وان امكن حصوله وجاز صدوره عقلا بدون اليد و
القلم ولكن هو من المحالات العادية كما مر غير مرة وما ذكر انه يلزم ان يكون القدرة والداعية اذا لم يكونا
مؤثرتين في الفعل كاللون والطول والقصر بالنسبة الى الافعال فهو ممنوع للفرق بان الفعل يقع
عقيب وجود القدرة كالاحراق الذي يقع عقيب مساس النار عادة ولا يقال لا فرق بالنسبة
الى الاحراق بين النار وغيره اذ لا يجري العادة بحدوث الاحراق عقيب مس الماء فكذلك لم يجر عادة الله
تعالى باحداث الفعل عقيب وجود اللون بل عقيب حصول القدرة والداعية مع انهما غير مؤثرين انتهى
ويتوجه عليه ان حاصل ما ذكره المصنف هو دعوى البداهة في شناعة وجود الكتابة ممن لا يد له ولا قلم لا مجرد
الاستبعاد وما ذكره الناصب عن جريان العادة تشكيك في البديهي وسفسطة مبنية على
نفي الاسباب الحقيقية فلا يستحق الجواب وقد كشفنا النقاب عن ذلك فيما سبق من الفصول
والابواب رفع الله درجته ومنها تجويز ان يكون الله تعالى جاهلا ومحتاجا تعالى الله عن ذلك لان في
الشاهد فاعل القبيح اما جاهل او محتاج مع انه ليس عندهم فاعلا في الحقيقة فلان يكون كذلك
في الغائب الذي هو الفاعل في الحقيقة اولى انتهى الناصب خفضه الله اقول قد مر ان الخالق
غير الفاعل بمعنى الكاسب والمباشر وخالق القبيح لا يلزم ان يكون جاهلا او محتاجا حيث لا قبح بالنسبة
اليه كما في خلقه تعالى لما هو قبيح بالنسبة الى المخلوق فلا يلزم منه جهل ولا احتياج انتهى قد سبق
ان الفاعل بمعنى الكاسب بالمعنى الذي اخترعه الاشاعرة لم يجيء في اللغة فلا يتم الفرق واما قوله خالق
لا يلزم ان يكون جاهلا او محتاجا حيث لا قبيح بالنسبة اليه فكلام فاسد قبيح ضرورة ان القبيح
قبيح سواء صدر من الواجب او الممكن كما مر مرارا رفع الله درجته ومنها انه يلزم منه الظلم
لان الفعل اما ان يقع من العبد لا غير او من الله تعالى لا غير او منهما معا بالشركة بحيث لا يمكن تفرد كل منهما
بالفعل او لا من واحد منهما والاول هو المطلوب والثاني يلزم منه الظلم حيث فعل الكفر وعذب
من لا اثر له فيه البتة ولا قدرة موجدة له ولا مدخل له في الايجاد وهو ابلغ انواع المظالم والثالث يلزم منه
الظلم لانه شريك في الفعل وكيف يعذب شريكه على فعل فعله هو واياه وكيف يبرئ نفسه من المؤاخذة
مع قدرته وسلطنته ويؤاخذ عبده الضعيف على فعل فعل هو مثله وايضا يلزم منه تعجيز الله تعالى اذ لو

يمكن من الفعل بتمامه بل يحتاج الى الاستعانة بالعباد وايضا يلزم المطلوب وهو ان يكون للعبد تاثير في
الفعل واذا جاز استناد اثرنا اليه جاز استناد جميعه اليه فاي ضرورة تخرج الى التزام هذه
المحالات فما ترى لهم ضرورة الى ذلك سوى ان ينسبوا الى ربهم هذه النقايص التي نزه الله تعالى
نفسه عنها وتبراء منها انتهى الناصب خفضه الله اقول المختار ان الفعل بمعنى الخلق يصدر
من الله تعالى والعبد كاسب للفعل مباشر له ولا تاثير لقدرة العبد في الفعل قوله يلزم منه ظلم قلنا قد سبق
ان الظلم لا يلزم اصلا لانه متصرف فيما هو ملك له والتصرف في الملك كيف ما شاء المالك
لا يسمى ظلما ثم ان تعذيب العاصي بواسطة كونه محلا للفعل الموجب للعذاب واما قوله فما ترى
لهم ضرورة الى ذلك سوى ان ينسبوا ربهم الى هذه النقايص فنقول ما اجره بالذي دعاهم الى تخصيص
خلق بالله تعالى وهو الهرب والفرار من الشرك الصريح الذي لزم المخالفين ممن يدعون ان العبد خالق مثل
الرب وهذا فيه خطر الشرك وهم يهربون من الشرك انتهى اقول قد مر ان ليس في القول بالكسب
خفية وان التصرف في الملك على الوجه القبيح قبيح وظلم بهذا المعنى ايضا خطاء ما ذكره من ان
تعذيب العاصي بواسطة كونه محلا للفعل الموجب العذاب اذ لا اختيار للعبد في المحلية التي
هو احد معاني الكسب على راي الاشاعرة فلا وجه لاستحقاق المدح والذم باعتبارها
وثانيا ما ذكره الناصب من الامر الداعي للاصحاب الى تخصيص الخلق بالله تعالى فليس فيه عن الصحة
خبر ولا عين ولا اثر لما مر ان الشرك ومماثلة العبد للرب في خالقيته انما يلزم اهل العدل لو لم
يقولوا بان العباد انفسهم من مخلوقاته تعالى وان قدرتهم وتمكينهم منه تعالى وان ما يخص بخلقه تعالى
له من الجواهر الملكوتية والاجرام السماوية والاجسام الارضية صنعا وابداعا اجل واعلى مما يخص
العباد ويخلقهم له من بعض الاعراض التي اكثرها يليق بها النفي والاعراض والذم والاقراض لو كان مجرد
مشاركة العبد مع الرب تعالى في خلق بعض الاعراض والافعال الضعيفة موجبا للشرك المهروب عنه
لكان المشاركة في الوجود والشيئية والتعين والهوية والصفات الزائدة والزوجية على مذهب
الخصم موجبا للشرك المهروب عنه فان المشاركة في هذه المذكورات اصرح من ذلك كما لا يخفى
على المتامل رفع الله درجته ومنها انه يلزم مخالفة القران العظيم والسنة المتواترة والاجماع
وادلة العقل اما الكتاب فانه مملو من اسناد الافعال الى العبد وقد تقدم بعضها وكيف يقول
الله تعالى فتبارك الله احسن الخالقين ولا خالق سواه واني لغفار لمن تاب وامن وعمل
صالحا ثم اهتدى ولا تحقق لهذا الشرط البتة وقوله من عمل صالحا فلنفسه ومن اساء فعليها
ليجزي الذين اساؤا بما عملوا ويجزي الذين احسنوا بالحسنى ليبلوهم ايهم احسن عملا ام حسب
الذين اجترحوا السيئات ان نجعلهم كالذين امنوا وعملوا الصالحات كالمفسدين في الارض

ام نجعل

ام نجعل المتقين كالفجار ولا وجود لهؤلاء ثم كيف يامر وينهى ولا فاعل لهؤلاء كامره بهما ونهيه وقال
النبي عليه الصلوة والسلم اعملوا فكل ميسر لما خلق له نية المرء خير من عمله انما الاعمال بالنيات وانما لكل
امرء ما نوى والاجماع دل على وجوب الرضا بقضاء الله تعالى فلو كان الكفر بقضاء الله تعالى لوجب
الرضا والقضاء بالكفر حرام بالاجماع فعلمنا ان الكفر ليس من فعله تعالى فلا يكون من خلقه انتهى

الناصب خفضه الله تعالى اقول قد عرفت فيما سبق اجوبة كل ما استدل به من ايات
الكتاب العزيز ثم ان كل تلك الايات معارضة بالايات الدالة على ان جميع الافعال بقضاء الله
تعالى وقدره وايجاده وخلقه نحو والله خلقكم وما تعملون اي عملكم والله خالق كل شيء وعمل العبد شيء
فعال لما يريد وهو يريد الايمان اجماعا فيكون فعالا له وكذا الكفر اذ لا قائل بالفصل وايضا تلك
الايات معارضة بالايات المصرحة بالهداية والضلال والختم نحو يضل به كثيرا وختم الله على قلوبهم
وهي محمولة على حقايقها كما هو الظاهر منها وانت تعلم ان الظواهر اذا تعارضت لم تبق شهادتها
خصوصا في المسايل النقلية ووجب الرجوع الى غيرها من الدلايل العقلية القطعية وقد ذكرنا فيما سلف
من الكلام ما يغني في اثبات هذا المقصد واما ما استدل على تعدد الخالقين من قوله تعالى فتبارك
الله احسن الخالقين فالمراد بالخالقين هناك ما يدعي الكافرون من الاصنام فكانه تقول لهم تبارك
الذي هو احسن من اصنامكم الذين تجعلونهما خالقين بزعمكم فانهم لا يقدرون على خلق شيء والله يخلق
مثل هذا الخلق البديع المعجب والمراد من الخالقين المقدرين للخلق كالمصورين لا انه تعالى اثبت لنفسه
شركاء في الخلق ولكن المعتزلة ومن تابعهم بهذا الباب ما قال الله تعالى واذا ذكر الله وحده اشمأزت قلوب
الذين لا يؤمنون بالاخرة واذا ذكر الذين من دونه اذا هم يستبشرون قد سبق رفع
اجوبة الناصب على التفصيل الذي يرتضيه اصحاب التحصيل فليراجع اليه واما ما ذكره من معارضة
تلك الايات بالايات الدالة على ان جميع الافعال بقضاء الله تعالى وقدره فمردود بان الايات
التي استدل بها المصنف من قوله تعالى تبارك الله احسن الخالقين ونحوها خاص والتي استدل
بها الاشاعرة عام فيجب حمل العام على الخاص كما تقرر في الاصول بان يراد من الايات العامة ما عدا
افعال العباد فلا معارضة وايضا لما اختلت الادلة العقلية للاشاعرة وقد تممنا الدلايل العقلية للعدلية
الدالة على مذهب اهل العدل يجب حفظ ظواهر هذه الايات لمطابقتها العقل والصرف للايات التي
تمسك بها الاشاعرة عن ظواهرها المخالفة اياه واما ما ذكره في تاويل قوله تعالى تبارك الله احسن
الخالقين فمردود بما ذكرنا من وجوب حفظ ظاهره مع ان كلا من التاويلين الذين ذكرهما اوهن
من نسج العنكبوت واسخف من تاويلات ملاحدة الموت واما ما ذكره بقوله ولكن المعتزلة ومن تابعهم

يناسب حال ما قال فيه ان هذا خروج عن الانصاف لانه انما يناسب حال من يسمى بالصفاتية
القائلين بالصفات الزائدة المشاركة لذاته تعالى في القدم والاستغنائها عن خلق الخالق اياها
ولا يناسب حال من يسمى باهل العدل والتوحيد لنفيهم مشاركة تلك الصفات مع الله تعالى واما المشاركة
التي توهمها الناصب من القول بخلق العباد لافعالهم فقد عرفت انه مجرد توهم لا حقيقة له جهلا

رفع الله درجته المطلب الحادي عشر في نسخ شبههم اعلم ان الاشاعرة احتجوا على مقالتهم بو
جهين هما اقوى الوجوه عندهم يلزم منهما الخروج عن العقيدة ونحن نذكر ما قالوا ونبين دلا
لتهما على ما هو معلوم البطلان بالضرورة من دين النبي صلى الاولى قالوا لو كان العبد فاعلا للشيء
بالقدرة والاختيار فاما ان يتمكن من تركه او لا والثاني يلزم منه الجبر لان الفاعل الذي لا يتمكن
من ترك ما يفعله موجب لا مختار كما يصدر عن النار الاحراق ولا يتمكن من تركه والاول اما ان يترجح
الفعل على الترك حالة الايجاد او لا والثاني يلزم منه ترجيح احد طرفي الممكن على الآخر لا لمرجح لانهما لما استويا
من كل وجه بالنسبة الى ما في نفس الامر وبالنسبة الى القادر الموجد كان ترجيح القادر للفعل على
الترك ترجيحا للمساوي بغير مرجح وان ترجح فان لم ينته الى الوجوب امكن حصول المرجوح مع تحقق
الرجحان وهو محال اما اولا فلامتناع وقوعه حالة التساوي فحالة المرجوحية اولى واما ثانيا فلانه مع قيد
الرجحان يمكن وقوع المرجوح فلنفرضه واقعا في وقت والراجح في آخر فترجيح احد الوقتين باحد الامرين
لا بد له من مرجح غير المرجح الاول والا لزم ترجيح احد المتساويين بغير مرجح وينتهي الى الوجوب والا تسلسل
واذا امتنع وقوع الاثر الا مع الوجوب والواجب غير مقدور ونقيضه ممتنع غير مقدور ايضا فيلزم الجبر والايجاب
فلا يكون العبد مختارا الثاني ان كل ما يقع فان الله تعالى قد علم وقوعه قبل وقوعه وكل ما لم يقع فان الله تعالى قد
علم في الازل عدم وقوعه وما علم الله تعالى وقوعه فهو واجب الوقوع ولو لم يقع لزم انقلاب علم الله تعالى
جهلا وهو محال وما علم عدمه فهو ممتنع اذ لو وقع انقلب علم الله تعالى جهلا وهو محال ايضا والواجب والممتنع غير
مقدورين للعبد فيلزم الجبر انتهى

قال الناصب خفضه الله تعالى اقول اول ما ذكره من الدليلين الاغره
قد استدل به اهل المذهب وهو دليل صحيح يجمع مقدماته كما استقراه واضحاه الشيخ رحمه الله واما
الثاني مما ذكره من الدليلين فقد ذكره الامام الرازي على سبيل النقض وليس هو من دلائل الائمة
الاشاعرة وقد ذكر الامام هذا النقض في شبهته فائدة التكليف والبعثة بهذا التقرير ثم ان هذا
الذي ذكروه في لزوم سقوط التكليف لازم القائل بعدم استقلال العبد في افعاله فهو لازم لهم
ايضا لوجوه الاول ان ما علم الله وجوده من افعاله فهو واجب الصدور عن العبد والا جاز انقلاب
العلم جهلا وما علم الله وجوده من افعاله فهو واجب الصدور عن العبد والا جاز الانقلاب ولا مخرج
عنهما لفعل العبد وانه يبطل الاختيار اذ لا قدرة على الواجب والممتنع فيبطل حينئذ التكليف واخوانه لابتنائها

على القدرة

على القدرة والاختيار بالاستقلال كما ذكرتم فما لزمنا في مسئلة خلق الاعمال فقد لزمكم في مسئلة
علم الله تعالى في الاشياء قال الامام الرازي ولو اجتمع جملة العقلاء لم يقدروا على ان يوردوا على
هذا الوجه حرفا وقد اجاب شارح المواقف كما سيرد عليك انتهى الدليل الثاني ايضا مما
ذكره صاحب المواقف وشارح التجريد بعنوان الاستدلال ولم نره فيما وصل الينا من كتب فخر
الدين الرازي بصورة النقض ولعله ان صح انه سماه نقضا فهو جرى منه على ما قيل من محصل المعارضة
نقض بان يقال لو كان دليلكم صحيحا لما صدق نقيض مدلوله لكن عندنا دليل دل على صدقه فلا يكون دليلكم
صحيحا وعلى هذا فلا ينافي الاستدلال والظاهر ان الناصب لما عجزه عن اتمام ذلك الدليل
احتال في ذلك بتسميته نقضا لئلا يلزمه اثبات ما يتوجه على تقريره من المنع والنقض
ومثل هذه الحيلة لا يذهب الا على ما هو مثله في الجهل باطراف كلام الاقوام واما ما زعمه من ان ما لزم
للاشاعرة يلزم مثله لاهل العدل في مسئلة علم الله تعالى فمدفوع بما سبق ويجيء من ان هذا انما يلزم
لو قلنا بان علمه تعالى علة للمعلومات واما اذا قلنا انه تابع له كما هو التحقيق فلا كما لا يخفى ثم لا يذهب
عليك ان الناصب ادعى ان ما يلزم الاشاعرة يلزم اهل العدل من وجوه ولم يذكر الا وجها
واحدا والظاهر انه اراد وجها قرره او قرره اصحابه على ابطال الوجوه المتعددة في ذلك
وان كان تلك الوجوه بعد في بطن العدم فافهم رفع الله درجته والجواب عن الوجهين من
حيث النقض ومن حيث المعارضة اما النقض ففي الاول فمن وجوه الاول وهو تحقيق ان الوجوب
من حيث الداعي والارادة لا ينافي الامكان في نفس الامر ولا يستلزم الايجاب وخروج الفاعل
عن قدرته وعدم وقوع الفعل بها فانا نقول الفعل المقدور للعبد يمكن وجوده عنه ويمكن عدمه فاذا
خلص الداعي الى ايجاده وحصلت الشرايط وارتفعت الموانع وعلم القادر خلوص المصالح الحاصلة
من الفعل عن شوايب المفسدة البتة وجب من هذه الحيثية ايجاد الفعل ولا يكون ذلك جبرا ولا
ايجابا بالنسبة الى القدرة والفعل لا غير انتهى الناصب خفضه الله اقول هذا الوجوب
يراد به الاضطرار المقابل للاختيار ومرادنا نفي الاختيار سواء كان ممكنا في نفس الامر ولا يتمكن من الفعل
وتركه فهو مرادنا وسواء كان منشأ عدم تمكنه عدم الامكان الذاتي للفعل او عدم حصول الشرايط و
وجود الموانع فما ذكره من النقض ليس بصحيح انتهى ما ذكره مدفوع بان نفي الاختيار على الوجه اللازم
من الاختيار قبل الفعل واما عند اختيار الفعل فلا يقدح وجوبه في الاختيار المتنازع فيه لما تقرر من ان
وجوب الاختيار يحقق الاختيار ولا ينافيه والوجوب الحاصل من تحقق الدواعي والارادة المجازية من هذه
القبيل وحاصل ما اختاره ان المرجح هو الارادة وان الفعل يجب بها وهذا الوجوب لا ينافي الاختيار

والتمكن من الترك بالنظر الى نفس القدرة بل يحققه لان القادر هو الذي يصح منه الفعل والترك قبل الارادة
الجازمة له وان اوجب بعد تعلق الارادة به وبالجملة ان كون الفعل واجبا بالغير لا ينافي كونه اختياريا
في نفسه والا يكون لحركة الجماد وهو المراد وايضا من المقرر ان الشيء ما لم يجب لم يوجد ولا شبهة
ان هذا الوجوب وجوب بالغير فلو كان منافيا للاختيار لما وجد قادر مختار اصلا اولا ان الوجوب
لا ينفي التمكن من الفعل والترك كما لا يخفى واما ما ذكره الناصب في حاشيته بقوله لما امتنع ان يكون اه
فهو اعتراض مذكور في شرحي المواقف والتجريد وقد اجيب عنه بان الفعل انما يجب بتعلق الارادة
العبد به وهو انما يحصل بعد العلم بالنفع باختياره وهذا التعلق ايضا ارادي مسبوق بتعلق اخر
متعلق الى هذا التعلق وهكذا لكن هذه التعلقات امور انتزاعية اعتبارية لا استحالة للتسلسل فيها و
الحاصل انا نريد فعلا واحدا والعقل يحكم بعد التأمل والتفصيل ان قد صدر عنا تعلق الارادة بهذا الفعل
وتعلقها بهذا التعلق وهكذا وبالجملة الداعي وهو التعلق للارادة الجازمة على ما في الشرح القديم للتجريد
ويستفاد من كلام الشارح الجديد ايضا يوجب الفعل وحيث اخترنا ان التعلق بالاختيار لا يلزم الاضطرار
ولكونه اعتباريا لا يلزم التسلسل المحال   رفع الله درجته الثاني يجوز ان يترجح الفعل فيوجد المؤثرة
والعدم فيعدمه ولا ينتهي الرجحان الى الوجوب على ما ذهب اليه جماعة من المتكلمين فلا يلزم الجبر ولا الترجيح
من غير مرجح فان قيل مع ذلك الرجحان لا يمتنع النقيض فليفرض واقعا في وقت فترجح الفعل في وقت
وجوده يفتقر الى مرجح اخر قلنا ممنوع بل الرجحان الاول كاف فلا يفتقر الى رجحان اخر انتهى
الناصب خفضه الله اقول لا يصح ان يكون المرجح في وقت ترجح الفعل هو المرجح الاول
ولا بد ان يكون هذا المرجح غير المرجح الاول لان هذا المرجح موجود عند وقوع الفعل مثلا في وقت
وقوعه ولهذا ترجح الفعل فلو كان هذا المرجح موجودا عند عدم الفعل ولم يترجح به الفعل فلا يكون
مرجحا واذا ترجح به الفعل فيكون حكم الوقتين متساويا ويلزم خلاف المفروض لانا فرضنا ان الفعل
يوجد في وقت ويعدم في الاخر فلا بد من مرجح غير مرجح الاول ليترجح به الفعل فينتهي الى الوجوب
او التسلسل فيتم الدليل ويرد النقض انتهى   قد صرح المص بان الاول من وجوه النقض هو نقض
اشارة الى ان الوجوه الاخر ليست كذلك لكنه ذكر ذلك تتميما للاشاعرة وبالجملة هذا الوجه كما صرح به المص
المبني على ما ذهب اليه جماعة من المتكلمين من جواز وجود الممكن بالاولوية الذاتية وما ذكره الناصب
في دفعه ماخوذ من الوجوه التي ذكرها طائفة اخرى من المتكلمين وحكاه في نفي ذلك لا يسلم شيء منها من
ذلك عن مناقشة كما لا يخفى على من طالع هذا المقام من الشرح الجديد للتجريد وحواشيه القديمة
والجديدة وكان بعض مشايخنا رحمه الله يبالغ في ذلك ويقول ان هذا المطلب لا يتم بالاستدلال وان
المحقق قدس سره اثبته في التجريد بدعوى البداهة حيث قال ولا يتصور الاولوية الذاتية وغفل

عن ذلك

عن ذلك الشارحون وحملوا كلامه على ارادة الاستدلال اذ ذكروا في تقريره ما استدل به من تقدم
من العلماء فيتوجه عليه ما توجه عليهم ويتوجه عليه ايضا ان المفروض كفاية المرجح الاول لترجيح الوجود
في جميع الاوقات على العدم فيه ولم يلزم من البيان الاحتياج الى مرجح آخر لهذا الترجيح بل انما يحتاج اليه
لترجيح الوجود في بعض الاوقات المرجح الاول على الوجود في بعض آخر منها واين هذا من ذاك تامل
رفع الله درجته الثالث انه لا يتوقف القادر مع التساوي فان القادر يرجح احد مقدوريه على
الآخر من غير مرجح وقد ذهب الى هذا جماعة من المتكلمين وتمثلوا في ذلك بصور وجدانية كالجائع يحضره
رغيفان متساويان من جميع الوجوه فانه يتناول احدهما من غير مرجح ولا يمتنع من الاكل حتى يترجح المرجح
والعطشان يحضره اناءان متساويان من جميع الوجوه والهارب من السبع اذا عن له طريقان متساويان
فانه يسلك احدهما ولا ينتظر حصول المرجح واذا كان هذا الحكم وجدانيا كيف يمكن الاستدلال
على نقيضه الرابع ان هذا الدليل ينافي مذهبهم فلا يصح لهم الاحتجاج به لان مذهبهم ان القدرة لا تصلح
للضدين فالمتمكن من الفعل يخرج عن القادرية لعدم التمكن من الترك وان خالفوا مذهبهم من تعلقها
بالضدين لزمهم وجود الضدين دفعة واحدة لان القدرة لا تتقدم على المقدور عندهم وان فرضوا
للعبد قدرة موجودة حال وجود قدرة الفعل لزمهم اما اجتماع الضدين او تقدم القدرة على الفعل
فانظر الى هؤلاء القوم الذين لا يبالون في تناقض اقوالهم وتعاندها انتهى الناصب
خفضه الله اقول اتفق العقلاء على ان الممكن لا يترجح احد طرفيه على الآخر الا لمرجح والحكم بعد تصور الطرفين
اي تصور الموضوع الذي هو امكان الممكن وتصور المحمول الذي هو معنى كونه محتاجا الى السبب ضروري
يحكم بديهة العقل بعد ملاحظة النسبة بينهما ولذلك يجزم به الصبيان الذين لهم ادنى تمييز الا ترى
ان كفتي الميزان اذا تساوتا لذاتيهما وقال قائل ترجحت احديهما على الآخر بلا مرجح من خارج لم يقبله
صبي مميز وعلم بطلانه ببديهته فالحكم بان احد المتساويين لا يترجح على الآخر الا بمرجح مجزوم به عنده بلا
نظر وكسب بل الحكم مركوز في طبايع البهايم ولهذا تراه تنفر من صوت الخشب وما ذكر من الامثلة
كالجايع في اختيار احد الرغيفين وغيره فانه لما خالف البديهي يجب ان يكون هناك مرجح لا يعلمه
الجايع والعلم بوجود المرجح من القادر غير لازم بل اللازم وجود المرجح واما دعوى كونه وجدانيا مع اتفاق
العقلاء بان خلافه بديهي دعوى باطلة كساير دعاويه والله اعلم واما قوله في الوجه الرابع ان هذا الدليل
ينافي مذهبهم فلا يصح لهم الاحتجاج به لان مذهبهم ان القدرة لا تصلح للضدين اه فنقول في جوابه عدم
صلاحية القدرة للضدين لا يمنع صحة الاحتجاج بهذه الحجة فان المراد من الاحتجاج نفي الاختيار عن العبد
واثبات ان الفعل واجب الصدور عنه وليس له التمكن من الترك وذلك يوجب نفي الاختيار
فاذا كان المذهب ان القدرة لا تصلح للضدين وبلغ الفعل حد الوجوب لوجود المرجح الموجب

لم يكن العبد قادرا على الترك فيكون موجبا لا مختارا وهذا هو المطلوب فكيف يقول ان كون القدرة
غير صالحة للضدين يوجب عدم صحة الاحتجاج بهذه الحجة فعلم انه من جهله وكودنته لا يفرق بين ما هو مؤيد
للحجة وما هو مناف لها ثم ما ذكره من انهم خالفوا مذهبهم من تعلقها بالضدين لزمهم اما اجتماع النقيضين
او تقدم القدرة على الفعل فهذا شيء يخترعه من عند نفسه ثم يجعله محذورا والاشاعرة انما نفوا هذا المذهب
وقالوا ان القدرة لا تصلح للضدين لان القدرة عندهم مع الفعل فيجب ان لا يكون صالحا للضدين
والا لزم اجتماع النقيضين انظروا معاشر المسلمين الى هذا السارق الجلي الذي اعناق سرقة الحطب
من شاطئ الفرات حاطب ان هذا الكلام حطب يسرق كيف اتى بالدليل وجعله اعتراضا الحمد لله الذي
فضحه في اخر الزمان واظهر جهله وتعصبه على اهل الايمان انتهى   نعم قد اتفق العقلاء على ذلك لكن
وجه كلام المصنف مع الاشاعرة المعزولين من العقل وهم قد جوزوا ان يرجح القادر فعله المحرم والارادة بلا داع
يختص بها ومثلوا بما ذكره المصنف من الامثلة الوجدانية وممن صرح بنسبة ذلك الى الشيخ الاشعري ايضا
سيف الدين الابهري الاشعري في مبحث الحسن والقبح من حاشيته على شرح المختصر فليطالع اصحاب الناصب
ذلك فيها ومن العجب ان الناصب شتم القائل بذلك ولم يعلم ان ذلك الشتم يرجع الى شيخه
وامامه ولم يتميز من غاية البهت خلفه من امامه وبرز بذلك نسبة الحديث الذي وضعه المحدثون
من الاشاعرة في شان ابي بكر وهو قولهم قال رسول الله وضع ابي بكر في كفة الميزان وجميع الناس في كفة اخرى
فرجح الكفة التي كان فيها ابو بكر ولا يلتفت الى ما نقل عن البهلول في رد ذلك من انه لو صح هذا الحديث
لكان في ذلك الميزان عيب البتة لانه كان ضعيفا مجنونا لكان راجحة على شاعرة ثم من هذا القبيل ايضا قولهم بجواز تفضيل
المفضول في باب الامامة وتصريحهم بتفضيل ابي بكر على علي مع روايتهم عن النبي صلعم انه قال لضربة
علي يوم الخندق افضل من عبادة الثقلين اللهم الا ان يقال ان ابا بكر ليس من الثقلين بل نقول ان تجويزهم تعذيب
الله تعالى للانبياء والاولياء المطيعين واكرامه للفساق والاشرار العاصين ايضا من باب ترجيح المرجوح كما لا يخفى
فكيف يستبعد منهم تجويز الترجيح بلا مرجح فافهم وبالجملة مخالفة صريح العقل شان الاشعري واصحابه المعزولين
من العقل فلا وجه لاستدلال الناصب على نفي قولهم بجواز الترجيح بلا مرجح بكون ذلك مخالفا لاتفاق
العقلاء واما ما ذكره في جواب الوجه الرابع فمدفوع بان المصنف قدس سره لم يمنع صحة سوق المقدمات
المذكورة في الدليل وارتباط بعضها ببعض وتحقق شرائط صورتها واستلزامها لما قصدوه من نفي
الاختيار بل اراد ان مادة المقدمة المذكورة في الدليل بقولهم لو كان العبد فاعلا للشيء بالقدرة
والاختيار فاما ان يتمكن من تركه او لا لانا على اصلكم من ان القدرة لا تصلح للضدين لان المتمكن من
الفعل على هذا الاصل لا يقدر على الترك فيخرج عن ان يكون قادرا فلا يصح توصيفه بالقدرة واجراء
الترديد فيه بانه اما ان يتمكن من الترك ولا وهذا نظير ما قيل من ان على تقرير نظر من كل من التصورات

والتصديقات

والتصديقات لا يمكن الاستدلال على بطلان نظريتها لان المستدل على الابطال يسلم
نظرية مقدمات دليله لا يحصل مطلوبه وان ادعى بداهة بعضها فهو بيّنا في التقدير والقول بان ما ذكره
الناصب من الغرض والترديد يجوز ان يكون على جهة الزام اهل العدل مخالف لما اشتهر منهم
من كونه ذلك الدليل تحقيقيا ولما ذكره الناصب سابقا من انه دليل صحيح بجميع مقدماته فتأمل
ان الناصب لجهله بقواعد المنطق بل تحرّجه عن ذوي المنطق ومدركي المعقولات لم يفرق بين فساد
مادة القياس وفساد صورته ولم يفهم ان لزوم نتيجة المذكور انما هو لتسليم الناصب المقدمة التي
ذكرها في قياسه الفاسد وان كان فاسد المقدمات اذا سلمت يلزم منها قول آخر ولم يعلم ان
المصنف لا يسلم بعض المقدمات لانه يسلم المقدمات ويمنع اللزوم واما ما ذكره من ان قول المصنف
ان خالفوا مذهبهم امن تعقلها بالضدين لزمهم لا شيء يخترعه من عند نفسه ثم يجعله محذورا فيه ان كلام
المصنف مع ما ذكره سابقا يرجع الى ايراد ترديد على الدليل المذكور ولا يلزم ان يكون كلا شقي الترديد امرا
واقعيا ومطابقا لمذهب المستدل بل يكفي فيه الغرض لان الغرض من الترديد حصر احتمالات
الكلام والرد على كل منها لئلا يرجع الخصم ويقول اني اردت معنى لم تذكره انت ولا يتوجه عليه شيء
مما ذكرت كذا الكلام في ما ذكره من نفي الاشاعرة لذلك المذهب فانظروا يا معاشر العقلاء المنتشر
الى هذه الفضول المهان ازبال في اصفهان انه لما اعتاد اصلاح فساد زرع شجرة مجمل الزبل من المزابل
واستعماله في اصول السنابل حاول ما زرعه شيخه في خبث ارض تقريره بكل ما خرج من
مزبلة فمه وبالمعوعة ضميره وقد قيل   ولن يصلح العطار ما افسد الدهر   فكيف بالزبال الذي
اخذ منه السر والجهر وبالجملة اي ربط لسرقة الحطب باهل الحلة واي نسبة للحطب بالفرات الخالي عن
الاجام المضلّة والمضلّة وانما يناسب ذلك بحمالة الحطب التي هي من امهات بعض خلفاء الناصب
وبخليفته حمالة من سوق المدينة لاضرامه النار في باب بيت صاحب السكينة وقد احراق الذين
هم لنجاتنا اكرم سفينة الحمد لله الذي فضح الناصب ورفع عنه الامان واوضح سوء عاقبة على اهل
الايمان حيث طرده من ايران واماته في البزان اعني مظهر القهر من بلاد ما وراء النهر وقضى الدفع
شره الذي اورثه لاهل النهر اعني نسخ كتابه الذي يشهر على تهد بالعهر بما لا يخفى وقصد على علماء الدهر
رفع الله درجته وفي الثاني من وجهين الاول العلم بالوقوع تبع الوقوع فلا تؤثر فيه فان
التابع انما يتبع متبوعه ويتاخر عنه بالذات والمؤثر متقدم الثاني ان الوجوب اللاحق لا يؤثر
في الامكان الذاتي ويحصل الوجوب باعتبار فرض وقوع الممكن فان كل ممكن على الاطلاق اذا
فرض موجودا فانه حالة وجوده يمتنع لامتناع اجتماع النقيضين واذا كان ممتنع العدم كان واجبا
مع انه ممكن بالنظر الى ذاته والعلم حكاية من المعلوم ومطابق له اذ لابد في العلم من المطابقة

فالعلم والمعلوم متطابقان والاصل في هيئة التطابق هو المعلوم فانه لولاه لم يكن علما ولا فرق بين
فرض الشيء وفرض ما يطابقه بما هو حكاية عنه وفرض العلم هو بعينه فرض المعلوم يجب فكذا
مع فرض العلم به وكما ان ذلك الوجوب لا يؤثر في الامكان الذاتي كذا هذا الوجوب ولا يلزم
نفي التعلق علم الله تعالى بها ووجوبه بالنسبة الى ذاته بل بالنسبة الى علم انتهى — الناصب خفضه الله

اقول قد ذكرنا ان هذه الحجة اوردها الامام الرازي على سبيل النقض الاجمالي في مبحث التكليف
والبعثة وهذا صورة تقريرها علم الله عدمه من افعال العبد فهو ممتنع الصدور عن العبد والا جاز انقلاب
العلم جهلا وما علم الله وجوده من افعاله فهو واجب الصدور عن العبد والا جاز ذلك الانقلاب ولا
مخرج عنهما لفعل العبد وانه يبطل الاختيار اذ لا قدرة على الواجب والممتنع فيبطل ح التكليف وفوائده
لابتنائهما على القدرة والاختيار بالاستقلال كما ذكرتم فما لزمنا في مسئلة خلق الاعمال فقد لزمكم
في مسئلة علم الله تعالى بالاشياء وقال الامام الرازي ولو اجتمع جملة العقلاء لم يقدروا على ان
يوردوا على هذا الحرف الا بالتزام مذهب هشام وهو انه تعالى لا يعلم الاشياء قبل وقوعها وقال
شارح المواقف واعترض عليه بان العلم تابع للمعلوم على معنى انهما يتطابقان والاصل في هذه المطابقة
هو المعلوم الا ترى ان صورة الفرس مثلا على الجدار انما كانت على الهيئة المخصوصة لان الفرس
في حد نفسه هكذا فلا يتصور ان ينعكس الحال بينهما فالعلم بان زيدا سيقوم غدا مثلا انما يتحقق اذا
كان هو في نفسه بحيث يقوم فيه دون العكس فلا مدخل للعلم في وجوب الفعل وامتناعه وسلب الاختيار
فلا يلزم ان لا يكون تعالى فاعلا مختارا لكونه عالما بافعاله وجودا وعدما انتهى كلام الشارح المواقف
وظهر ان الرجل السارق الحلي سرق هذين الوجهين من كلام اهل السنة والجماعة وجعلهما
حجة عليهم وجواب الاول من الوجهين انا لا ندعي تاثير العلم في الفعل كما ذكرنا حتى يلزم من تاخره
من المعلوم عدم تاثيره بل ندعي انقلاب العلم جهلا والتابعية لا ترفع هذا المحذور كما ستعلم
وجواب الثاني من الوجهين انا نسلم ان الفعل الذي تعلق به علم الواجب في الازل ممكن بالذات
واجب بالغير والمراد حصول الوجوب الذي ينفي الاختيار ويصير به الفعل اضطراريا وهو حاصل سواء
كان الوجوب بالذات او بالغير واما جواب شارح المواقف فنقول انا لا نسلم ان مطلقا تابع
للمعلوم بل العلم الانفعالي الذي يتحقق بعد وقوع المعلوم هو تابع للمعلوم وان اراد بالتابعية
التطابق فلا نسلم ان الاصل في المطابقة هو المعلوم في العلم الفعلي بل الامر بالعكس عند التحقيق فان
علم المهندس الذي يحصل بتقدير بناء البيت هو الاصل والعلة لبناء البيت والبيت تبعه فان
خالف شيء من اجزاء البيت ما قرره المهندس في علمه الفعلي لزم انقلاب العلم جهلا وانت
تعلم ان علم الله تعالى بالموجودات التي ستكون هو علم فعلي كعلم المهندس الذي يحصل من ذاته

البيت

ثم يطابق البتة كذلك علمه تعالى هو سبب حصول الموجودات على النظام الواقع وتبعه وجوبها
فان وقع شيء من الكائنات على خلاف قدرة علمه تعالى الفعل في الازل لزم انقلاب العلم جهلا وهذا هو التحقيق
انتهى لا حجة فيما نقله الناصب لظهور خيانته في مثل ذلك مرارا ولو صح فلا ينافي ايراد الامام
الرازي لذلك على سبيل النقض ايراده غيره من الاشاعرة ايا على طريق الاستدلال كيف وقد صرح
الشارح الجديد للتجريد في بحث العلم من الاعراض ان الاشاعرة استدلوا بذلك حيث قال ان الاشاعرة
لما استدلوا على كون افعال العباد اضطرارية بان الله تعالى عالم في الازل بصدورها عنهم فيستحيل انفكاكهم عنها
لامتناع خلاف ما علمه تعالى فكانت لازمة لهم فلا يكون اختيارية واجاب المعتزلة بان العلم تابع
للمعلوم فلا يكون علة له قال الاشاعرة كيف يجوز ان يكون علمه الازلي تابعا لما هو متأخر عنه فانه يستلزم
الدور فاجابوا بانا لا نعني بالمتابعة ههنا التأخر حتى يلزم الدور بل اصالة موازنة في التطابق اه وانما جعله
الناصب قضيا ليصير اقل قبولا للورود واقسام البحث عليه فافهم وبما قررناه من كلام الشارح التجريد لظهر
بطلان ما ذكره الناصب من ان المصنف سرق هذين الوجهين ثم رده بانه لما كان المفروض انه تعالى يعلم المعلوم
كالفعل مثلا على الوجه الذي يستمع فمن ان يحصل في المعلوم اختلاف يوجب انقلاب علمه تعالى جهلا واما ما ذكره
في جواب الثاني منهما فمزيف بانه لو كان الوجوب اللاحق منافيا للاختيار الفاعل لكان الله تعالى ايضا غير
مختار فيما وجد من افعاله لان الشيء ما لم يجب لم يوجد وذلك وجوب لاحق فيكون الله تعالى مضطرا
غير مختار فيه وبطلانه مما لا يخفى وتحقيق الكلام في ذلك ان مدار معنى القدرة والاختيار على ان هذا الفعل
بالنسبة الى ذات هذا الفاعل بحيث ان شاء فعله وان لم يشاء لم يفعله مع قطع النظر عن الامور الخارجية
الموجبة والمحيلة للطرف الآخر كما في الواجب والامتناع الحاصل من علمه تعالى بالفعل والترك خارج عن ذات
الفاعل لاحق للفعل غير مؤثر فيه فلا يوجب سلب اختياره بالنظر الى اصل الفعل ولا عدم استحقاقه
لشيء من الثواب والعقاب ويوضح ذلك انه اذا كان رجل حمال مدار تعيشه في كل يوم
ان يأخذ اجرة معينة على حمل قدر معين من الحجر مثلا من مكان الى مكان فامره سلطان قاهر ذات
يوم بحمل شيء من ذلك بتلك الاجرة المقررة او ازيد منها في تلك المسافة المعهودة بعينها فان
قاهرية السلطان واقتداره في الواقع لا يوجب سلب اختيار المأمور المذكور في ذلك الفعل لان المفروض
انه كان يفعل ذلك بطيب قلبه دائما ولم يقع اجبار السلطان له فعلا في ذلك الفعل مع ظهور انه
لم يمكنه التخلف عن امر ذلك السلطان فكما ان حصول القهر بالقوة ههنا لم يوجب سلب الاختيار
لانه امر لاحق كذلك الايجاب الناشي من علمه تعالى بوقوع احد طرفي الفعل من المكلف لا يؤثر فيه ولا
يوجب سلب اختياره وكونه معذورا في ذلك الفعل المحرم فتدبر واما ما اورده على الجواب
المذكور في شرح المواقف ايضا فكلام منتحل مأخوذ عن بعض المتأخرين وقد اطال الناصب فيه بما

بما لا طائل تحته لشما ابغهر استحالة اباه لكل احد بل فساده حيث قرره بطريق المنع وخرج به من قانون
المناظرة كما لا يخفى على من تأمل في المراتب التي نقلناها من كلام شارح التجريد ومع هذا يمكن ان يدفع
بان للامامية والمعتزلة ان يقولوا سلمنا ان علمه تعالى بما يصدر عنه فعلي كعلم البناء بخصوصيات البناء
قبل ان يصنعه لكن لا ينفعنا الى انا نسلم علمه بافعال العباد كذلك وانما يسلم ان لو ثبت انه فاعل
لافعالهم ولم يثبت عندنا ذلك بعد واذا لم يكن علمه تعالى بافعالهم فعليا فلا مدخل في وجوب هذه الافعال
وامتناعها كما توهمه صاحب الشبهة وههنا دفع آخر تركناه على ذوي الافهام لعمق المقام رفع الله
درجته واما المعارضة في الوجهين فانهما آتيان في حق واجب الوجود ايضا فانا نقول في الاول لو كان الله تعالى
قادرا مختارا فاما ان يتمكن من الترك او لا فان لم يتمكن من الترك كان موجبا مجبرا على الفعل لا قادرا مختارا
وان تمكن فاما ان ترجح احد الطرفين على الآخر او لا فان لم يترجح لزم وجود الممكن المتساوي من غير مرجح
فان كان محالا في حق العبد كان محالا في حقه تعالى لعدم الفرق وان ترجح فان انتهى الى الوجوب لزم الجبر والا
تسلسل او وقع التساوي من غير مرجح فكل ما تقولونه ههنا نقوله نحن في حق العبد انتهى الكتاب
فصلته ثم اقول قد ذكر صاحب المواقف هذا الدليل في كتابه وارد عليه ان هذا ينفي كون الله تعالى قادرا
مختارا لامكان اقامة الدلالة بعينها فيقال لو كان تعالى موجدا للفعل بالقدرة استقلالا فلا بد
ان يتمكن من فعله وتركه وان يتوقف فعله على مرجح الى آخره امر تقريره واجيب عن ذلك بان ارادة
العبد محدثة اي الفعل يتوقف على مرجح هو الارادة الجازمة لكن ارادة العبد محدثة فينتهي الى ارادة
يخلقها الله فيه بالارادة والاختيار منه وفعاله في الارادة التي تفرض صدورها عنه وارادة الله قديمة
فلا يفتقر الى ارادة اخرى فظهر الفرق واندفع النقض هذا الجواب من جملة تشكيكات
الامام الناصب فخر الدين الرازي وقرره سلطان المحققين قدس سره في التجريد بما قرره الشارح
الجديد بان هذا الفرق لا يدفع النقض المذكور اذ يقال ان لم يمكن الترك مع الارادة القديمة كان موجبا
لا قادرا مختارا وان امكن لم يتوقف فعله على مرجح استغنى الجائز عن المرجح وان توقف عليه
كان الفعل معه واجبا فيكون اضطراريا والفرق الذي ذكرتموه في المدلول مع الاشتراك في الدليل
دليل على بطلان الدليل وانما يندفع النقض اذا بين عدم جريان الدليل في صورة التخلف وقد اشار صاحب
المواقف ايضا الى الجواب المذكور في شرح المختصر ابن الحاجب حيث قال في بحث الحسن والقبح منه ان
ان تعلق ارادته تعالى قديم لا يحتاج الى مرجح متجدد ورد عليه سيد المحققين قدس سره في حاشيته
بانه ان اراد بالتعلق التعلق الذي يترتب عليه الوجود لم يكن قديما والا لزم قدم المراد وان اراد
التعلق المعنوي فمعه يحتاج الى مرجح متجدد وهو التعلق الحادث الذي به الحدوث ولو قيل ان
ارادته تعلقت في الازل بوجود زيد في زمان مخصوص فعنده يوجد ولا حاجة له الى تعلق

اجرائهم

اخر لاتيم ايضا الاحتياج وجوده في ذلك الزمان الى تعلق الحادث للقدرة يترتب عليه حدوثه
كما صرح به فيما تقدم انتهى وايضا يتوجه عليه من الحق ما قيل من انه لو اقتضى ذات الفاعل مع
هذا التعلق ان يحدث الحادث في زمان معين وذلك كان كافيا فيه يلزم وجود الحادث
في هذا الزمان في الازل وايضا على هذا التقدير كان محتاجا الى حضور ذلك الزمان ولم يكن كافيا
في الاقتضاء فتامل هذا واما ما ذكره في حاشية هذا المقام من ان كلام الذي ذكره المصنف نقض سماه
معارضة لجهله باداب البحث ففيه ان قضية الجهل منعكسة فان التعبير عن النقض بالمعارضة اصطلاح
اخر من ارباب المناظرة وقد استعمله المحقق الطوسي قدس سره استاذ المصنف رحمه الله تعالى في شرح
الاشارات فظهر انه جاهل بالاصطلاح غير مطالع لشرح الاشارات او قاصر عن فهم ما فيه من الاشارات
والبشارات   المصنف رفع الله درجته ونقول في الثاني ان ما علمه الله ان وجب ولزم بسبب
هذا الوجوب خروج القادر منا عن قدرته وادخاله في الموجب في حق الله تعالى ذلك بعينه وان لم
يسقط الاستدلال فقد ظهر من هذا ان هذين الدليلين ياتيان في حق الله تعالى وهما ان صحا لزم خروج
الواجب تعالى عن كونه قادرا ويكون موجبا وهذا هو الكفر الصريح اذ الفارق بين الاسلام والفلسفة
انما هو هذه المسئلة والحاصل ان هؤلاء ان اعترفوا بصحة هذين الدليلين لزمهم الكفر وان اعترفوا
ببطلانهما سقط احتجاجهم بهما انتهى   الناصب خفضه الله اقول قد عرفت في كلام شارح المواقف
انه ذكر هذا النقض وليس هو من خواطره حتى يتبجح به ويأخذ في الارعاد والابراق والطامات عن ما يرد على

والجواب

الدليل الاول فهو ان فعل الباري محتاج الى المرجح قديم يتعلق في الازل بالفعل الحادث في وقت معين
وذلك المرجح لا يحتاج الى مرجح اخر فيكون تعالى مستقلا في الفعل لو قال قائل اذا وجب الفعل
مع ذلك المرجح القديم كان موجبا لا مختارا قلنا ان الوجوب المترتب على الاختيار لا ينافيه بل يحققه فان
قلت نحن نقول اختيار العبد ايضا يوجب فعله وهذا الوجوب لا ينافي كونه قادرا مختارا قلت
ان اختياره حادث وليس صادرا عنه باختياره والا نقلنا الكلام الى ذلك الاختيار وتسلسل بل عن غيره
فلا يكون مستقلا في فعله باختياره بخلاف ارادة الباري فانها مستندة الى ذاته فوجوب
الفعل بها لا ينافي استقلاله في القدرة عليه واما ما يرد على الدليل الثاني فهو ان علم الله تعالى في ذاته
مقارن لصفة القدرة والارادة فاذا علم الشيء وتعلق به علمه تعلق به الارادة والقدرة وتخلق الموجودات
وكل واحد من الصفات الثلثة يتعلق بمتعلقه من الاشياء وكل ما يقتضيه فمقتضى العلم التعلق من حيث
الانكشاف ومقتضى الارادة الترجيح ومقتضى القدرة صحة وقوع الفعل والترك فلا يلزم الوجوب
لان صفة العلم لا تصادم صفة القدرة لانهما قديمان حاصلان بخلاف القدرة الحادثة فان العلم
القديم يصادمها ومقتضى العلم القديم يسلب عنه القدرة وهذا جاز في الصفات الحادثة بخلاف الصفات

القدرة فليس ثم يجاب تأمل فان هذا الجواب الدقيق فبالتأمل فيه حقيق واما ما ذكر من لزوم
الكفر فمن باب طاماته وترهاته وهذه مسائل علمية يباحث الناس فيه فهو من ضعف ديانته
وكثرة تعصبه ينزله على الكفر والتفسيق نعوذ بالله من جهل فلك التفسيق انتهى واقول
من البين ان المصنف قدس سره متقدم على صاحب المواقف فذكر صاحب المواقف لذلك
الدليل لا يدل على ان لا يكون ذلك النقض من خواص المصنف قدس سره فان ما في المواقف
وساير تصانيف القاضي العضد من التحقيقات والتدقيقات ملتقطة من كلام من تقدمه ومنتخب
منه وليس له سوى الالتقاط والجمع فقد كان من عقل وسمع على ان المصنف لم يشعر بان ذلك من خواص
افاداته والتبجح في ذلك غير مفهوم من كلام المصنف والارعاد والابراق لا يتوقف على كون ذلك من
خواصه بل يكفي فيه ان يكون من افادات اصحابه واما ما اتى به الناصب من الجواب عما يرد على الدليل
الاول فقد مر ما يدفعه في فصل السابق على هذا وانزيد عليه ههنا ونقول ان ما ذكره في المرتبة الاخيرة المتعلقة
بهذا الجواب من قوله قلت لا شك ان اختياره حادث الى مردود بان كون اختيار العبد حادثا مسلم
لكن عدم كونه صادرا عنه باختياره غير مسلم وبان للاختيار في الفعل عبارة عن تعلق ارادة العبد
مثلا بالفعل وهذا التعلق ارادي مسبوق بتعلق اخر متعلق الى هذا التعلق وهكذا وهذه التعلقات
ارادي مسبوق بتعلق متعلق اخر الى هذا التعلق وهكذا وهذه التعلقات امور انتزاعية اعتبارية
لا استحالة للتسلسل فيها كما مر واما ما اتى به من الجواب عما يرد على الدليل الثاني فيتوجه عليه وجوه من
الخلل منها منع قوله مقتضى العلم القديم سلب القدرة عن ذي القدرة الحادثة فان ذلك انما
يسلم لو كان العلم القديم علة للمعلوم المقدور وكان مخالفا لما علمه الله في الازل وكلتا المقدمتين
ممنوعتان مقدوحتان كما مرت الاشارة فظهر ان ما زعمه الناصب الغريق من باب التدقيق حقيق باسم
التزيين ودليل على كونه من بحر التعميق واما ما ذكره من ان لزوم الكفر من باب طاماته الخ فلعله اراد بهذا
اللزوم غير الالتزام فاذا لزم الكفر من الدليل بحيث لا يشعر المستدل لا يلزمه الكفر ولا يحكم به عليه
وانت خبير بان مراد المصنف ان هؤلاء من اصحاب الناصب ان اعترفوا بصحة الدليلين بعدما اوضحنا
لهم ما يلزم منهما يلزمهم الكفر اذ اللزوم ح يقترن بالالتزام ولم يرد انه يلزمهم ذلك مع عدم
شعورهم به حتى يكون من باب الطامات كما زعمه فغاية الامر ان يخلص من الكفر من لم يصل اليه كلام
المصنف قدس سره وايضاحه للزوم ذلك واما الناصب المتورط في العناد والعصبية فيلزمه التزام الكفر
اهل الجاهلية بعد اطلاعه على تلك الملازمة الجلية اعاذنا الله من تلك البلية المصنف رفع الله درجته
فلينظر العاقل من نفسه هل يجوز له ان يقلد من يستدل بدليل يعتقد صحته ويحتج به غدا يوم القيامة وهو
يوجب الكفر والالحاد واي عذر لهم عن ذلك ومن الخروج عن الكفر والالحاد فما لهؤلاء القوم لا يكادون
يفقهون

ينطق

يفقهون حديثا هذه حجتهم بصريح الكفر على ما ترى وتلك الاقاويل التي لهم قد عرفت انه يلزم منها
نسبة الله الى كل خسة و رذيلة تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا فليحذر المقلد ولينظر كيف
هؤلاء القوم الذين يقلدونهم فان استحسنوا لا تفهيم نور البيان ولا بيضاح اتباعهم كفاهم بذلك
ضلالا وان راجعوا عقولهم وتركوا اتباع الاهواء عرفوا الحق بعين الانصاف وفقهم الله تعالى لاصابة
الصواب انتهى   الناصب خفضه الله تعالى اقول قد عرفت على ما فصلناه في دفع اعتراضاته
المسروقة المنحولة الى نفسه من كتب الاشاعرة ومن فضلات المعتزلة ومثلي مع المعتزلة في بحث فضلاتهم
كمثل الزبال يمر على نجاسات رجل اكل بالليل بعض الاطعمة الرقيقة كالحمص فجرى في الطريق فجاء الزبال
واخذ الحمص من نجاسته وجعل يمجه ويتلذذ به فهذا ابن المطهر النجس كالزبال يمر على فضلات المعتزلة
ويأخذ منه الاعتراضات ويكفر به ساداة العلماء وينسبهم الى اقبح انواع الكفر يحسب انه صنعا نعوذ
بالله من الضلال والله الهادي   اقول قد اطلعت على ما ذكرناه في دفع المدافعة المدخولة المموهة التي منها
الشيطان وانها هذيان ما انزل الله به من سلطان وانه في اكثرها قد عدل لعجزه عن اتمام الكلام
على وفق اصول اصحابها الاشاعرة الى اختيار وضع الدعاوي الافرنجية الفاجرة القاصرة عن تلك
الاصول الخاسرة وتقويته للمقصود على وجه جعل الصبيان عليه ساخرة وما اشبهه في اختيار
تلك الدعاوي المزيفة على تلك الاصول المموهة الى تكلف خلي من عظم في فيه جرسا على ما رآه خياله
في المنام فضيع الموجود ولم ينل المقصود واما تمثيله بالزبال فكما ذكرناه سابقا انسب بحال اهل اصفهان
وحلهم واهالي الزبل الى الارض الخبيثة المهان واما الفضلات فهي مشتقة من فضل ابن روزبهان
وعند الامتحان يكرم الرجل او يهان   المصنف رفع الله درجته المطلب الثاني عشر في ابطال
الكسب اعلم ان ابا الحسن الاشعري واتباعه لما لزمهم هذه الامور الشنيعة والالزامات الفضيحة والاقوال
الباطلة من انكار ما علم بالضرورة ثبوته وهو الفرق بين الحركات الاختيارية والحركات الجمادية وما شابه
ذلك التجاؤا الى ارتكاب قول توهم هو واتباعه الخلاص من هذه الشناعات ولات حين مناص
فقال مذهبا غريبا عجيبا لزمه بسبب انكار العلوم الضرورية كما هو دابه وعادته فيما تقدم من
انكار الضروريات فذهب الى اثبات الكسب للعبد فقال الله تعالى موجد للفعل والعبد مكتسب له
فاذا طولب بتحقيق الكسب وما هو واي وجه تقتضيه واي حاجة تدعو اليه اضطرب هو واصحابه في
الجواب عنه فقال هو وبعضهم معنى الكسب ان خلق الله تعالى الفعل عقيب اختيار العبد الفعل وعدم الفعل
عقيب اختيار العدم فمعنى الكسب اجراء العادة بخلق الفعل عند اختيار العبد وقال بعضهم معنى الكسب
ان الله يخلق الفعل من غير ان يكون للعبد فيه اثر لكن العبد يؤثر في وصف كون الفعل طاعة
او معصية فاصل الفعل من الله تعالى ووصف كونه طاعة او معصية من العبد وقال بعضهم ان

الشبهة في مهوات الجاهلية واغتاله الغول في مهمه بابلة ونعم ما قال

ظهر الحق من الاشعر والنور جلي
طلع الشمس ولكن عمي المعتزلي

فانظر الى هذا الجاهل كيف افترى في مغني الكتب وخلط المذهب
ولا اقول كالحمار الراتع في جنة عالية قطوفها دانية وانه لحمار ذي ازيز انتهى فقد تبين ان الاشعري في
ذلك على شفا جرف هار وسيظهر عند انكشاف الغبار انه على متن فرس ام حمار وقد سبق
ايضا ما يفيد ان انه لا يقبل من الاشاعرة منه هذا التمويه الذي سموه بالتحرير وانه لا يلزم العدلية
الشرك الذي توهمه الناصب السفيه وانه لا يتأتى للاشاعرة بذلك رعاية احكام التكليف والترغيب
والتخويف واما ما ذكره من التحقيق فهو الاعراض لانا نسلم ان اصل القدرة والارادة مخلوقتان
في العبد لكن الفعل انما يتحقق بالارادة الجازمة الجامعة للشرائط وارتفاع الموانع كما سبق وهي اختيارية
بيان ذلك انه اذا حصل لنا العلم بنفع فعل يتعلق به الارادة بلا اختيار منا لكن تعلق الارادة به غير كاف
في تحققه ما لم تصر جازمة بل لا بد من انتفاء كف النفس عنه حتى يصير الارادة جازمة موجبة للفعل فانا
قد نريد شيئا ومع هذا نأبى ونكف نفسنا عنه لحياء وحمية وذلك الكف امر اختياري يستند وجوده
على تقدير تحققه الى وجود الداعي اليه فان عدم علة الوجود علة العدم وعدم الداعي الى هذا الداعي و
هكذا وغاية ما يلزم منه التسلسل في العدمات ولا استحالة فيه وبالجملة الارادة الجازمة اختيارية لعدم
الانتفاء وعدم الكف المعتبر فيهما بالاختيار وان لم يكن نفسهما ارادية وان يلزم التسلسل المحال واما
ما ذكره من ان الممكن اذا تعلقت به القدرة والارادة وحصل الترجيح فقد تم الارادة القديمة الى اخره
فمن قبيل الرجم بالغيب والرمي في الظلام ومخالفة لبديهة عقلاء الانام وايضا يدل ذلك على
ان ارادته تعالى اختيار الفعل من الافعال فجاز ان يتقدم على فعل العبد وليس كذلك لانك قد
عرفت فيما سبق ان ارادته تعالى عبارة عن العلم بما في الفعل من المصلحة فلا معنى لقوله قد تم الارادة
القديمة الى ايجاد الفعل وبهذا يندفع شبهة اخرى لهم في هذا المقام وهو انه لو اراد الايمان من الكافر
والطاعة من العاصي وقد صدر الكفر من الكافر والمعصية من العاصي لزم ان لا يحصل مراده من الكافر
والعاصي فيلزم ان يكون تعالى مغلوبا والكافر والعاصي غالبين عليه بل يلزم ان يكون اكثر ما يقع من
عباده خلاف مراده والظاهر انه لا يصبر على ذلك رئيس قرية من عباده انتهى ووجه الدفع
انه اذا كان ارادته تعالى عبارة عن العلم بما في الفعل من المصلحة فلو علم تعالى ان في الفعل الفلاني مصلحة
ولم يختر العبد ذلك الفعل بل اختار نقيضه لم يلزم قدح مغلوبيته ولا نقصه اذ ليس بين علمه تعالى
بالمصلحة في الفعل وبين عدم اختيار العبد اياه تناف وتعارض حتى يلزم هناك المغلوبية نعم
لو اختاره تعالى واختار العبد نقيضه وحصل مختار العبد دون مختاره تعالى لزم المغلوبية لكن ما
نحن فيه ليس من هذا القبيل واما ما ذكره من ان الغالب في القرآن ذكر الكسب عند ذكره

ترتب الجزاء على كون المراد من الكسب المعنى الذي ذكره الاشاعرة دون الفعل بمعناه الحقيقي المساوق
للخلق وهل هذا الا وهما منهم على وهم والحق ان معنى الخلق والفعل واحد وهو الايجاد ما لم يكن غاية الامر
انه اذا كان ذلك الايجاد بلا آلة كما في فعل الله تعالى يقال انه خلقه واذا كان بآلة كما في فعل العبد
يقال فعله وكذا الكلام في الكسب فانه انما يطلق على فعل العبد يقال لقصده ايصال نفع اليه او دفع
مضرة عنه ولما كان الله تعالى منزها عن النفع والضر لا يطلق على فعله الكسب فاحفظه هذا واما ما ذكره
من ان الثواب والعقاب على المحاسبة فهو كترتب الذم على الجماد باعتبار كونه محلا للون كدر وهو
غير معقول كما لا يخفى والقياس على الحطب واسناد الظهور انشاء القدرة والارادة فيه قوله وهل يحسن
ان يقال لم ترتب الاحراق على الحطب قلنا نعم لا يحسن قوله وهل هذا الا الظلم والجور والعدوان
قلنا ههنا امران احدهما خلق قوة الاحراق في الحطب وثانيهما صرف الحطب نحو الاحراق بضم
النار اليه والاول ليس بظلم ولا عدوان لان نفعه اكثر من ضرره وخيره اعظم من شره كما لا يخفى والثاني
ظلم وعدوان لكنه فعل العبد دونه سبحانه واما قوله وان حسن ذلك حسن ان يقال لم جعل
الكافر محل الكفر ثم احرقه بالنار فمدفوع بان الله تعالى لم يجعل الكافر محل الكفر وانما جعله محلا للفطرة الصحيحة
كما ورد في الحديث المشهور وهو باختياره السوء جعل نفسه محلا للكفر فلهذا لا يحسن ان يقال لم جعل الله
الكافر محل الكفر لا للقياس الفاسد الذي ذكره الناصب وخلاصة الكلام في هذا المقام ان الكسب
باي المعنى يرام لا يوجب خلاصهم عن الشناعة والملام بما مر ويجيء اليه الاشارة في كلام
المص قدس سره من ان العبد ان استقل ثبت دخل شيء في الوجود وبطل ما قالوا ان قدرة العبد لا تؤثر
وان لم يستقل فلا يكون كاسبا ويكون الكل بقدرة الله تعالى وهو مخالف للضرورة والبرهان وقال
البزدوي الحنفي في اصوله وشارحه الهندي ان افعال العباد وان كان بقضاء الله وقدرته ومشيته
وارادته وخلقه وايجاده لكنه قضاء وقدر وشاء حصولها ووجودها الى آلات العباد بعد خلق الاختيار
منهم وجعلهم في الصورة الفاعلين الكاسبين وهذا جبر بصورة الاختيار منهم وانفعال بصورة الفعل
فجبر بمعنى واختيار بصورة فلا ترك المعنى ولا تهدى الصورة فهو جبري ومن ترك المعنى فهو قدري
والحق الجمع بينهما انتهى والانصاف ان الاختيار الصوري والكسب المحلى على قدر تحصيل معناه لا يصلح لجعله سببا
للثواب لانه تفضل في المآل كما استمعتم اليه سابقا اما جعله سببا للعقاب فمشكل جدا لانه
اذا لم يكن فاعلا وكان كسبه وفعله صوريا كان جعله سببا للعقاب وبناء العقاب
عليه باعتبار حقيقة الفعل جورا وظلما تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا مع انه لا يظهر وجه في خلق الاختيار
في العبد وجعله كاسبا صورة وماخوذا بحسبه فتامل واما وصيته الناصب للناظرين بتفريغ
جهدهم لنيل ما ذكره في تحقيق الكسب فهي كالكسب لا حقيقة ولا معنى له لانه قد بذل جهده في ايراد

السوفسطائي

السخف لترويج هذا المطلب المستخف بما يعجزه عنه كسب غيره ولا يبلغ احد في سيره واما ما ذكره
من البيت فمقابل ببيتين ارتجلت في نظمهما وهما   الاشعري عن الشعور بمعزل   موج مشاعره كضاف
اعزل   ما كسبه عند المشاعر غيرها   دون الشعور تدرر فلكه معزل فانظروا معاشر الاخوان الى هذا
الناصب الشقي كيف يبذل جهده وقواه في ترويج فاسد الاشعري الذي وافق مناه مع ما
علم انه ذلك الشيخ المبهوت الذي ورث الحماقة من جده ابي موسى وكان من العقل والشعور
بؤسا فلم يكن له من الحماقة خلاص الا ان لعب به عمرو بن العاص واورده مورد طعن العام والخاص حتى
حكي ان رجلا رأى في طريق واحدا من اولاد ابي موسى المذكور يمشي في الارض مرحا متبخترا فقال
الرجل لصاحب كان معه انظر الى هذا الاحمق انه كيف ~~يمشي في الارض~~ يتبختر في المشي على وجه كان ابوه
اياه لعب بعمرو بن العاص وما ظن ان ذلك الماشي كان ابو الحسن شيخ هذه البهائم والمواشي
والله كاشف الغواشي   رفع الله درجته وهذه الاجوبة فاسدة اما الاول فلان الاختيار
والارادة من جملة الافعال فاذا جاز صدوره عن العبد فليجز صدور اصل الفعل منه واي فرق بينهما
واي حاجة وضرورة الى التمحل هذا وهو ان نسب القبائح باسرها الى الله تعالى وان نسب الله تعالى الى
الظلم والجور والعدوان وغير ذلك وليس بمعلوم وايضا والتبلهمات في نفس هذا الاختيار فان كان
صحيحا امتنع اسناده الى العبد وكان صادرا عن الله تعالى وان لم يكن صحيحا امتنع الاحتجاج به وايضا
اذا كان الاختيار الصادر عن العبد موجبا لوقوع الفعل كان الفعل مستندا الى فاعل الاختيار
اي العبد والله فلا وجه للتخلص بهذه الواسطة وان لم يكن موجبا لم يبق فرق بين الاختيار والاكل
مثلا في نسبتهما الى ايقاع الفعل وعدمه فيكون الفعل من الله تعالى لا غير من غير شركة للعبد فيه وايضا
العادة غير واجبة الاستمرار فجاز ان يوجد الاختيار ولا يخلق الله الفعل عقيبه ويخلق الله تعالى الفعل ابتداء من
غير تقدم اختيار فح ينتفي التخلص بهذا العذر   الناصب خفضه الله اقول قد علمت معنى الكسب كما ذكره
الشيخ واما الاقوال التي نقله عن الاصحاب فما رأينا في كتبهم ولكن ما اورده على تلك الاقوال
فنجاب اما ما اورده على القول الاول وهو ان الاختيار والارادة من جملة الافعال فباطل
لانها من جملة الصفات وهو يدعي انها من جملة الافعال والاصحاب قائلون بان الارادة مما يخلقه
الله تعالى في العبد والعبد بها يرجح الفعل فالحمد لله الذي انطقه بالحق على رغم منه فانه صار قائلا
بان بعض افعال العبد مما يخلقه الله تعالى ولكن ربما يدفعه بانه من الافعال الاضطرارية وعين المكابرة
ان افعال الاختيار فعل اضطراري واما قوله والتبلهمات في نفس هذا الاختيار وجوابه ان الاختيار
فعل من الافعال فيكون مخلوقا لله لانه ممكن وكل ممكن فهو مقدور الله تعالى فالاختيار مقدور له
فيكون مقدورا لله تعالى فكيف يقال ان الفعل يخلقه الله عقيب الاختيار فجوابه ان الاختيار من

الصفات التي يخلقها الله تعالى ابتداء في العبد كسائر صفاته النفسانية وكيفياتها المحسوسة
ثم يترتب عليه الفعل فلا يأتي ما ذكره من المحذور لانا نختار ان الدليل صحيح وليس هو مستند
الى العبد وهو صادر عن الله تعالى واما قوله اذا كان الاختيار الصادر عن العبد موجب الوقو
ع الفعل كان الفعل مستندا الى فاعل الاختيار الى آخر الدليل فجوابه انا نختار ان الاختيار
صادر عن الله تعالى عن العبد وايضا نختار ان الاختيار ليس موجبا للفعل قوله لم يبق فرق بين الاختيار
والاكل مثلا في نسبتهما الى ايقاع الفعل وعدمه قلنا ممنوع لما مر من ان الاختيار صفة توجب
العبد للتوجه نحو تحصيل الافعال ويخلق الفعل عقيب توجه العبد للاختيار والفعل مقارن لذلك
الاختيار وليس الاكل كذلك فالفرق واضح واما قوله العادة غير واجبة الاستمرار فيجوز ان يوجد
الاختيار ولا يخلق الله الفعل عقيبه فنقول هذا هو المدعى والمراد بالجواز هو الامكان الذاتي وان خالفة
العادة ونحن لا نريد مخلصا باثبات الوجوب خلق الفعل عقيب الاختيار انتهى ثم علم ايضا
ان معنى الكسب كما ذكره شيخ الناصب لا محصل له واما الاقوال الباقية فهي مذكورة في كتاب
الطوالع للبيضاوي وشرح المقاصد للتفتازاني وغيرهما من كتب اهل السنة فليطالع ثمة وسيعرف
الناصب بان القول الثاني من هذه الاقوال مذهب القاضي ابي بكر الباقلاني من الاشاعرة فعلم
ان انكاره لذلك عناد واما ما ذكره من ان الارادة من جملة الصفات دون الافعال فسقوطه ظاهر
لان ما هو من جملة الصفات هو المراد واطلاق الصفة على الارادة مسامحة من باب اطلاق المصدر
وارادة المشتق وكذا الكلام في الكلام بل العلم والقدرة والحيوة ايضا فان من طالع صرف الزنجاني
ونحوه يعلم ان الارادة بمعنى خواستن وكذا العلم بمعنى دانستن من الافعال والمصادر فضلا عمن
يدعي صرف عمره في متداولات العلوم والنوادر واما ما زعمه الناصب المرتاب من ان المص
نطق بخلاف مذهبه في هذا الباب وارتاح بذلك كانه وجد تمرة الغراب بعد وقوع رغما
لانفه بما اوضحناه سابقا من ان اصل الارادة مخلوقة الله تعالى والارادة الجازمة فعل للعبد ثم القول
بان الاختيار فعل اضطراري انما يكون مكابرة كما ذكره الناصب لو اريد بذلك ان الاختيار
العبد مثلا فعل اضطر العبد نفسه اليه واما اذا اريد انه فعل اضطره الله تعالى وغيره العبد اليه بان قال له
على سبيل الجبر والقسر اختر هذا فلا وانما نشأ له هذا التوهم من المقابلة للاختيار للجبر والاضطرار
ولم يعلم ان احد المتقابلين ربما يتعلق بالمقابل الاخرى كتعلق التصور بالتصديق مع كونهما قسمين متقابلين
للعلم واما ما ذكره من المرتبتين للايتان في الجواب فبناهما على فهم ان المراد المص من الاختيار والمراد والذي
حكم بكونهما فعل العبد اصل الاختيار والارادة وقد علمت ان المراد الاختيار الجازم والارادة الجازمة
واما قوله فنقول هذا المدعى والمراد بالجواز الامكان الذاتي اه فالظاهر ان اراد بان ما

ذكره المص

وذكر الملخص من جواز ان يوجد الاختيار ولا يخلق الله الفعل عقيبه مدعانا والمراد بالجواز الماخوذ في هذا
في هذا المدعى هو الامكان الذاتي الذي يخالفه العادة وثبت خبر بانه اذا سلم امكان ان
يوجد الاختيار ولا يخلق الله الفعل عقيبه وسلم ان العادة غير واجبة الاستمرار فما المانع من خروج الكل
الى الفعل وكيف يحصل الامان من لم يوقع بان لا يخلق الله الفعل عقيب وجود الاختيار
رفع الله درجته واما الثاني كون الفعل طاعة او معصية اما ان كان نفس الفعل في الخارج او امرا
زايدا عليه فان كان الاول كان ايضا من الله فلا يصدر عن العبد شيء البتة فيبطل العذر وان كان
الثاني كان العبد مستقلا بفعل هذا الزايد واذا جاء الاستناد بهذا الفعل فليجز الاسناد و
اصل الفعل واي ضرورة للتمحل بمثل هذه المعاذير الفاسدة الذي لا تستنهض بالاعتذار
واي فارق بين الفعلين ولم كان احدهما صادرا عن الله تعالى والاخر صادرا عن العبد وايضا
وليليهم ات في هذا الوصف فان كان حقا عندهم امتنع اسناد هذا الوصف وان كان
باطلا امتنع الاحتجاج به وايضا كون الفعل طاعة هو كون الفعل موافقا للامر الشريعة وكونه مخالفا
لامر الشريعة انما هو شيء يرجع الى ذات الفعل ان طابق الامر كان طاعة والا فلا وحينئذ لا
يكون الفعل مستندا الى العبد لا في ذاته ولا في شيء من صفاته فيبتغي هذا العذر ايضا كما ينبغي عذر
هم الاول وايضا الطاعة حسنة والمعصية قبيحة ولهذا ذم الله تعالى ابليس وفرعون على مخالفتهما امر الله
وكل فعل فعله الله فهو عندهم اذ لا معنى للحسن عندهم سوى صدوره عن الله تعالى فلو كان اصل الفعل صادرا
من الله تعالى امتنع وصفه بالقبح وكان موصوفا بالحسن فالمعصية التي تصدر من العبد اذا كانت صادرة
منه تعالى امتنع وصفها بالقبح فلا يكون معصية فلا يستحق فاعله الذم والعقاب فلا يحسن من الله
تعالى ذم ابليس وابي لهب وغيرهما حيث لم يصدر عنهم قبيح ولا معصية فلا يتحقق معصية
من العبد البتة وايضا المعصية قد نهى الله تعالى عنها اجماعا والقران مملو من المناهي والتوعد عليها وكل
ما نهى الله عنه فهو قبيح اذ لا معنى للقبيح عندهم الا ما نهى الله تعالى عنه مع انها قد صدرت من ابليس
وفرعون وغيرهما من البشر وكل ما صدر من العبد فهو مستند الى الله تعالى والفاعل له هو الله تعالى لا غير
عندهم فيكون حسنا وقد فرضناه قبيحا هف واما الثالث فهو ابطال الضروريات
او اثبات ما لا يعقل غير معقول وكفاهم من الاعتذار الفاسد اعتذار بما لا يعلمونه وهل يجوز لعاقل
منصف من نفسه المصير الى هذه الجهالات والدخول في هذه الظلمات والاعراض عن تحقيق الواضح والدليل
اللايح المصير الى القول بما لا يفهمه القائل ولا السامع ولا يدري هل يدفع ما التزموا به ولا كان هذا الدفع
من الصفات والوصف انما يعلم بعد علم الذات فاذا لم يفهموه كيف يجوز لهم الاعتذار به
فلينظر العاقل في نفسه قبل دخوله في رمسه ولا يبقى للقول مجال ولا يمكن الاعتذار بمثل هذا المحال

حسن

انتهى   الناصب خفضه الله أقول القول الثاني الذي ذكره في معنى الكسب هو مذهب القاضي
أبي بكر الباقلاني من الأشاعرة ومذهبه أن الأفعال الاختيارية من العبد واقعة بمجموع القدرتين
على أن يتعلق قدرة الله تعالى بأصل الفعل وقدرة العبد بصفته أعني بكونه طاعة أو معصية إلى غير ذلك
من الأوصاف التي لا يوصف بها أفعاله تعالى كما في لطم اليتيم تأديباً أو إيذاء فإن ذات اللطم واقعة
بقدرة الله تعالى وتأثيره وكونه طاعة على الأول ومعصية على الثاني بقدرة العبد وتأثيره هذا مذهب القاضي
وهو غير مقبول عند العامة الأصحاب من الأشاعرة لشمول الأدلة المبطلة لمدخلية اختيار العبد في التأثير في أصل
الفعل تأثيره في الصفة بلا فرق وهذا الإبطال مشهور في كتب الأشاعرة فليس من خواصه وأما باقي ما أورده
على معنى الكسب حسبما هو مذهب القاضي فغير وارد ونحن نبطله حرفاً بحرف فنقول ما قال كون الفعل
طاعة هو كون الفعل موافقاً للأمور الشرعية وكونه موافقة للأمر الشريعة إنما هو شيء يرجع إلى ذات الفعل
إلى آخر الدليل فجوابه أنا لا نسلم أن كون موافقاً للأمور الشرعية شيء يرجع إلى ذات الفعل وما المراد
من رجوعه إلى ذات الفعل وما المراد من رجوعه إلى ذات الفعل إن كان المراد أنه ليس صفة
للفعل بل هو ذات الفعل فبطلانه ظاهر وإن كان المراد أنه راجع إلى الذات بمعنى أنه وصف
للذات فنسلم لكن لا نسلم عدم جواز إسناده إلى العبد باعتبار الصفة وهذا أول الكلام ثم ما ذكر أن
الطاعة حسنة والمعصية قبيحة وكل فعل يفعله الله فهو حسن عندهم إذ لا معنى للحسن عندهم سوى
صدوره من الله تعالى فلو كان أصل الفعل صادراً من الله تعالى امتنع وصفه بالقبح وكان موصوفاً بالحسن
فجوابه أن الطاعة حسنة والمعصية قبيحة عند الأشاعرة ولكن مدرك هذا الحسن والقبح هو الشرع لا
العقل وكل فعل يفعل الله تعالى فهو حسن بالنسبة إليه وربما يكون قبيحاً بالنسبة إلى المحل كالمعاصي قوله
فلو كان أصل الفعل صادراً من الله تعالى امتنع وصفه بالقبح قلنا المعصية صادرة من العبد مخلوقة لله تعالى
وكل ما كان صادراً منه كالخلق امتنع وصفه بالقبح والمعصية صادرة من العبد ويجوز وصفها بالقبح فلا
يلزم شيء مما ذكر بتفاصيله وأما قوله وأما الثالث فهو باطل بالضرورة إذ إثبات ما لا يعقل غير معقول
فنقول هذا القول إن صدر عن الأشاعرة يكون مراد القائل أن هناك شيء ينسب به أوصاف فعل العبد ولا بد
من إثباته لئلا يلزم بطلان التكليف والثواب والعقاب لكنه غير معلوم حقيقته وعلى هذا الوجه لا خلل
في الكلام انتهى   لا يخفى أن القاضي إنما عدل من تفسير شيخه الأشعري واعترف الناصب إلى هذا لما
رأى فساد ذلك فهو شاهد لنا ما ادعينا من ظهور فساد كلام الأشعري واعتراف الناصب بفساد
كلام القاضي شهادة بأنه ليس للكسب تفسير له محصل ولهذا نقل عن بعضهم أنه غير معقول وما معلوم
كما نقله المصنف قدس سره وكفى بذلك شناعة وأما ما ذكره من أن هذا الإبطال مشهور ومذكور في كتب
الأشاعرة فمقبول لكنه مذكور في كتب غير الأشاعرة لكنه من تصرفات الإمامية لظهور الانحراف [illegible]

سنه نفرم :

سنة تقريبا ووضح ان الاشاعرة لا يهتمون بابطال مطالب انفسهم بل هم قاصرون عن امثال هذا فضلا
عن الابطال ولم يدع المصنف ان ذلك من خواصه حتى يكون وجوده في كتب من تقدمه من الاشاعرة او [illegible]   منه
تكذيبا له واما ما ذكره في اول الحرف من جوابه فانحراف عن تحقيق ظاهر لان غاية ما يلزم من جواز اسناد
صفة الفعل الى العبد ان يكون وصفا له بحال متعلقه كحسن الغلام وهو وصف مجازي لا يصلح لبناء ثواب
العبد وعقابه مثلا عليه واما ما ذكره بقوله فجوابه ان الطاعة حسنة الخ فمردود بما عرفت من بطلان كون
الحسن والقبح شرعيين وبما مر من تصحيح قوله بانه لا قبيح بالنسبة اليه تعالى وتزييف مؤاخذة المحل بالقبح
المخلوق فيه من الله تعالى واما ما ذكره من ان مراد القائل ان هناك شيء ينسب اليه اوصاف الفعل
الخ ففيه انه اعادة الكلام القائل بعبارة اخرى ويتوجه عليه ما يتوجه على ذلك انه رمي في الظلام
فلا يصلح لبناء المذهب عليه ولا الاحتجاج به على الاقوام وكفى هذا خللا وفسادا في الكلام   رفع الله
درجته المطلب الثالث عشر في ان القدرة متقدمة ذهبت الامامية والمعتزلة كافة الى ان القدرة
لا توجد قبل الفعل بل مع الفعل غير متقدمة لا بزمان ولا بآن فلزمهم من ذلك محالات منها تكليف
ما لا يطاق لان الكافر مكلف بالايمان اجماعا منا ومنهم فان كان عليه حال كفره ناقضوا مذهبهم من
من ان القدرة مع الفعل غير متقدمة عليه وان لم يكن قادرا عليه لزمهم تكليف ما لا يطاق وقد نص الله تعالى
على امتناعه فقال لا يكلف الله نفسا الا وسعها والعقل دل عليه وقد تقدم وان قالوا انه غير مكلف
حال كفره لزمهم خرق الاجماع من ان الله تعالى امره بالايمان بل عندهم انه امرهم في الازل وانما هم
تكليف لا يكون مكلفا انتهى   الناصب خفضه الله اقول مذهب الاشاعرة ان القدرة الحادثة
مع الفعل وانما توجد حال حدوث الفعل وتتعلق به في هذه الحالة ولا توجد القدرة الحادثة قبله فضلا عن تعلقها
به اذ قبل الفعل لا يمكن الفعل بل يمتنع وجوده فيه وان لم يمتنع قبله بل امكن فلنفرض وجوده فيه [illegible]
فرضنا انا انها حالة سابقة على الفعل ليست كذلك بل هي حال الفعل هذا خلف محال لان كون المتقدم
على مقارنا له يستلزم اجتماع النقيضين اعني كونه متقدما وغير متقدم فقد لزم من وجود الفعل قبله
محال فلا يكون ممكنا ممكن لا يستلزم محالا لذاته واذا لم يكن الفعل ممكنا قبله فلا يكون القدرة عليه موجودة ح
ولا شك ان وجود القدرة بدون الفعل مما يتصور فتعين ان يكون موجودة معه وهو المطلوب هذا
دليل الاشاعرة على هذا المدعى واما ما ذكر من لزوم المحالات ان الكافر مكلف بالايمان بالاجماع فان
كان قادرا على الايمان حال الكفر لزم ان يكون القدرة متقدمة على الفعل وهو خلاف مذهبهم وان
لم يكن قادرا لزم تكليف ما لا يطاق فجوابه انا نختار انه قادر على الايمان حال الكفر ولا يلزم وقوع
تكليف ما لا يطاق ان نشترط صحة التكليف عندنا ان يكون الشيء المكلف به متعلقا للقدرة وهذا الشرط   او يكون هذه متعلق للقدرة
حاصل في الايمان فانه ممكن وان لم يكن مقدورا له قبل حدوثه لكن تركه بالتلبس بضده الذي هو

الكفر مقدورة له حال كونه كافرا انتهى   قد اجاب اصحابنا عن الدليل الذي نقله من الاشاعرة
اولا بالنقض بالقدرة القديمة فان قيل لا يلزم من وجود القدرة القديمة قبل الفعل وجود
تعلقها قبله فالقدرة القديمة تعلقها مع الفعل ضرورية الفعل انما يجب في زمان تعلق القدرة به
قلنا فليجز مثل ذلك في القدرة الحادثة وهو ان يكون نفسها موجودة قبل الفعل وتعلقها مقارنا
للفعل وثانيا بالحل وهو تحقيق معنى قوله حصول الفعل قبل وقوعه محال بانه قد يراد به معنيان الاول
ان حصول الفعل في زمان الفعل مشروطا بشرط كونه قبل محال والثاني ان حصول الفعل في زمان
قبل زمان حصوله لكن غير مشروط بشرط كونه قبله محال ولا اشتباه في استحالة المعنى الاول لكنه
لا ينافي المقدورية وامكان حصول الفعل [illegible] ولان هذا المحال لم يلزم من وجود الفعل في ذلك
الزمان وحده حتى يلزم امتناعه قبل فيه بل منه مع فرض كون ذلك الزمان قبل زمان الفعل منافيا
لعدمه فيكون هذا المجموع محالا دون الفعل وحده بل هو ممكن في ذاته قطعا فلا يتصف بالامتناع
الذاتي بل الامتناع بالغير فذلك لا ينافي تعلق القدرة به والمعنى الثاني غير محال فانه يمكن ان يزول عن
ذلك الزمان وصف كونه قبل زمان وقوع الفعل ويحصل بدله وصف كونه زمان وقوع الفعل
فلا يلزم اجتماع النقيضين وهذا كما يقال قعود زيد محال بشرط قيامه او يمتنع كونه قائما وقاعدا و
ليس بمحال في زمان قيامه اذ يمكن ان يتعدم القيام ويوجد بدله القعود هذا واما ما ذكر في
جواب لزوم المحالات من ان شرط صحة التكليف عندنا ان يكون الشي المكلف به متعلقا للقدرة
او يكون ضده متعلقا للقدرة فمردود بانه مبني على ان القدرة متعلقة باحد الطرفين وقد مر ما فيه فتذكر
رفع الله درجته ومنها الاستغناء عن القدرة لان الحاجة الى القدرة انما هي للاخراج
الفعل من العدم الى الوجود وهذا انما يتحقق حال العدم لان حال الوجود هي حال الاستغناء
عن القدرة لان الفعل حال الوجود يكون واجبا فلا حاجة الى القدرة على ان مذهبهم
ان القدرة غير مؤثرة البتة لان المؤثرة في الموجودات كلها هو الله تعالى فجعلهم من القدرة يكون
من باب الفضول لانه خلاف مذهبهم انتهى   الناصب خفضه الله اقول الحاجة الى القدرة
اتصاف العبد بصفة تخرجه من الاضطرار حتى يصح كونه محلا للثواب والعقاب اذ لو لم يكن هذه القدرة
حادثة مع الفعل لا يتحقق له صورة الاختيار والله تعالى حكيم يخلق الاشياء لمصالح لا تحصى ولا يلزم من
عدم كون القدرة مؤثرة في الفعل الاستغناء عنه من جميع الوجوه ولا يلزم ان يكون البحث عنه
فضولا انتهى   من البين ان الصفة التي يخرج الاتصاف بها العبد من الاضطرار في الفعل
والا لكان لغوا ضايعا وايضا اذا لم يكن القدرة مؤثرة كيف يعلم حدوثه مع الفعل وكيف يتحقق
به صورة الاختيار مع ان القول بالصورة لا معنى له وايضا قد مر ان القدرة صفة تؤثر على وفق الارادة

قال شارح العقايد انها صفة ازلية تؤثر في المقدورات عند تعلقها بها فاذا لم يكن قدرة العبد مؤثرة لم يكن قدرة واما ما ذكره من ان الله تعالى حكيم يخلق الاشياء المصالح لا يحصى ففيه ان المصالح لم ان مصلحة خلق القدرة منحصرة في التاثير حتى يتجه ان يقال يحتمل ان يكون للحكيم في خلقه مصالح اخرى لا يحصى بل الكافر في ان المصلحة في خلق القدرة في العبد كما دل عليه مفهومه هو التاثير في الفعل فاذا لم يكن مؤثرة لم يكن حاجة في ذلك الى خلقه ويكون البحث عنه من هذه الجهة فضولا وهذا لا ينافي اعتذار البحث عنه من جهة الاخرى والمصلحة الكتابة واذا قيل له ان هذه المصلحة لا تظهر في الفرس فيكون القول بكون يكون ذلك مصلحة خلقه لغوا يجيب بانه يجوز ان يكون في خلق الفرس مصالح اخرى لا نحصيه وفساده مما لا يخفى هذا ويقال لهم ليس تاثير القدرة في الفعل الذي من تاثير الالة فلا بد من بيان فيقال اذا كان فاقد الالة وتاثيرها عندكم يعذر في الترك وجب مثله في فاقد القدرة تاثيرها فيكون الكافر معذورا في ترك الايمان ويقال لهم في قولهم بعدم تقدم القدرة على الفعل متى يقدر احدنا على الانتقال من الشمس الى الظل ان قلتم يقدر وهو في الشمس تركتم مذهبكم وان قلتم وهو في الظل فاي حاجة الى القدرة ح فان قالوا يقدر حالة الانتقال قلنا ليس بين كونه في الشمس وكونه في الظل مدة تسمى حالة الانتقال ويكون متقدمة على احدهما متاخرة عن الاخر ويقال لهم ما عندكم في رجل قتل نفسه اقدر على قتلها وهو حي فهو الذي تقولوا وهو ميت فكيف يقدر الميت على ان يقتل ثم اذا كان قد حصل الموت بالقتل فعلى اي شيء قدرته رفع الله درجته ومنها الزام حدوث قدرة الله تعالى او قدم العالم لان قدرته مقارنة للفعل وح يلزم احد الامرين وكلاهما محال لان قدرة الله تعالى يستحيل ان يكون حادثة والعالم يمتنع ان يكون قديما فلان القدم مناف للقدرة لان القدرة انما تتوجه الى ايجاد المعدوم فاذا كان الفعل قديما امتنع استناده الى القادر ومن العجب الاشياء بحث هؤلاء القوم عن القدرة للعبد والكلام الكلام في احكامها مع ان القدرة غير مؤثرة في الفعل البتة وانه لا مؤثر غير الله فاي فرق بين القدرة واللون والمقدار وغيرهما بالنسبة الى الفعل اذا كانت غير مؤثرة ولا مصححة للتاثير قال ابو علي بن سينا ادعليهم لعل القايم لا يقدر على القعود انتهى الناصب خفضه الله اقول حاصل هذا الاعتراض ان كون القدرة مع الفعل يوجب حدوث قدرة الله تعالى او قدم مقدوره اذ الفرض كون القدرة والمقدور معا فلزم من حدوث مقدوره تعالى حدوث قدرته او من قدم قدرته قدم مقدوره وكلاهما باطل بل قدرته ازلية اجماعا متعلقة في الازل بمقدورات وثبت تعلق القدرة بمقدور ما قبل حدوثه ولو كان ذلك ممتنعا للقدرة الحادثة لكان ممتنعا في القديمة ايضا واجاب شارح المواقف عن هذا الاعتراض بان القدرة القديمة الباقية مخالفة في الماهية للقدرة الحادثة التي لا يجوز بقاؤها عندنا فلا يلزم من جواز تقدمها على الفعل جواز تقدم الحادث عليه ثم ان قدرة القديمة

متعلقة في الازل بالفعل فلا يلزم من جواز تقدمهما على الفعل تعلقاً معنوياً لا يترتب عليه وجود
الفعل ولهما تعلق آخر حال حدوثه تعلقاً حادثاً موجباً لوجوده فلا يلزم من قدمهما مع تعلقهما المعنوي قدم
آثارهما فاندفع الاشكال بحذافيره واما ما ذكر من التعجب من بحث الاشاعرة عن القدرة مع القول بانها غير مؤثرة في
الفعل فالحري ان يتعجب من تعجبه لان القدرة صفة حادثة في العبد وهي من صفات الكمال فالبحث عنها
لكونها من الاعراض والكيفيات النفسانية وعدم كونها مؤثرة في الفعل من جملة احوالها المجهولة عليها فلم لا
يباحث عنها واما قوله ان لا فرق بينها وبين اللون فقد ابطلنا هذا القول فيما سبق مراراً بان اللون
لا نسبة له الى الفعل والقدرة تخلق مع الفعل ليترتب على خلقها صورة الاختيار ويخرج بها العبد
من الجبر المطلق ويترتب على فعله الثواب والعقاب والتكليف والله اعلم قال الامام الرازي القدرة يطلق
على مجرد القوة التي هي مبدء الافعال المختلفة الحيوانية وهي القوة العضلية التي هي بحيث متى انضم اليها ارادة
احد الضدين حصل ذلك الضد ومتى انضم اليها ارادة الضد الآخر حصل ذلك الآخر ولا شك ان
نسبتها الى الضدين سواء وهي قبل الفعل والقدرة ايضاً يطلق على القوة المستجمعة لشرائط التأثير
ولا شك انها لا تتعلق بالضدين معاً والا اجتمعا في الوجود بل هي الى كل مقدور آخر فهناك الاختلاف
الشرائط وهذه القدرة مع الفعل لان وجود المقدور لا يتخلف عن المؤثر التام والعلة الشيخ الاشعري اراد بالقدرة
القوة المستجمعة لشرائط التأثير وكذلك حكم بانها مع الفعل وانها لا تتعلق بالضدين والمعتزلة ارادوا بالقدرة
مجرد القوة العضلية فكذلك قالوا بوجودها قبل الفعل وتعلقها بالامور المتضادة فهذا وجه الجمع بين المذهبين
وبهذا يخرج جواب ابي علي بن سينا حيث قال العل القائم لا يقدر على القعود فانه غير قادر بمعنى انه
لم يحصل له بعد القوة المستجمعة لشرائط التأثير وهو قادر بمعنى انه صاحب القوة العضلية انتهى
وبالله التوفيق ان جواب شارح المواقف مما ذكره الشارح بحر التجريد ايضاً من غير ايراد عليه كيف
ظنه واردا الا ان وقد سنح لي عند النظر الى هذه المقام انه مردود لان كلام المصنف مبني على
الزام الاشاعرة بانهم لما ذهبوا الى ان صفات الله موجودات زائدة قائمة به وقد صرحوا
بانها ليست جواهر حذراً عن ان يلزمهم شرك النصارى القائلين بالذات القديمة فلا بد ان
تكون اعراضاً لانحصار الموجود في الجوهر والعرض فالزام التفرقة بين القدرة الالهية وقدرة العبد بكون
احدهما عرضاً لا يجوز بقاؤها دون الآخر تحكم قصد به الفرار عن الالزام فظهر ان الالزام لهم في تحقيقه
امران احدهما ما ذكرناه من التحكم البارد والآخر ما ذكره المصنف من الالزام الوارد فحال الناصب في
استفادته من كلام شارح المواقف مع اداء ذلك الى تفويت مطلوبه وتضعيف
عهده به كحال الحمار الذي اشار اليه الشاعر بقوله   ذهب الحمار ليستفيد قرنا فآب وماله
اذنان   واما ما زعمه من ان كلام الرازي يصير وجها للجمع بين المذهبين ففاسد اذ يتوجه عليه

ما قررنا به

ما افرّ منه صاحب المواقف ايضا وحاصله ان الامام ان اراد بالقدرة القديمة فليست مستجمعة
لشرائط التأثير وان اراد الحادثة فليست مؤثرة واما ما ذكره من انه يخرج هذا جواب ابي علي سينا
فهو مدخول بما يتصل بذلك من كلام ابي علي سينا التصريح فيه بان القدرة ليست القوة التي
يكون له التأثير بالقوة ورده على من فسره بالقوة المستجمعة لشرائط التأثير فكيف يرد عليه
بهذا التعبير وهو الاسلامي المتقن للاوضاع والقولتين وقد بالغ في ذلك هنا حتى حكم
بالعمى على القائل به من بعض الاوائل والذين واظنهم من الاشاعرة حيث قال في فصل القوة
والفعل والقدرة والعجز من الهيات الشفاء وقد قال بعض الاوائل وغاريقون منهم ان القوة يكون
مع الفعل ولا يتقدم وقال بهذا ايضا قوم من الواردين بعده بحين كثير فالقائل بهذا القول لانه
يقول ان القاعد ليس يقوى على القيام اي لا يمكن جبلته ان يقوم ما لم يقم فكيف يقوم ان الخشب
ليس في جبلته ان ينحت وهذا القائل لا محالة غير قوي على ان يرى ويبصر في اليوم الواحد مرارا
فيكون بالحقيقة اعمى انتهى وايضا ما اشتهر من ان القدرة صفة يؤثر على وفق الارادة وكذا التعبير
نقلناه سابقا ان شارح العقائد يدفع وقوع اطلاقه على ما استجمع الشرائط ويشعر بانه اصطلاح
جرير ويجل عنه كجليل عمرو بن العاص اذكموه للخلاص عن تشنيع بخواص ولات حين مناص
رفع الله درجته المطلب الرابع عشر في ان القدرة صالحة للضدين ذهب جميع العقلاء الى ذلك عدا
الاشاعرة فانهم قالوا القدرة غير صالحة للضدين وهذا مناف لعموم القدرة فان القادر هو الذي اذا شاء
ان يفعل فعل وان شاء ان يترك ترك فلو فرضنا القدرة على احد الضدين لا غير لا يكون الاخر مقدورا
فلم يلزم من مفهوم القادر انه اذا شاء ان يترك انتهى الناصب خفضه الله اقول مذهب الاشاعرة
ان القدرة الواحدة لا تتعلق بالضدين بناء على كون القدرة عندهم مع الفعل لا قبله بل قالوا ان القدرة
الواحدة لا تتعلق بمقدورين مطلقا سواء كان متضادين او متماثلين او مختلفين لا معا ولا على سبيل
البدل بل القدرة الواحدة لا تتعلق الا بالمقدور واحد وذلك لانها مع المقدور ولا شك ان
ما نجده عند صدور احد المقدورين مغاير لما نجده عند صدور الاخر ومذهب المعتزلة ومن تابعهم من الامامية
ان قدرة العبد تتعلق بجميع مقدوراته المتضادة وغير المتضادة وانا اقول ولعل النزاع لفظي على الوجه الذي
ذكره الامام الرازي فان الاشاعرة يجعلون كل فرد من افراد القدرة الحادثة متعلقا بمقدور واحد
هو الكائن عند حدوث الفعل فكل فرد له متعلق والمعتزلة لم يجعلوا القدرة مطلقا متعلقة بجميع
المقدورات وهذا لا ينافي جعل كل فرد ذا تعلق واحد والمعتزلي لا يقول ان الفرد من افراد القدرة
الحادثة اذا حدث حصلت منه الفعل فعين ذلك الفرد يتعلق بضده بل يقول ان القدرة الحادثة
مطلقا يتعلق بالضدين وهذا لا ينفيه الاشاعرة فالنزاع لفظي تأمل واما ما ذكر من انه يوجب

عدم كون القادر قادرا لانه اذا لم تصلح القدرة للضدين لا يكون الفاعل قادرا على عدم الفعل وهو
الترك مضطرا لا قادرا فالجواب من ذلك انه ان اريد بكونه مضطرا ان فعله غير مقدور له فممنوع وان اريد
به ان مقدوره ومتعلق قدرته متعين وانه لا مقدور له بهذه القدرة سواه فهذا عين ما تدعيه ونقرره ولا
منازعة لنا في تسميته مضطرا فان الاضطرار بمعنى امتناع الانفكاك لا ينافي تسميته قدرة الا يرى
ان من احاط به البناء من جميع جوانبه بحيث يعجز من التقلب من جهة الى اخرى فانه قادر على الكون في مكانه
بالاجماع منا ومنهم مع انه لا سبيل له الى الانفكاك من مقدوره انتهى قد مر ان القول بان القدرة
مع الفعل مهد ومبنى البناء عليه لكون علومنا مذموما واما ما اظهر المنفرد به من جعل النزاع لفظيا فساقط
جدا وهو دليل كونه متفردا فيه فذلك لان مبنى البناء واصلها ما للناصب فيه ولا حيث قيد القدرة با
الواحدة وبدل صلاحيتها للضدين تعلقها بهما فان المسئلة على وجه عنون به المصنف ههنا وغيره في غيره
هو ان القدرة صالحة للضدين وقال الناصب عند تقرير البحث قول مذهب الاشاعرة ان القدرة الواحدة لا تتعلق
لا تتعلق بالضدين وبدل على ما ذكرنا من ان الكلام في اصل القدرة بلا قيد وصرح بنفي صلاحيتها دون التعلق ما
كلام شارح العقائد في مسئلة الاستطاعة حيث قال ان القدرة صالحة للضدين عند ابي حنيفة حتى
ان القدرة المصروفة الى الكفر هي بعينها القدرة التي تصرف الى الايمان لا اختلاف الا في التعلق وهو لا يوجب
الاختلاف في نفس القدرة اه وهذا موافقة من ابي حنيفة مع المعتزلة في موضعين احدهما في المسئلة
التي نحن فيها وهو ظاهر والثاني مسئلة بقاء الاعراض فان في قوله هي بعينها القدرة التي تصرف الى الايمان
تسليم الاستقامة بقاء الاعراض السنة المعتزلة عند التحقيق ولهذا قلده المتاخرون من المعتزلة الفقهية منهم
الزمخشري على المختصر لي وبعد الاطلاع على هذه الخيانة التي ارتكبها الناصب اولا في مقام الاجمال يظهر للناظر
فساد ما فرعها عليه في مقام التفصيل ولعله اخذ ذلك من كلام نقله شارح العقائد بعد كلام الذي
نقلناه عنه قبيل ذلك ثم رد عليه والناصب غير ذلك الكلام نحو تغيير على وفق هواه وترك رده
لمخالفته هواه الشارح فان اجيب بان المراد ان القدرة وان صلحت للضدين لكنها من حيث التعلق
باحدهما لا يكون الا معه حتى ان ما يلزم مقارنتها للفعل هي القدرة المتعلقة وما يلزم مقارنتها
للترك هي القدرة المتعلقة بالترك واما نفس القدرة فقد يكون متقدمة متعلقة بالضد قلنا هذا لا يتصور فيه
نزاع بل هو لغو من الكلام انتهى واما ما ذكره من الجواب عن الزام المصنف فمردود من وجهين احدهما
ان المصنف قد استدل على ما ذكره بمنافاته لمفهوم القدرة والناصب لم يتعرض له وحرر كلام المصنف
على وجه اخر واعترض عليه بالترديد الذي ذكره وحيث كان الاعتراض على كلام نفسه فحصر الاعتراض
فيما ذكره ممنوع بل يتوجه عليه من الفساد والخلل ما لا يحصى وثانيهما ان ما ذكره من التنوير منظلم وذلك
لان من احاط به البناء من جميع جوانبه ان كان تملك الاحاطة المستلزمة لعدم الانفكاك

بنفسه

بفعل نفسه فيصدق عليه انه كان قادرا قبل ذلك على الانفكاك من ذلك المضيق فيكون قدرته صالحة
للضدين وان كان باجبار غيره وادخاله اياه في ذلك المضيق بحيث كان مسلوب القدرة عند
الايقاع في ذلك المضيق لا يصدق عليه انه كان قادرا على شيئا فلا يصدق عليه انه قادر على الكون
في ذلك المضيق لان العرف انما يحكم على قدرته اذا كان قبل ذلك قادرا على الكون وعدمه و
المفروض خلافه فقوله انه قادر على الكون في مكانه كذب كما لا يخفى على ان دعوى الاجماع في ذلك
مردود بما ذكره الرازي في بعض كتبه حيث قال عند عد الاختلافات الواقعة بين المعتزلة
والاشاعرة في هذه المسئلة الاختلاف الثاني ان الممنوع من جميع اضداد الشيء هل يكون ممنوعا
من ذلك الشيء وذلك كمن احاط به بناء محكم من جميع جوانبه مانع له من الحركة الى جميع الجهات بل
يكون ممنوعا من السكون في ذلك المكان فالذي ذهب اليه الجبائي المنع واستدل على ذلك
بثلاث مسالك الاول انه لو لم يكن المحاط به ممنوعا من سكون المكان مع القدرة عليه متمكنا منه واللازم
ممتنع بيان الملازمة انه اذا كان قادرا على السكون وفقد عدم كل مانع فالتمكن لازم بالضرورة
اما بيان انتفاء اللازم فهو ان التمكن من فعل الشيء يستدعي عندنا ان يكون متمكنا من فعله و
تركه والسكون غير متمكن من تركه بل هو مضطر اليه على ما لا يخفى انتهى   رفع الله درجته المطلب
الخامس في الارادة ذهب الامامية وجميع المعتزلة الى ان الانسان مريد لافعاله بل كل قادر فانه مريد لان
الارادة صفة تقتضي التخصيص وانها نفس الداعي وخالفت الاشاعرة في ذلك واثبتوا صفة زائدة
عليه وهذا من اغرب الاشياء واعجبها لان الفعل اذا كان صادرا عن الله وهو مستند اليه وانه لا
موثر الا الله فاي دليل يدل على ثبوت الارادة وكيف يمكنهم ذلك لان طريق الاثبات هو ان القادر
كما يقدر على الفعل كذا يقدر على الترك والقدرة صالحة للايجاد والترك وانما يتخصص احد المقدورين بالوقوع
دون الاخر بامر غير القدرة الموجودة وغير العلم التابع فالمذهب الذي اختاروه لانفسهم علم عليهم
مما علم وجوده بالضرورة وهو القدرة والارادة فلينظر العاقل المنصف من نفسه هل يجوز له اتباع من ينكر
الضروريات ويجحد الوجدانيات وهل يشك العاقل في انه قادر مريد وانه فرق بين حركاته الاضطرارية
وحركته الاختيارية وهل يسوغ العاقل ان يجعل مثل هؤلاء وسائط بينه وبين ربه وهل تتم المحاجة عند الله تعالى باني
اتبعت هؤلاء ولا يبالي يوم ذلك كيف قلدت من تعلم بالضرورة بطلان قوله وهل سمعت
تحريم التقليد في الكتاب العزيز مطلقا فكيف لا يسأل هؤلاء فما يكون جوابه عند الرب وما علينا الا البلاغ
وقد طولنا في هذا الكتاب ليرجع الضال عن ضلاله ويستمر المستقيم على معتقده انتهى   قال الناصب خفضه الله
اقول هذا المطلب لا يتحصل مقصوده من عبارته الركيكة والظاهر انه اراد ان الاشاعرة لا يقرون على
اثبات صفة الارادة وقد علمت فيما سلف بطلان هذا فان وجود القدرة والارادة في العبد

معلوم بالضرورة وكونهما غير مؤثرتين في العقل لا يوجب عدم ثبوتها في العبد كما مر مرارا
والله اعلم وما ذكره من الطامات قد كرره مرات ومن كثرة التطويل الذي كله حشو حصل له ملل
وما احسن ما قلت في تطويلاته   لقد طولت والتطويل حشوه   وفيما قلته نفع قليل   وقالوا
الحشو التطويل لكن كلامك كله حشو طويل   قد بينا سابقا بطلان ما ذكره الناصب فيما سلف
على وجه لا مزيد عليه ولا يتوجه مناقشة اليه فتذكر واما ما نسبه الى المصنف من الطامات وايراد الحشو في
العبارات فهو انما يليق باصحابه الحشوية الملقبين بالحشوية وحاشا من يوجد في كلام المصنف العلم العلامة حشوا
وتطويلا يؤدي الى طائل كما لا يخفى على فصيح عن التعصب مايل وانما نسبه الناصب الى التطويل
لبعده عن فهم كلام المصنف اهل التحصيل   ولكونه عن المصنف في فرع وحوبل   مع ان في تطويله مردود ما
لا يخفى من الحشو المردود   اما في البيت الاول فلان قوله والتطويل   حشو غير صحيح لما حقق من مغايرتهما
في علم المعاني فيكون تطويلا بل حشوا واما في البيت الثاني فلان قوله طويل حشو لا يناسب مقصوده
لان المردود هو التطويل لا مطلق الكلام التطويل وانا اقول في مقابلة ما انشده من شعره حشو الذميم
مخاطبا اياه بما يستحق من الطعن والشتم للئيم   اراك على شفا جرف عظيم   بما اوعبت جوفك
من قضم   لعلك انت لم ترزق اديبا   لكي يعركك عن كالاديم   وانت الحشو
تغري الحشو جهلا الى عالي كلام من عليم   براعته عصا ليد الكليم   اما انت الذي اكثرت لحنا
وقد تنعق نعيقا كالبهيم   وكم الفت من لفظك ركيك   وكم رتبت من قولهم عقيم
لاوهن من بيوت العنكبوت   واهون من قوى العظم الرميم   لتبغ وايما من جوع الجهل
فضولا لاتاه طبع للئيم   تعيد القول من سلف الى من   مرارا اردة رد المليم
كفايتك انه في سالف الدهر جري مجرى الكلام المستقيم   يكن ياكل خرى من غاية الحمقى
لما قد كان جزاني القديم   لقد انشدت وانشدنا جزاء   فرق انت عن زان الكريم
جزاء عاجل هذا ولكن   ستصلى اجلا نار الجحيم   لقد اجبت لدين الله نفسي   فعذري واضح عند الكريم
وما ارجع الطبع مع حلمي وحسي   معاذ الله من غضب الحليم   رفع الله ورحمة المطلب السادس
عشر في المتولد ذهبت الامامية الى ان المتولد من افعالنا مستندة الينا وخالفت اهل السنة
في ذلك وتشعبوا في ذلك وذهبوا كل مذهب فذهب معمر الى انه لا فعل للعبد الا الارادة
وما يحصل بعدها وهو من طبع المحل وقال بعض المعتزلة لا فعل للعبد الا الفكر وقال النظام لا فعل للعبد الا ما يوجد
في محل قدرته وما يجاوز فهو واقع بطبع المحل وذهبت الاشاعرة الى ان المتولد من فعل الله تعالى وقد
خالف الكل ما هو معلوم بالضرورة عند كل عاقل فانا نستحسن المدح والذم فرع على المتولد للعلم
بالصدور عنا ومن كابر في حسن مدح الكاتب والبناء المجيدين في صنعتهما المبرعين بهما

فقد كابر

غيره فهو عاص فالطاعة والعصيان تكونان مع الفعل والتكليف حاصل معه فكيف يصح ان يقال
ان العصيان حال عدم الفعل والعصيان صفة الفعل وحاصل معه والحاصل ان عصيان الامر مخالفته
واذا صدر الفعل من المكلف فان وافق الامر فهو طاعة وان خالفه فهو عصيان فالعصيان حاصل
حال الفعل ولا يلزم اصلا من هذا الكلام ان لا يكون العصيان ثابتا واما قوله والعصيان ثابت واقامته
الادلة على هذا المدعي فهو من باب طاماته واقامة الدلايل الكثيرة على مدعي ضروري في الشرع متفق
عليه انتهى واقول يظهر من كلام الناصب ههنا انه جاهل بمذهب اصحابه ايضا فان الامر الذي ذهب اصحابه
الى قدمه هو الامر المعنوي الذي لا معنى له كما سيجيء تحقيقه في مسايل اصول الفقه دون الامر التنجيزي
والتكليف انما هو بالامر التنجيزي لظهور ان المكلف لا اطلاع له على الامر المعنوي الازلي واما ما ذكره من منع
ما زعمه قول المصنف وهو ان حالة العصيان حالة عدم الفعل فهو منع وارد ولكن نعلم قطعا ان الناصب
خان في النقل وانما قول المصنف ان العصيان حال عدم الامر وهذا هو الذي يرتبط به باقي كلام المصنف
ولا يقبل المنع كما لا يخفى وكيف يقول فاضل فضلا عن المصنف العلامة ان العصيان ليس الا فعل المعصية كما
ذكره الناصب ايضا واما اقامة المصنف الادلة الكثيرة على المدعي الضروري فضروري له لان الكلام مع من كان
من شانه المكابرة على الضروري فيلزم سوق الكلام على قدر فهمه والتكلم معه بقدر عقله كما قد قيل
صد ره به بیت که کلام آهنگ قول خویش تا برکه این سخن بلاکی تو در شود رفع الله
درجته الثالث لو كان التكليف حالة الفعل خاصة لا قبله لزم اما تحصيل الحاصل ومخالفة التقدير
والتالي باطل بقسميه بالضرورة فالمقدم مثله بيان الشرطية ان التكليف اما ان يكون بالفعل الثابت
حالة التكليف او بغيره والاول يستلزم تحصيل الحاصل والثاني يستلزم تقدم التكليف على الفعل
وهو خلاف الغرض وايضا هو المقصود وايضا يستلزم التكرار انتهى الناصب خفضه الله [illegible]
ان التكليف بالفعل الثابت حالة التكليف قوله يستلزم تحصيل الحاصل قلنا تحصيل الحاصل
بهذا التحصيل ليس بمحال او ههنا كذلك لان التكليف وجد مع القدرة والفعل فهو حاصل بهذا التحصيل
فلا محذور انتهى و يكفي في اظهار عنا الناصب كلام الفاضل البدخشي الحنفي في شرح المنهاج
حيث قال اقول والحق في هذه المسئلة ان التكليف قبل المباشرة والا لزم ان لا يكون الكافر
حال كفره مكلفا بالايمان وتارك الصلوة بالصلوة بعد دخول الوقت وان لا يذم تارك
المامور به اصلا وقال الشارح العضد فرارا عن الزحف جاعلا المناقشة لفظية لا خلاف في ثبوت التكليف
بالفعل قبل حدوثه وينقطع بعد الفعل وانما الخلاف في انه هل هو باق حال حدوثه او ينقطع ام لا اه و
واما ما الزمه المصنف من لزوم تحصيل الحاصل فهو مما ذكره الشارح العضد في هذا المقام بعبارة اخرى و
هي لزوم ايجاد الموجود واجاب عنه الفاضل التفتازاني والشارح البدخشي للمنهاج بما ذكره الناصب

ههنا لكنا

ههنا قلنا منه انه وجد ثمرة الغراب او مس الغرب الاتراب مع انه غير متوجه على عبارة الكتاب
وذلك لان اللازم من كون التكليف بالفعل الثابت الموجود حال التكليف كما ذكره المصنف هو
تحصيل الحاصل الثابت بتحصيل سابق على هذا التحصيل كما لا يخفى وسيجيء لهذا مزيد ايضاح في المسائل
الاصولية ان شاء الله تعالى   رفع الله درجته المطلب الثاني عشر في شرايط التكليف ذهبت الامامية
ان شرايط التكليف ستة الاول وجود المكلف لامتناع تكليف المعدوم فان الضرورة
قاضية بقبح امر الجماد وهو اولى للانسان اقرب من المعدوم وقبح امر الرجل عبيدا بعد ان يشتريهم وهو
في منزله وحده ويقول يا سالم قم يا غانم كل ويعده كل عاقل سفيها وهو الى الانسان الموجود اقرب
وخالفت الاشاعرة في ذلك وجوزوا تكليف المعدوم ومخاطبته والاخبار عنه فيقول الله تعالى في الازل يا
ايها الناس اعبدوا ربكم ولا شخص هناك ويقول انا ارسلنا نوحا ولا نوح هناك وهذا مكابرة
في الضرورة انتهى   قال الناصب خفضه الله اقول قد عرفت جواب هذا في بحث اثبات الكلام النفساني
وان الخطاب موجود في الازل قبل وجود المخاطبين بحسب الكلام النفساني ويحدث التعلق عند وجودهم
ولا قبح في هذا فان من زور في نفسه كلاما ليخاطب به العبيد الذين يريد ان يشتريهم بان يخاطبهم
بعد الاشتراء لا يعد سفيها ثم ما ذكر ان الاشاعرة جوزوا تكليف المعدوم فهذا ينافي
ما اثبته في الفصل السابق انهم يقولون ان التكليف مع الفعل وليس قبله تكليف فاذا كان وجود التكليف
عند الاشاعرة مع الفعل فهل يجوز عندهم ان يقولوا بتكليف المعدوم   قد عرفت عند ابطال الكلام النفساني
ان الكلام النفسي يرجع الى العلم كما يدل عليه ايضا قول الناصب ههنا فان من زور في نفسه كلاما ليخاطب
به ... والكلام ههنا في صحة الخطاب والامر والنهي فاثبات الكلام النفسي على الوجه المذكور لا يدفع قبح
الامر والخطاب في الازل ولو اريد بالكلام النفسي الازلي ما يتحقق في ضمن الخطاب والامر فهو كالخطاب
والامر في القبح غير معقول له كما لا يخفى ثم ما ذكره من ان ما نسبه المصنف الى الاشاعرة من جواز تكليف
المعدوم ينافي ما نسبه اليهم سابقا من ان التكليف مع الفعل مردود بان غاية ما يلزم من ذلك
ورود اعتراض اخر على الاشاعرة بتنافي اقوالهم لا على المصنف نعم لو لم يثبت النقل في احد الموضعين لتوجه على
المصنف انه خان في النقل وهو بحمد الله بري عن ذلك كما لا يخفى عن المتتبع والله اعلم   رفع الله درجته
الثاني كون المكلف عاقلا فلا يصح تكليف الرضيع ولا المجنون المطبق وخالفت الاشاعرة في ذلك وجوزوا
تكليف هؤلاء فلينظر العاقل هل يحكم عقله بان يؤاخذ المولود حال ولادته بالصلوة وتركها وترك الصوم
والحج والزكوة وهل يصح مؤاخذة المجنون المطبق على ذلك انتهى   قال الناصب خفضه الله اقول
مذهب الاشاعرة ان القلم مرفوع عن الصبي حتى يبلغ الحلم وعن المجنون حتى يفيق وما ذكره افتراء محض
كما هو عادته في الافتراء والكذب والاختراع عليهم   ما ذكره مضمون المذهب للاشاعرة

والدليل عليه انهم جوزوا التكليف المعدوم كما مر قبل ذلك فلا يستبعد منهم القول بجواز تكليف
الصبي والمجنون بل تكليفهما اجوز من تكليف المعدوم كما لا يخفى وكيف ينكر ذلك مع ذكر
احتجاجهم والرد عليهم في كتب الاصول فانهم احتجوا بان الامر بالمعرفة ان توجه على العارف
لزم تحصيل الحاصل والا ثبت المص لاستحالة معرفة الامر وبان الغرامة تجب على الصبي والمجنون ولقوله تع
لا تقربوا الصلاة وانتم سكارى والجواب ان المعرفة واجبة عقلا لا بالامر وايجاب
الغرامة لا يستلزم الوجوب على المجنون والصبي فان وجوب ضمان قيمة التالف وثبوت
الزكاة في اموالهم لا يتعلقان بافعالهم وليس ذلك تكليفا لهم بل هو من باب الاسباب و
المكلف باخراجها الولي وصلاة المميز غير مامور بهما من جهة الشارع بل من جهة الولي وخطابه
مفهوم للصبي بخلاف خطاب الشارع وبان المراد بالسكران هنا من ظهر منه مبادي الطرب
ولم يزل عقله وهو المحتمل وايضا قال الشارح البدخشي للمنهاج عند قول المص المسئلة الثانية لا يجوز
تكليف الغافل من جملة تكليف المحال واما القائلون بجواز التكليف بالمحال فقد اختلفوا فيه فالجمهور
ذهبوا الى جوازه ومنعه بعضهم اه ولا ريب ان المجوزين للتكليف بالمحال هم الاشاعرة وتكليف
الغافل يشمل تكليف الصبيان والمجانين فصح ما نسبه المص ههنا اليهم كما لا يخفى رفع الله درجته
الثالث فهم المكلف فلا يصح تكليف من لا يفهم الخطاب قبل فهمه وخالفت الاشاعرة في ذلك
فلزمهم التكليف بالمهمل والزام المكلف معرفته ومعرفة المراد منه مع انه لم يوضع لشيء البتة ولا اريد منه
شيء اصلا فهل يجوز العاقل ان يرضى لنفسه المصير الى هذه الاقاويل انتهى الناصب خفضه الله
اقول مذهب الاشاعرة انه لا يصح خطاب المكلفين بما لا يفهمونه مما يتعلق بالامر والنهي وما لا يتعلق به فاختلف
فيه فذهب جماعة منهم الى جواز مخاطبته بما لا يفهمه المكلف كالمقطعات في اوايل السور ولكن ليس هذا مذهب
العامة انتهى كفى في صدق الكلام المص كون ذلك مذهبا لجماعة من الاشاعرة كما اعترف
الناصب واما التشنيع في ذلك فراجع الى الكل بدليل قول شاعرهم جواز قوى كى بد نشى كرد
كه رامنكت مدرسه را رفع الله درجته الرابع امكان الفعل من المكلف فلا يصح التكليف
بالمحال وخالفت الاشاعرة فيه فجوزوا تكليف الزمن الطيران الى السماء وتكليف العاجز خلق مثل الله
وضده وشريكه وولده وان يعاقبه على ذلك وتكليفه الصعود الى السطح العالي بان يضع رجلا
في الارض ورجلا على السطح وكفى من ذهب الى هذا نقصا في عقله وقلة في دينه وجرأة عند الله تعالى
حيث نسبه الى ايجاد ذلك بل مذهبهم ان الله تعالى لم يكلف احدا الا بما لا يطاق وترى ما يكون جواب
هذا القائل اذا وقف بين يدي الله تعالى وساله كيف ذهبت الى هذا القول وكذبت القرآن العزيز
وان فيه لا يكلف الله نفسا الا وسعها انتهى الناصب خفضه الله تعالى اقول قد عرفت في الفصل

الذي ذكر

الذي ذكر فيه بيان تكليف ما لا يطاق ان ما لا يطاق على ثلث مراتب ويجوز تكليف الاوسط
دون الثالث والاول واقع بالاتفاق كالتكليف ابي لهب بالايمان وهذا يجب التجويز العقلي والاستقراء
يحكم بان التكليف بما لا يطاق لم يقع ولقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها هذا مذهب الاشاعرة
والعجب هذا الرجل انه يفتري الكذب ثم يعترض عليه فكانه لم يتفق له مطالعة كتاب في كلام
على مذهب الاشاعرة وسمع عقايدهم من مشايخه من الشيعة وتقرر منهم ان هذه عقايد الاشاعرة
ثم لم يستحي من الله ومن الناظر في كتابه واتى بهذه الترهات والمزخرفات انتهى قد
سبق في الفصل الذي ذكره الناصب ان تفصيل المراتب على الوجه الذي ذكره لا يسمن و
لا يغني من جوع وان ما ظنه افتراء من المصنف عليهم من قبيل ان بعض الظن لكن الناصب العاجز
المسكين حيث لا يقدر على اخراج نفسه من كيسه يموه للشغب فتارة يبعد المزيف من كلام اصحابه
وتارة ينكر مذهبه واخرى يطير من غصن الى غصن ولا محيص له بشيء من ذلك ان شاء الله تعالى
رفع الله درجته الخامس ان يكون الفعل ما يستحق به الثواب والا لزم العبث والظلم على الله سبحانه
وخالفت الاشاعرة فيه فلم يجعلوا الثواب مستحقا على شيء من الافعال بل جوزوا التكليف
بما يستحق عليه العقاب وان يرسل رسولا يكلف الخلق فعل جميع القبايح وترك جميع الطاعات
فلزمهم من هذا ان يكون المطيع المبالغ في الطاعة من اسفه الناس واجهل الجهلاء من حيث يتعب ماله و
بدنه في فعل شيء ربما يكون هلاكه فيه وان يكون المبالغ في المعصية والفسوق اعقل العقلاء حيث يتعجل
اللذة وربما كان تركهما سبب الهلاك وفعلهما سبب النجاة فكان وضع المدارس والربط والمساجد
من نقص تدبيرات البشر حيث يخرج الاموال فيما لا نفع له فيه ولا فايدة عاجلة ولا اجلة انتهى
خفضه الله تعالى اقول شرط الفعل الذي يقع به التكليف ان يكون مما يترتب عليه الثواب في عادة الله تعالى لانه لا
يجب على الله تعالى اثابة المكلف المطيع لانه لا يجب عليه شيء بل جرى عادة الله تعالى باعطاء الثواب
عقيب العمل الصالح وليس للمكلفين على الله دين يجب عليه قضاؤه ولو كان الامر كذلك للزم ان
يكون العباد والمتاجرين معاملين مع الله كالاجراء الذين ياخذون اجرتهم عند الفراغ من العمل ولو لم
يعط المؤجر اجرتهم لكان ظالما جايرا وهذا مذهب باطل لا يذهب اليهم من يعرف نعم الله تعالى على
عباده ويعرف العلو للشان الالهي وان الناس كلهم عبيد له يعطي من يشاء وليس لهم عليه حق لا
استحقاق بل الثواب بفضله وجرى عادته ان يعطي العبد المطيع عقيب طاعته كما جرى
عادته باعطاء الشبع عقيب الاكل وتجر تموت الناس من الجوع كذلك لا يحسن ان يقال لو لم
يجب على الله تعالى اثابة المطيع وجزاء العاصي لارتفع الفرق بين المطيع والعاصي ولكان فعل الخيرات واثارة
المبرات ضايعا عبثا لانا نقول جرى عادة الله التي لا تخلف لا سبيل للخرق على اعطاء

بل يمكن ان يقال ان [illegible]

للثواب للمطيع من غير ان يجب عليه شي فلم يرتفع الفرق بين المطيع والعاصي كما جرى عادته باعطاء
الشبع عقيب كل خبز فهل يكون بين الكل خبز فشبع لكن كل الخبز فجائع انتهى م قد بينا
سابقا انهدام البناء على العادة فلا حاجة الى العادة وكذا سبق الكلام في ان الوجوب
الذي يدعيه اهل العدل ليس معناه ما زعمه الاشاعره وانما المعنى به ما يحكم به صحيح العقل ويؤيده
صريح النقل ومنه قوله تعالى كتب ربكم على نفسه الرحمة انه من عمل منكم سوء بجهالة ثم تاب من بعده
واصلح فانه غفور رحيم ولا يلزم من الوجوب بالمعنى المشار اليه ان يكون بجزاء كالدين ان يكون بعض
العطايا في الحكمة بجزاء ويحكم كالدين واما لزوم كون العباد متاجرين المعاملين فلا مانع من العقل و
النقل في التزامه لان الله تعالى هو الذي ارشدهم الى التجارة والمعاملة والقرض ووعدهم الجزاء في
يوم العرض بقوله جزاء بما كانوا يعملون انما تجزون ما كنتم تعملون وما تنفقوا من خير يوف اليكم
وانتم لا تظلمون ولا تشتروا بعهد الله ثمنا قليلا ان ما عند الله باق ولنجزين الذين صبروا
اجرهم باحسن ما كانوا يعملون ان الله اشترى من المؤمنين انفسهم واموالهم بان لهم الجنة يقاتلون
في سبيل الله فيقتلون ويقتلون وعدا عليه حقا في التورية والانجيل والقران ومن اوفى بعهده
من الله فاستبشروا ببيعكم الذي بايعتم وذلك هو الفوز العظيم الاية وقوله تعالى في سورة واحدة هي سورة
الحديد فالذين امنوا منكم وانفقوا لهم اجر كبير وكلا وعد الله الحسنى والله بما تعملون خبير من
ذا الذي يقرض الله قرضا حسنا فيضاعفه له وله اجر كريم اقرضوا الله قرضا حسنا يضاعف لهم ولهم اجر كريم
فاتينا الذين امنوا منهم اجرهم يا ايها الذين امنوا اتقوا الله وامنوا برسوله يؤتكم كفلين من رحمته ويجعل لكم نورا
تمشون به ويغفر لكم والله غفور رحيم الى غير ذلك من الايات والروايات واما قول الناصب
او لم يعطهم لكان ظالما جائرا فجواب بانا نمنع القول ولا فائدة فيه كما لا فائدة في القول بانه تعالى لو ادخل
الانبياء في النار والاشقياء في الجنة كان ظالما جائرا فافهم واما ما ذكره من مثال الموت من الجوع
فلا يغني من جوع لان ذلك انما لا يحسن لانه ليس بواجب على الله تعالى عند اهل العدل وانما الذي
اوجبوه على الله تعالى الالطاف المقربة وما وعدهم الله بها من الثواب بازاء الطاعة والعقاب بازاء
المعصية ونحو ذلك واما اعطاء الشبع عقيب كل خبز فلم يقل احد بوجوبه على الله تعالى لجواز ان
يكون ذلك من قبيل ساير الاسقام والالام الذي يمتحن الله تعالى به العبد فالذي يجب عليه
عوض تلك الالام على التفصيل الذي سياتي في كلام المصنف عن قريب وحيث ظهر بهذا
بطلان ما ذكره بقوله وهل يحسن منا ان يقال الخ ظهر بطلان ما فرعه بقوله كذلك ان افعال الله الخ فاحسن التامل واما
ما ذكره من ان عادة الله تعالى التي لا تتخلف قد جرت على اعطاء الثواب الخ ففيه ما مر من ان هذه
العادة لما لم يكن واجبة الاستمرار ولو بطريق خرق فجاز ان ينعكس القضية فلا يحصل الفرق

ويرتفع الامان

ويرتفع الامان عند الوعد والوعيد كما مر غير بعيد وبالجملة ان اصحاب الناصب يوئسون العباد من
رحمة الله وعدله بتجويزهم التخلف في ترتب الثواب والعقاب وان يعذب الله
من غير ذنب وانه خلق خلقا للنار فلا ينفعهم الطاعة واخرى للجنة فلا يضرهم المعصية فلا تسكن
نفس مطيع بطاعة ولا تخاف نفس عاص من معصية بل هم يغرون بالمعاصي ويسهلونها
بقولهم ما قدره الله كان وما لم يقدره لم يكن فلا يبقى وجه للصبر عن المعصية والتحفظ عنها كما لا يخفى
رفع الله درجته السادس ان لا يكون حراما لامتناع كون الشيء الواحد من الجهة الواحدة
مامورا به منهيا عنه لاستحالة تكليف ما لا يطاق وايضا يكون الشيء مرادا ومكروها في وقت
واحد من جهة واحدة وهذا مستحيل عقلا وخالفت اهل السنة في ذلك فجوزوا ان يكون
الشيء الواحد مامورا به منهيا عنه لامكان تكليف ما لا يطاق عندهم انتهى الناصب
خفضه الله اقول لا خلاف في ان المامور به لا بد ان لا يكون حراما لان الحرام ما نهى الله
عنه ولا يكون الشيء الواحد مامورا به منهيا عنه في وقت من جهة واحدة ولكن ان تختلف الوقت
والجهة والشرائط التي اعتبرت في التناقض يجوز ان يتعلق به الامر في جهة ووقت والنهي في وقت
اخر من جهة اخرى هذا مذهب اهل السنة واما امكان التكليف بما لا يطاق فقد سمعته غير مرة و
انه لا يقع ولم يقع انتهى وسيجيء تحقيق هذه المسئلة في الموضع اللايق به من مسايل اصول الفقه
فانتظر رفع الله درجته والعجب انهم حرموا الصلوة في الدار المغصوبة ومع ذلك
لم يوجبوا القضاء وقالوا انها صحيحة مع ان الصحيح هو المعتبر في نظر الشرع وانما يطلق على المطلوب شرعا والحرام
غير معتبر في نظر الشرع المطلوب الترك هذا الامر ليتناقض انتهى الناصب خفضه الله اقول
الصلوة الصحيحة ما استجمع شرايط الصحة التي اعتبرت في الشرع والصلوة في الدار المغصوبة
الصحيحة لانها في المستجمعة لشرايط الصحة التي اعتبرت في الصلوة في الشرع وليس وقوعها
في مكان مملوك غير مغصوب من شرايط الصحة الصلوة نعم من شرايطها ان تقع في مكان طاهر من
النجاسات ولو كان من شرايط الصحة وقوعها في مكان غير مغصوب لكان الواقع في المكان المغصوب
منها فاسدة وكان يجب قضاؤها لكونها غير معتبرة في نظر الشرع لعدم استجماعها الشرايط المعتبرة فيها
واما كونها حراما فلاجل انها تتضمن الاستيلاء على حق الغير عدوانا فهي بهذا الاعتبار حرام فالحرمة
باعتبار والصحة باعتبار اخر فاين التناقض والعجب انه مشتهر بالدربة في المعقولات ولا يعلم شرايط حصول
التناقض انتهى وسيجيء هذه المسئلة ايضا في مسايل اصول الفقه بذكرها ههنا انموذجا لئلا
يظن الناظر في اول النظر انه وعد بلا وفاء فنقول ان ما ذكره من ان وقوع الصلوة في مكان مملوك
غير مغصوب ليس من شرايط الصلوة مردود بان الكلام في الصلوة الشخصية في الدار

المغصوبة وتحقق التلازم بين الغصب والصلوة فيها ظاهر والامر بالشيء امر بلوازمه كما حقق في
الاصول فلو كانت هذه الصلوة مأمورا بها لكان الغصب مأمورا به مع كونه منهيا عنه
هف والعجب الحاصل للناصب من كلام المص انما نشأ من انه اكب مدة عمره على تقليد الاشعري البليد
الذي برسخ ولا يدري اي طرفيه اطول من الآخر فاذا اورد على سمعه قول يخالف رأي الاشعري يفزع و
يتعجب منه ويرده ولا يقبل لكل حيلة وينسب قائله الى الجهل لجموده وطبعه وافناء عمره في التقليد
الذي من خواصه ان يكون متقلده بليدا واضيق تعبده قال الرئيس المحقق في الحكمة اليونانية ان من
تعود ان يصدق من غير دليل فقد انسلخ عن الفطرة الانسانية

رفع الله درجته

المطلب التاسع عشر في الاعراض ذهبت الامامية الى ان الالم الذي يفعله الله تعالى بالعبد اما ان
يكون على وجه الانتقام والعقوبة وهو المستحق لقوله تعالى ولقد علمتم الذين اعتدوا في السبت فقلنا لهم
كونوا قردة خاسئين وقوله اولا يرون انهم يفتنون في كل عام مرة او مرتين ثم لا يتوبون
ولا هم يذكرون ولا عوض فيه واما ان يكون على وجه الابتداء وانما يحسن فعله من الله تعالى بشرطين
احدهما ان يشتمل على مصلحة ما للمتألم او لغيره وهو نوع من اللطف لانه لولا ذلك لكان عبثا والله تعالى
منزه عنه الثاني ان يكون في مقابلته عوض للمتألم يزيد على الالم بحيث لو عرض على المتألم الالم والعوض
اختار الالم والا لزم الظلم والجور من الله تعالى على عبده لان ايلام الحيوان وتعذيبه على غير ذنب ولا فائدة
تصل اليه ظلم وجور وهو على الله تعالى محال وخالفت الاشاعرة في ذلك فجوزوا ان يولم الله عبده بانواع
الالم من غير جرم ولا ذنب لا لغرض وغاية ولا يوصل اليه العوض ويعذب الاطفال والانبياء من غير
فائدة ولا يعوضه على ذلك بشيء البتة مع ان العلم الضروري حاصل لنا بان من فعل من البشر مثل
هذا عده العقلاء ظالما جائرا سفيها فكيف يجوز لهؤلاء نسبة الله سبحانه الى مثل هذه النقائص
ولا يخشى ربه فكيف لا يخجل منه غدا يوم القيامة اذا سأله الملائكة يوم الحساب هل كنت تعذب
احدا من غير الاستحقاق ولا تعوضه عن الم عوضا يرضى به فيقول كلا ما كنت افعل ذلك فيقال
له فكيف نسبت ربك الى هذه الفعل الذي لا ترضاه لنفسك انتهى

الناصب خفضه الله

اقول اعلم ان الاعواض مذهب المعتزلة ولهم على هذا الاصل خلافات ركيكة تدل على فساد الاصل
مذكورة في كتب القوم والاشاعرة فذهبوا الى ان الله تعالى لا يجب عليه شيء لا العوض على الالم ولا
ولا غيره لانه يتصرف في ملكه ما يشاء والعوض انما يجب على من يتصرف في غير ملكه نعم جرت عادة
الله تعالى على ان المتألم بالالم اما ان يكفر سيئاته ويرفع له درجاته ان لم يكن له سيئات
لا على طريق الوجوب عليه واما حديث العوض في افعال الله تعالى فقد مر بطلانه فيما سبق واما تعذيب
الاطفال والانبياء فهو فوائد يرجع اليهم من رفع الدرجات وحط السيئات

كما اشير اليه في الاحاديث الصحاح ولكن على سبيل الوجوب فلا يلزم منه جور ولا ظلم ثم ما ادعى
من العلم الضروري بان البشر لو عذب حيوانا بلا عوض لكان ظالما فهذا قياس فاسد لان البشر يتصرف في
الحيوان بما ليس له والله تعالى مالك مطلق يتصرف كيف شاء ونحن لا نمنع عدم وقوع الجزاء والمنافع ولكن
نمنع وجوبها ونحن نقول من يعتقد ان الله تعالى يجب عليه الاعواض من الالام اذا حضر يوم القيامة
عند ربه ورأى الجلال الالهي والعظمة الربانية والتصرف المطلق الذي حاصل له في الملك والملكوت بما في
موقف القيامة التي يقال فيها لمن الملك اليوم لله الواحد القهار لا يكون مستحيا من الله تعالى ان يعتقد في
الدنيا ان مع الله تعالى كالتاجر والعامل اعطى الاعمال والان يريد جزاء الواجب على الله تعالى فيدعي على الله
في ذلك المشهد انك عذبتني والمتني في الدنيا فالان عليك حتى اخذ منك العوض لانه واجب
عليك ان تعوضني فيقول الله تعالى يا عبد السوء انا خلقتك سويا وانعمت عليك كيت وكيت
اتحسبني كنت متاجرا معك ومعاملا لك حتى توجب علي العوض ادخلوا العبد السوء النار فيقول
لهذا علمني ابن المطهر الحلي وهو كان اماميا وانا بريء منه فيقول الله تعالى ادخلوا جميعا النار كذلك يريهم الله
اعمالهم حسرات عليهم وما هم بخارجين من النار والله اعلم وهو اصدق القائلين انتهى نعم الاعواض
مذهب المعتزلة انما وقع لعدم تحققهم حقيقة ذلك الاصل على وجه حقيقة الامامية فاختلافهم في ذلك الاصل
لا يدل على فساده في نفسه والا لكان الاختلاف في كل اصل من اصول الدين كصفات الله وافعاله وصفات
النبي والامام عليهما السلام كذلك وفساده اظهر من ان يخفى ولو سلم فاختلاف المعتزلة لا يقدح
في مذهب الامامية ولا تزر وازرة وزر اخرى واما ما ذهب اليه الاشاعرة من نفي الوجوب
عليه تعالى فقد عرفت انه مبني على عدم فهمهم لمعنى الوجوب الذي اثبته العدلية واما حديث التصرف في الملك
فقد مر ان التصرف من المالك كائنا من كان ان كان على وجه حسن فحسن وان كان على وجه قبيح فقبيح
وحديث جريان العادة قد جرى عليه ما جرى وحثونا على رأس قائله تراب الثرى واثبات الفوائد في
تعذيب الاطفال ونحوه بعد تجويز ان يعذبهم من غير جرم كما ترى وفي حكمه قياس المصنف بناء على
حديث التصرف في الملك فسادا ولا يخفى على الورى وفي المقدمات سترى انه ياكل الخرى وبالجملة
ان الله تعالى لما كتب على نفسه الرحمة والافضال اوجب في حكمه وجوده اعطاء جزاء الاعمال وليس له فقر
وحاجة وكسالة وكلال يدعوه الى التاخير والاهمال فلا يحصل للعبد في حضرته انتظار ولا يؤدي به الى الطلب
والدعوى اضطرارا كما قال بعض الابرار لابت حاجتم زبان سوال نيست در حضرت كريم تمنا
چه حاجت است وكما قلت في جملة قصيدة في مدح مولاي الرضا عليه السلام سوال از تو چه حاجت
كه جود ذات نور را بود لازم بالذات بر وجه تنزل رفع الله درجته
في نبوة محمد نبينا صلى الله عليه وآله وسلم انه الاصل عظيم من اصول الدين وبه يعلم

الفرق بين المسلم والكافر فيجب الاعتناء به وإقامة البرهان ولا طريق في إثبات النبوة على
العموم وعلى الخصوص إلا بمقدمتين أحديهما أن النبي صلعم ادعى رسالة رب العالمين إلى الخلق
كافة وأظهر المعجزة على وفق دعواه لغرض التصديق له أن كل من صدقه الله فهو صادق
وهاتان المقدمتان لا يقول بهما الأشاعرة أما الأولى فلأنه يمتنع أن يفعل الله فعلا لغرض من الأغراض
والغاية من الغايات فلا يجوز أن يقال إنه تعالى فعل المعجز على يد مدعي الرسالة لغرض تصديقه ولا لأجل
تصحيح دعواه بل فعله مجانا ومثل هذا لا يمكن أن يكون حجة للنبي لأنا لو شككنا في أن الله تعالى
لو فعله لغرض التصديق ولغيره لم يمكن الاستدلال على صدق مدعي النبوة ومع هذا الشك
فكيف يحصل الجزم بصدقه مع الجزم بأنه لم يفعله لغرض التصديق فإنها لا تتم على مذهبهم
لأنهم يسندون القبائح كلها إلى الله تعالى ويقولون كل من ادعى النبوة سواء كان محقا أو مبطلا
فإن دعواه من فعل الله تعالى وأثره وجميع أنواع الشرك والمعاصي والضلال في العالم صادر عن الله
تعالى فكيف يصح معه أن يعرف أن هذا الذي صدقه صادق في دعواه فجاز أن يكذب
في دعواه ويكون هذا الإضلال من الله تعالى كغيره من الأضاليل التي فعله فلينظر العاقل هل يجوز أن
يصير إلى مذهب لا يمكن إثبات نبوة نبي من الأنبياء البتة ولا يمكن الجزم بشريعة من الشرائع والله تعالى
قد قطع أعذار المكلفين بإرسال الرسل فقال لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل وأي حجة أعظم
من هذه الحجة عليه تعالى وأي عذر أعظم من أن يقول العبد لربه تعالى إنك أضللت العالم وخلقت فيهم
الشرور والقبائح وظهر جماعة خلقت فيهم كذب ادعاء النبوة وآخرون ادعوا النبوة ولم تجعل لنا
طريقا إلى العلم بصدقهم ولا سبيل لنا إلى معرفة صحة الشرائع التي أتوا بها فيلزم انقطاع حجة الله تعالى وهل يجوز
لمسلم أو من يخشى الله تعالى وعقابه أو يطلب الخلاص من العذاب المصير إلى هذا القول نعوذ بالله من
الدخول في الشبهات انتهى الناصب خفضه الله أقول هذا الكلام المموه خارج عن
طريق المعقول قد ذكره قبل هذا المقام ولزمنا مؤنة الإعادة في الجواب فنقول أما المقدمة الأولى
من المقدمتين أعني توقف ثبوت النبوة عليها وهو أن النبي ادعى الرسالة وأظهر المعجز قطعا
وفق دعواه لغرض التصديق له فنقول قبل هذا إن غاية إظهار المعجزة والحكمة فيه تصديق الله ذلك النبي فيما
ادعاه وهذا يتوقف على كون إظهاره تعالى مشتملا على الحكمة والمصلحة والغاية لا على إثبات الغرض
والعلة الغائية الموجبة للنقص والاحتياج فثبتت المقدمة الأولى على رأي الأشاعرة وبطل ما أورد
عليهم وأما المقدمة الثانية وهو أن كل من صدقه الله فهو صادق فهذا شيء يثبته الأشاعرة و
يستدلون عليه بالدلائل الحقة الصريحة ولا يلزم من خلق الله تعالى القبائح التي ليست بقبيحة بالنسبة
إليه أن يكون كل مدعي للنبوة سواء كان محقا أو مبطلا دعواه من الله تعالى وماذا يريد من أن

دعوى المحق

ودعوى الحق والمبطل من الله ان اراد انه من خلق الله تعالى فلا كلام في هذا لان كل فعل يخلقه الله تعالى
وان اراد انه مرضي من الله تعالى وانه يرسل المحق والمبطل فهذا باطل صريح فانه تعالى لا يرضى لعباده الكفر
والضلال وان كان يخلقه وتقديره كما سمعت مرارا وكل من يدعي النبوة وهو مبعوث من
الله تعالى فقد جرى عادة الله تعالى على اظهار المعجز بيده لتصديقه ولم يتخلف عادة الله عن هذا وجرى
عادته التي خلافه جار مجرى المحال العادي بعدم اظهار المعجزة على يد الكذاب والحاصل ان الاشاعرة
يقولون بعدم وجوب شيء على الله تعالى لانه المالك المطلق فلا يجب عليه شيء وما ذكره من انه
كيف يعرف ان هذا الذي صدقه صادق في دعواه فنقول بتصديق المعجزة يعرف هذا
قوله يجوز ان يظهر المعجزة على يد الكاذب قلنا ماذا تريدون من هذا الجواز الامكان العقلي فنعم لكن
هذا عقلا ام تريدون انه يجوزه العقل بحسب العادة فنقول هذا ممتنع عادة ويفيدنا العلم العادي
بان هذا لا يجري في عادة الله تعالى كالجزم بان جبل الفلاني لم يصر الآن ذهبا فلا يلزم ما ذكر
واما ما اطال من الطامات والترهات فنعمل بقوله تعالى واعرض عن الجاهلين انتهى
اقول اولا ان تخصيصه لاعادة الكلام بهذا المقام مما لا وجه له لان جميع مراتب كلامه اعادة
شبه لما نقله المصنف من كلام اقوامه غاية الامر انه اعاده على طريقة اعادة الثور لما قضمه مرة
بان زاده هضما ومضرة وثانيا ان ما ذكره في بيان انتجاء المقدمة الاولى على راي الاشاعرة غير
موجه لان المصنف قدس سره عمم في الكلام وقال الغرض من الاغراض وغاية من الغايات فيشمل
الغاية التي اعترف الناصب باعتباره في الافعال فكيف يصير ذلك جوابا ودافعا لكلام المصنف نعم
لو قال في الجواب ان الاشعري لا ينفي مطلق الغاية لكن يتجه لكنه ناف لذلك كما تشعر به
كتبهم فان القول بالغاية مطلقا من قبل الاشعري لدفع الالزام عنه يكون وكالة فضولية والحاصل
ان الاشعري ينفي مطلق الغاية والغرض سواء اخذ بمعنى العلة الغائية او الفائدة والمصلحة وكيف يكون
قائلا بذلك مع تصريحه بنفي ان يكون للفعل جهة محسنة او مقبحة في ذاته او صفاته لازمة او بجهات
واعتبارات كما في مبحث الحسن والقبح ولو كان قائلا بما اعترف به الناصب من قبله لما
خفي ذلك على الفاضل التفتازاني من اتباعه المتعصبين له ولما قال في مقام الرد عليه من شرحه على
شرح المختصر الحق ان تعليل بعض الافعال سيما شرعية الاحكام بالمصالح ظاهر كايجاب الحدود والكفارات
وتحريم المسكرات وما اشبه ذلك والنصوص ايضا شاهدة بذلك كقوله تعالى وما خلقت الجن
والانس الا ليعبدون ومن اجل ذلك كتبنا على بني اسرائيل الاية فلما قضى زيد منها وطرا زوجناكها لكيلا يكون
على المؤمنين الاية ولهذا يكون القياس حجة الا عند شرذمة واما تعميم ذلك فمحل بحث انتهى كلامه
وبالجملة لو كان النزاع في التعبير عن منشأ الحكم بالغرض والعلة الغائية دون المصلحة والغاية كما ذكر

المناسب لما اضطر ذلك الفاضل المحاكمة بتخصيص البحث بالمحض ان العلة الغائية والغرض والمصلحة
متقاربة في المعنى وتكلف الفرق بينها والهرب من بعضها الى بعض كما ارتكبه بعض المتأخرين
انما الضيق الخناق لقصد الاتفاق وعلى التقدير من فرحبا بالوفاق وايضا الدليل الذي قاد الاشعري
الى نفي التعليل وهو لزومه تأثر الرب عن شعوره الى تخلفه كما ينفي التعليل ينفي المراعاة للمصالح
ايضا فلا وجه لنسبة اثبات المصالح في الافعال اليه وقد ذكرنا هذا الدليل مع ما فيه في اوائل الكتاب والله
الموفق للصواب وثالثها ان ما ذكره في توجيه المقدمة الثانية من الترديد المردود فقوله في الشق
الاول لا كلام في هذا قلنا فيه كلام من وجوه منها ما مر في بحث خلق الافعال ومنها انه اذا
كان دعوى المحق والمبطل من خلقه تعالى ولم يكن شيء من القبائح قبيحا بالنسبة اليه تعالى
فمن اين نعلم ان هذا قبيح منهي عنه خلقه انه قادح في النبوة واجرى كسب العبد على وفقه
حتى لا تقلبه انه حسن مرضي له تعالى حتى نتبعه والاعتراف بكونه تعالى لا يرضى لعباده الكفر والضلال
انما يفيد لو كان هناك ما يتميز به عند العقل الكفر والضلال عن غيره واما اذا كان الافعال سواسية
في عدم اتصافها بالحسن والقبح الذاتي والوصفي والاعتباري كما ذهب اليه الاشعري فكيف
يهتدي المكلف الى ان ذلك المخلوق فيه حسن مرضي الله تعالى او قبيح ليس بمرضي له واما ما
ذكره من الترديد في تجويز بقوله اتريدون الامكان العقلي الخ ففيه من التمحل والتمويه ما لا يخفى
لانه جعل الامكان العقلي والامكان العادي متقابلا للتجويز العقلي بحسب العادة ان المتقابلين في
هذا المقام هما الامكان العقلي والامكان العادي وليت شعري ما معنى تجويز العقلي بحسب
العادة وبالجملة انا نختار الشق الاول ونقول المراد الامكان العقلي بمعنى تجويز العقل وقوع الكسب
فيصير حاصل المقصود انه قد تقرر على نفي القبح العقلي لا يمتنع الكذب عليه امتناعا عقليا بمعنى ان
يجزم العقل بسلب صدوره عنه تعالى اذ لا دليل على هذا الجزم الا لانه لقبح عقلا صدور
القبيح عنه واذا لا يجزم العقل بسلب صدور القبيح عنه تعالى فيجوز اظهار المعجزة على يد الكاذب
واذا جوز العقل ذلك انسد بجواز اظهار المعجزة على يد الكاذب وتصديقه له اياه فيجوز والاخر
في الجزم بعدمه غير كاف ضرورة انه ليس ببديهي بل لا بد من اثباته حتى يثبت به النبوة لا دليل
عليه على طريق الاشعري اما شرعا فلعدم ثبوت الشرع قبل ثبوت النبوة واما عقلا فلفرض انه ليس
في الافعال بحسب ذاتها وصفاتها واعتباراتها ما يحسنه او يقبحه كما زعمه يستدل به العقل
على حالها من الحسن والقبح والرضا والسخط واما عادة فلانها كما مر عبارة عن تكرار من غير علاقة
وعقلية فلا يجري في معجزة النبي الاول بل الثاني كما سبق بل ربما لا يفيد في معجزة نبينا خاتم الانبياء
صلعم فان من بعث نبينا صلعم اليهم من اهل الجاهلية الذي نشأوا في ايام فترة من الرسل

رسالة لكون

وبما لا يكون لهم اطلاع حال الانبياء السابقين ومعجزاتهم وكيفية جريان العادة فيها فكيف يحصل لهم العلم العادي بصدق مدعي النبوة وكذبه فلا محالة يلزم الافحام وسد باب اثبات النبوة وقد ظهر بما قررناه الدليل واوضحناه السبيل ان تشبيهه ما في كلام المصنف من حقايق الالهامات بالترهات والطامات تعصب فاسد وتمويه كاسد لا يروج الا على من حرم التوفيق ولو نعم النظر في ادلة التفوه من ازفر وشهيق والتبال المشتبه الله التدقيق

رفع الله درجته المبحث الثاني في ان الانبياء معصومون ذهبت الامامية كافة الى ان الانبياء معصومون عن الصغاير والكباير منزهون عن المعاصي قبل النبوة وبعدها على سبيل العمد والنسيان وعن كل رذيلة ومنقصة وما يدل على الخسة والضعة وخالفت السنة كافة في ذلك وجوزوا عليهم المعاصي وبعضهم جوزوا الكفر عليهم قبل النبوة وبعدها وجوزوا عليهم السهو والغلط ونسبوا رسول الله صلعم الى السهو في القراءة بما يوجب الكفر فقالوا انه صلى يوما الصبح وقرا في سورة النجم عند قوله افرايتم اللات والعزى ومناة الثالثة الاخرى تلك الغرانيق العلى منها الشفاعة ترتجى وهذا اعتراف منه عليه السلام بان تلك الاصنام ترتجى الشفاعة منهم نعوذ بالله من هذه المقالة التي نسبت النبي صلعم اليها وهي توجب الشرك فما عذرهم غدا رسول الله صلعم وقد قتل جماعة كثيرة من اهله واقاربه على عبادة الاصنام والمبالغة في الله لكونها لايم وينسب اليه هذا القول الموجب للكفر والشرك وهو في مقام ارشاد العالم وهل هذا الا ابلغ انواع الضلال وكيف يجامع هذا قوله تعالى لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل وهل ابلغ من هذه الحجة وهو ان يقول العبد انك ارسلت الينا رسولا الى الشرك والكفر تعظيم الاصنام وعبادتها ولا ريب ان القائلين بهذه المقالة صدق عليهم قوله تعالى وما قدروا الله حق قدره انتهى

قال الناصب خفضه الله اقول اهل الملل والشرايع باجمعهم اجمعوا على وجوب عصمة الانبياء عن تعمد الكذب فيما دل المعجزة القاطعة على صدقهم فيه كدعوى الرسالة وما يبلغونه من الله تعالى الى الخلايق اذ لو جاز عليهم التقول والافتراء في ذلك عقلا لادى الى ابطال دلالة المعجزة وهو محال وفي جواز الكذب منهم فيما ذكر على سبيل السهو والنسيان خلاف فمنعه الاستاذ وابو اسحق وكثير من الايمة الاعلام لدلالة المعجزة على صدقهم في الاحكام فلو جاز الخلف في ذلك لنقض دلالة المعجزة وهو ممتنع واما ساير الذنوب فهي اما الكفر وغيره اما الكفر فاجمعت الامة على عصمتهم منه قبل النبوة وبعدها ولا خلاف لاحد منهم في ذلك وجوز الشيعة للانبياء اظهار الكفر تقية عند خوف الهلاك وذلك يقضي الى اخفاء الدعوة بالكلية وذلك باطل قطعا لانه يقضي الى اخفاء الدعوة بالكلية وترك

صدور

وترك تبليغ الرسالة اذ اولى الاوقات بالتقية وقت الدعوة للضعف وكثرة المخالف انظر
الى هؤلاء المتعصبين يجوزون اظهار الكفر على الانبياء للتقية وحفظ ازواجهم وترك حقوق
الله ثم يشنعون على اهل السنة انهم يجوزون السهو على الانبياء واما الصغاير
والكباير فكل منهما اما ان يصدر عمدا او اما ان يصدر سهوا اما الكباير فمنعه الجمهور من المحققين
والاكثر على انه ممتنع سمعا قال القاضي والمحققون من الاشاعرة ان العصمة فيما وراء التبليغ غير
واجبة عقلا اذ لا دلالة للمعجزة عليه فامتناع الكباير منهم عمدا مستفاد من السمع واجماع الامة
قبل ظهور المخالفين في ذلك واما صدورها سهوا او على سبيل الخطاء في التاويل فالمختار عدم
جوازه واما الصغاير عمدا فجوزه الجمهور واما سهوا فهو جايز اتفاقا بين اكثر اصحابنا واكثر المعتزلة
الا الصغاير الخسيسة كسرقة حبة او لقمة مما ينسب فاعله الى الدناءة والخسة والى رذالة وقالت
الشيعة لا يجوز عليهم صغيرة ولا كبيرة لا عمدا ولا سهوا ولا خطاء في التاويل وهم مبرؤون
عنها قبل الوحي فكيف بعد الوحي واستدل الاشاعرة على وجوب عصمة الانبياء من الكباير سهوا و
عمدا من وجوه ونحن نذكر بعض الادلة للاحتجاج بها على الخصم لانه موافق في هذه المسئلة بل الزوج
للافترا على الاشاعرة في تجويز الكباير على الانبياء الاول لو صدر عنهم ذنب لحرم اتباعهم فيما صدر
عنهم ضرورة انه يحرم ارتكاب الذنب واتباعهم واجب للاجماع عليه ولقوله تعالى ان كنتم
تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله وهذا الدليل يوجب وجوب عصمتهم من الصغاير والكباير ذكره الامام
وهو موافق للشيعة فعلم ان الاشاعرة يوافقون في وجوب عصمة الانبياء من الصغاير والكباير لكن
في الصغاير بتجويز العقلي والدليل الاخر كما سياتي في تحقيق العصمة الثاني لو اذنبوا لردت شهادتهم
اذ لا شهادة للفاسق بالاجماع واللازم باطل لان من لا يقبل شهادته في القليل الزايل
من متاع الدنيا كيف يسمع شهادته في الدين القيم الى يوم القيامة وهذا الدليل يدل على
وجوب عصمتهم من الكباير والاصرار على الصغاير لانها توجب الرد لا نفس صدور الصغيرة الثالث
ان صدر عنهم ذنب وجب زجرهم وتعنيفهم لعموم وجوب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر و
ايذاؤهم حرام اجماعا وايضا لو اذنبوا لدخلوا تحت قوله ومن يعص الله ورسوله فان له نار
جهنم وتحت قوله الا لعنة الله على الظالمين وتحت قوله لم تقولون ما لا تفعلون
وقوله اتامرون الناس بالبر وتنسون انفسكم فيلزم كونهم موعودين بعذاب جهنم وملعونين ومذمومين
وكل ذلك باطل اجماعا وهذا الدليل ايضا يدل على عصمتهم من كل الذنوب وغير ذلك من الدلايل التي ذكرها
الامام الرازي والغرض ان كل ما ذكره هذا الرجل مما يترتب على ذنوب الانبياء من لزوم ابطال حجة الله
فمذهب الاشاعرة بري منه وهم ذكروا هذه الدليل واما تجويز الصغاير التي لا يدل على الخسة فالصغيرة

اشارة عمدا معفوة عن مجتنب الكباير وليس في البشر ولا يوجد من البشر وقوع هذا ثم اعلم ان
تحقيق هذا البحث يرجع الى تحقيق معنى العصمة وهي عند الاشاعرة على ما تقتضيه اصولهم من استناد الاشياء
كلها الى الفاعل المختار ابتداء ان لا يخلق الله فيهم ذنبا فعلى هذا يكون الانبياء معصومون من الكفر والكباير
والصغاير الدالة على الخسة والرذالة واما غيرها من الصغاير فانهم يقولون لا يجب عصمتهم عنها لانها معفو
بنص الكتاب من تارك الكباير الذين يجتنبون كباير الاثم والفواحش الا اللمم ان ربك واسع المغفرة
هو اعلم بكم اذ انشاكم من الارض واذ انتم اجنة في بطون امهاتكم فلا تزكوا انفسكم هو اعلم بمن اتقى دلت
الاية على ان مجتنب الكبيرة والفاحشة معفو عنه ما صدر من الصغاير عنه وفي الاية اشارة الى ان الانسان لما
خلق من الارض ونشا منها فلا يخلو عن الكدورات الترابية التي تقتضي الذنب والغفلة فكان بعض
الذنوب تصدر بحسب مقتضى الطبع ولما لم يكن خلاف ملكة العصمة فلا مضرة به اما العصمة
عند الحكماء فهي ملكة تمنع الفجور وتحصل هذه ابتداء بالعلم بمثالب المعاصي ومناقب الطاعات وتتاكد
في الانبياء بتتابع الوحي اليهم بالاوامر الداعية الى ما ينبغي والنواهي الزاجرة عما لا ينبغي ولا اعتراض
على ما يصدر عنهم من الصغاير سهوا وعمدا من يجوز تعمدها من ترك الاولى والافضل فانها لا
تمنع العصمة التي هي ملكة فان الصفات النفسانية تكون في ابتداء حصولها احوالا ثم تصير ملكات بالتدريج
ثم ان الانبياء مكلفون بترك الذنوب مثابون به ولو كان الذنب ممتنعا عنهم لما كان الامر
كذلك اذ لا تكليف بترك الممتنع ولا ثواب عليه وايضا فقوله قل انما انا بشر مثلكم يوحى الي يدل على
مماثلتهم لساير الناس فيما يرجع الى البشرية والامتياز بالوحي لا غير فلا تمتنع صدور الذنب عنهم كما في
ساير البشر هذا حقيقة مذهب الاشاعرة ومن تامل فيه علم انه الحق الصريح المطابق للعقل والنقل وكل
ما ذكره هذا الرجل على سبيل التشنيع فلا ياتي عليهم كما علمته مجملا وستعلمه مفصلا عند
اقواله وما ذكر من قصة سورة النجم وقراءة النبي صلعم ما لم يكن من القران فهذا امر لم يذكر في الصحاح
بل هو مذكور في بعض التفاسير وذكروا ان النبي صلعم لما اشتد عليه اعراض قومه عن دينه تمنى ان ياتيه
من الله ما يتقرب اليهم ويستميل قلوبهم فانزل الله عليه سورة النجم فلما اشتغل بقراءتها قراء
بعد قوله تعالى افرايتم اللات والعزى ومناة الثالثة الاخرى تلك الغرانيق العلى منها الشفاعة
ترتجى فلما سمعه قريش فرحوا به وقالوا قد ذكر الهتنا باحسن الذكر فاتاه جبرئيل بعد ما امسى
وقال لم تلوت على الناس ما لم اتله عليك فحزن النبي صلعم لذلك حزنا شديدا وخاف من
الله خوفا عظيما فنزل التسلية وما ارسلنا من قبلك من رسول الاية هذا ما ذكره بعض المف
المفسرين واستدل به من جوز الكباير على الانبياء والاشاعرة اجابوا عن هذا بانه على تقدير حمل التمني
على قراءة هو انه من القاء الشيطان يعني ان الشيطان قرا هذه الاية المقولة وخلط صوته بصوت

النبي حتى ظن انه مما قرأه قالت الاشاعرة وان لم يكن من القاء الشيطان فان الشيطان قرأ هذه
الاية بل كان النبي قارئا لها كان ذلك كفرا صادرا عنه وليس بجائز اجماعا وايضا ربما كان ما ذكر
من العبارة قرآنا ويكون الاشارة بتلك الغرانيق الى الملائكة فنسخ تلاوته للايهام وصح قصدها
سورة النجم تامل في تتابع اياتها علم ان هذه الكلمات لا تلتئم وقوعها بعد ذكر الاصنام ولا في اثنائها ولا يمكن
ان البليغ يتفوه به في مدح الاصنام غب ذكر مذمتها نعم يلتئم ذكره الملائكة وهو قوله تعالى وكم من ملك
في السموات لا تغني شفاعتهم شيئا الا من بعد ان ياذن الله لمن يشاء ويرضى فهاهنا يناسب
ان يقر تلك الغرانيق العلى وان شفاعتهن لترتجى فعلم انه لو صح هذا لكان في وصف الملائكة ثم
نسخ للايهام او لغيره والله اعلم هذه اجوبة الاشاعرة فعلم ان ما عرض عليهم هذا الرجل فهو من باب مفترياته
واما المغاربة فهم يمنعون صحة هذا عن اصله وهو ذكر الشيخ الامام القاضي ابي الفضل موسى بن عياض
اليحصبي المغربي في كتاب الشفا بتعريف حقوق المصطفى ان هذا من مفتريات الملاحدة ولا
اصل له فانظر في هذا كل المبالغة انتهى يتوجه عليه وجوه من الكلام وضروب
من الملام اما اولا فلان قوله فمنهم الاستاذ ابو اسحق وكثير من الائمة الاعلام لا يخلو عن تمويه
او جوزه القاضي ابو بكر كما ذكر في المواقف وهو من اعلام الاشاعرة واما ثانيا فلان دعواه
الاجماع على عصمة الانبياء من الكفر قبل النبوة وبعده كاذبة لان ابن فورك من الاشاعرة خالف
في ذلك وجوز بعثة من كان كافرا ويدل عليه ايضا ما سنذكره من كلام الغزالي في المنخول
وقال بعض الحشوية ان نبينا صلعم كان كذلك لقوله تعالى ووجدك ضالا فهدى فهو غلط اذ الضلال
ههنا عدم الرشد فيما يتعلق بالامور الشرعية قبل البعثة واما ثالثا فلان ما ذكره من انه جوز الشيعة
اظهار الكفر تقية شيء ذكره صاحب المواقف فهو فرية بلا مرية وقد غاب من فري
يدل على ذلك الكلام الفاضل البدخشي الحنفي في بحث الافعال من شرح منهاج الاصول حيث
قال الاكثر من المحققين على انه لا يمتنع عقلا قبل النبوة ذنب من كبيرة او صغيرة خلافا للروافض
مطلقا وللمعتزلة في الكبائر لا في امتناع الكفر الى الفضيلة من الخوارج بناء على اصلهم من ان كل
معصية كفر وقد قال تعالى وعصى ادم وجوز البعض عليهم عند خوف تلف المهجة اظهار الكفر واما
بعد النبوة فالاجماع على عصمتهم من تعمد الكذب في الاحكام لدلالة المعجزة على صدقهم
واما الكذب غلطا فجوزه القاضي ومنعه الباقون الخ وقد علم من هذا امران احدهما ان من جوز
اظهار الكفر على الانبياء خوفا جماعة مجهولة غير الشيعة ولا التصريح بهم كما قال سابقا خلافا
للروافض وثانيهما ان من جوز ذلك انما جوزه قبل النبوة لا بعدها حتى يتوجه عليه ما ذكره الناصب

من اول

من ان ذلك يقتضي الى اخفاء الدعوة بالكلية فيحكيك في ذلك ان الامامية قالوا ان
اظهار التبري من الائمة عليهم السلام في مقام التقية حرام واستدلوا عليه بقول امير المؤمنين
اما السب فسبوني فانه لي زكاة ولكم نجاة واما البراءة فمد الاعناق ومن البين انهم اذا لم
يجوزوا للانفس الضعيفة اظهار البراءة من ائمتهم تقية فكيف يجوزون اظهار الكفر للانبياء
والائمة عليهم السلام مع تأييدهم بالنفوس القوية القدسية والقوى الربانية ثم لا يخفى ما في كلام
الناصب من سماجة التكرار في قوله يفضي الى اخفاء الدعوة بالكلية من غير طائل اصلا واما
رابعا فلان ما ذكره بقوله واما الكبائر فمنعها الجمهور من المحققين منهم انما منعوا ذلك في زمان
نبوتهم لا قبلها فظهر التفاوت بين مذهبهم ومذهب الشيعة تفاوت ما بين الارض والسماء
وقد صرح في المواقف وشرحه بما ذكرنا حيث وقع فيهما النزاع على ما هو المختار عندنا وهو ان الانبياء
في زمان نبوتهم معصومون عن الكبائر مطلقا ومن الصغائر عمدا وجوز الاول الآخرة والظاهر انهم
انما جوزوا ذلك على الانبياء ليدفعوا استبعاد فكيف يرجع محققوهم عن ذلك و
اما خامسا فلان قوله فامتناع الكبائر منهم عمدا استفاد من السمع واجماع الامة قبل ظهور
المخالفين في ذلك لا يرفع تشنيع المصنف عنهم لان المخالفين في ذلك انما هم جماعة من اهل السنة
والجماعة فيرجع وباله الى جميعهم واما سادسا فلان قوله ونحن نذكر بعض الدلائل الاحتجاج بها على
الخصم لانه موافق في هذه المسألة مدخول بان الاشاعرة لم يوافقوا الخصم من المعتزلة والشيعة الا في زمن
النبوة واما قبلها فقد قال الاشاعرة بجواز صدور الكبائر عنهم دون الشيعة والمعتزلة كما مر ففي كلامه
هذا ايضا تمويه وتلبيس كما لا يخفى وكذا الكلام في ما ذكره عند تقرير الدليل الاول بقوله فعلم ان الاشاعرة
يوافقون في وجوب عصمة الانبياء من الصغائر والكبائر الخ والحاصل ان الدلائل التي ذكرها انما
يستدلوا بها على وجوب عصمة الانبياء عن الكبائر والصغائر بعد البعثة وهذا هو الذي ادعاه
الاشاعرة كما صرح به السيد قدس سره في هذا المقام من شرح المواقف وفخر الدين الرازي
في تفسير سورة يوسف عليه السلام حيث قال المختار عندنا ان عصمة الانبياء في وقت حصول النبوة
فاما قبلها فذلك غير واجب انتهى فما ذكره الناصب من موافقة الاشاعرة مع الامامية والمعتزلة في
ذلك لا يصح على الاطلاق وانما الموافقة في حكم ما بعد البعثة فقد عرفت وما ذكره من ان السنة
يجوزون الكبائر الا الاشاعرة افتراء ولا يصح مطلقا اذ انهم جوزوا منهم وقوع قبل البعثة وبعدها كما دل
عليه كلام المواقف على انه قد هدم صاحب المواقف دعوى العصمة عن اساسه حيث قال في منع
عصمة فاطمة المعصومة عليها السلام ان قوله صلعم بضعة مني مجاز لا حقيقة فلا يلزم عصمتها
ولا ايضا عصمة النبي صلعم لزم ما فيه انتهى فمن شنيعة ذلك الغزالي والقاضي ابو بكر قال الغزالي في

عنه نقلا بالتشنيع من غير

بحث فعال الرسول من كتابه الموسوم بالمنزل الاصول والمختار ما ذكره القاضي وهو انه لا
يجب عقلا عصمتهم ولا استتباعا واستحالة وقوعه بضرورة العقل ولا بنظره وليس
هو مناقضا لمدلول المعجزة فان مدلوله صدق الحجة فيما يخبر عن الله تعالى لا عمدا ولا سهوا ومعنى
التنفير فانا نجوز ان ينبئ الله تعالى كافرا ويؤيده بالمعجزة انتهى وظني ان هذا الاضطراب
والاختلاف منهم انما هو لانهم اذا نظروا الى علو شان الانبياء عليهم السلام قالوا بعصمتهم
في الجملة واذا نظروا الى حال ابي بكر وعمر وعثمان وانه يلزم من عدم العصمة في الواقع عدم
صلاحيتهم لان يكون خليفة نبيا عن رسول الله صلعم ذهبوا عما قالوا اولا وقالوا بحفظ
حالهم وخلافتهم ان الانبياء ايضا ليسوا بمعصومين ويحتمل ان يكون الاختلاف طبايعهم
في الاتصاف بالحياء عن الخالق والخلايق وعدمه فتامل فان الفكر فيهم طويل واما سابعا فلان
ما ذكره بقوله والغرض ان كل ما ذكر بقوله هذا الاجل مما يترتب على ذنوب الانبياء من لزوم
ابطال حجة الله فمذهب الاشاعرة عند بري عنه وهم ذكروا هذه الدلايل الخ مدفوع بان غرضه
هذا منسوب بالحيلة والتلبيس كغيره من المقدمات السابقة فان المصنف انما رتب ابطال حجة الله تعالى على
ما نسبوا الى النبي صلعم من اعترافه بحقية الاصنام وكون صدور مثل ذلك عنه على مبطل حجيته
مما لا يمكن انكاره وقد عرفت مما استغناه استعماله التمويه والتلبيس ايضا في قوله وهم
ذكروا هذه الدلايل لما ذكرنا من انهم انما اقاموا هذه الدلايل على عصمة الانبياء بعد البعثة لا قبلها
ولا نسلم حجة من صدر عنه الكفر وغيره من الكباير قبل بعثته كما سنبينه ان شاء الله تعالى واما ثامنا
فلان ما ذكره من ان الاشاعرة يقولون لا يجب عصمة الانبياء عن الصغاير لانها معفو بنص الكتاب
الخ مردود بان استعقاب نقل الذنوب للعفو لا يرفع النفرة عن صاحبه وقد يوجب الاعتقاد
فيه فيسقط محله ورتبته عند العوام فلا ينقادون الى طاعته فينتفي فايدة البعثة كما سبق في
في كلام المصنف واما تاسعا فلان في قوله في الاية اشارة الى ان الانسان لما خلق من الارض
الخ كلام سنشير اليه ان شاء الله عن قريب واما عاشرا فلان قوله ولما لم يكن بخلاف ملكة العصمة فلا تسوا خرده
بل فيه مواخذتان الظاهر ان احديهما ان الاعتبار بمخالفة ملكة العصمة بمعنى الملكة من اصطلاحات الحكماء
فعدم مخالفتها بتلك المعنى لا يضر بحجته على العدالة كما سنوضحه عن قريب ان شاء الله تعالى واما الحادي
عشر فلان قوله واما العصمة عند الحكماء الخ لغو من الكلام كما اشرنا اليه او رجوع عما ذكره سابقا في
الاستشهاد بكلام الفلاسفة والحشر فضلاتهم وبالجملة استشهاده بكلام الحكماء ههنا دون
دون كلام احد من الطايفتين من المتكلمين المتبع ونحو به لا يخفى على المتامل فانه لما ادى الى
صدور الصغاير من الانبياء مخالف للعصمة بمعنى عدم خلق الله فيهم ذنبا كما ذهب اليه الاشاعرة

وكر بمعنى اللطف

وكذا المعنى اللطف الذي يفعله الله فيهم بحيث لا يصدر عنهم ذنب ولا يبلغ الى حد الالجاء كما
ذهب اليه اهل العدل خلط البحث وعدل الى التشبث بمذهب الفلاسفة ومع ذلك
لا يسمن ولا يغني من جوع كما استطلع عليه واما الثاني عشر فلان قوله والاعتراض على ما يصدر
عنهم من الصغائر سهوا وعمدا عند من تجوز تعمدها من ترك الاولى والافضل فيه غلط وخبط لا
يخفى لان خلاف الافضل والاولى لا يسمى صغيرة حقيقة ولا يعد من الذنوب التي وقع النزاع في
نفيها واثباتها واما ما هو صغائر حقيقة بتمامها وقع عمدا فهو في معرض الاعتراض بل الاعراض
عنهم ايضا قوله فانها لا تمنع العصمة التي هي الملكة قلنا عدم المنع ممنوع قوله فان الصفات النفسانية
يكون في ابتداء حصولها احوالا ثم بالتدريج ملكة قلنا نعم لكن ما لم يصر ملكة لا يسمى صاحبها معصوما
فثبت المنع وسيجيء مزيد توضيح كذلك في مسألة عصمة الامام فانتظروا واما الثالث
عشر فلان ما ذكره من ان الاية يدل على مماثلتهم لسائر الناس فيما يرجع الى البشرية لا الاختصاص بالوحي
لا غير ففيه ان الدلالة على المماثلة في سائر الاوصاف البشرية ممنوعة وانما المراد المماثلة في القدرة على الذنوب
ليستحقوا المدح والثواب على ذلك لكن تنبيههم ان الله تعالى على العصمة بلطفه ورحمته على ان
القول بمثل هذه المماثلة بتمامها مع ما ذكره الناصب من التاكيد بالحصر بقوله لا غير يخالف اصل حكمهم بنبوة
النبي صلعم بل سائر الانبياء عليهم السلام وتفضيلهم على الملائكة في الصفات الفاضلة وقال
القاضي عياض في كتاب الشفاء ان النبي صلعم وان كان من البشر ويجوز على جبلته ما يجوز على جبلة البشر فقد قامت
البراهين القاطعة وتمت كلمة الاجماع على خروجه عنهم وتنزيهه عن كثير من الافات التي تقع على الاختيار
كما سنذكر ان شاء الله تعالى انتهى واما الرابع عشر فلان ما ذكره من ان قصة سورة النجم لم يذكر في
الجوامع التي سموها بالصحاح تسمية للشيء باسم ضده لكن قال الشيخ شهاب الدين احمد بن
محمد القسطلاني في كتابه الموسوم بالمواهب اللدنية ان لهذه القصة اصلا فقد خرجها ابن ابي حاتم
والطبري وابن المنذر من طرق وكذا ابن مردويه والبزار وابن اسحق في السيرة وموسى بن عقبة
في المغازي وابو معشر في السير كما نبه عليه الحافظ عماد الدين ابن كثير وغيره وكذا نبه على ثبوت
اصلها شيخ الاسلام والحافظ ابو الفضل العسقلاني فقال اخرج ابن ابي حاتم والطبري وابن المنذر
من طرق عن شعبة عن ابي بشر عن سعيد بن جبير قال واخرج البزار وابن مردويه من طريق امية
ابن خالد عن شعبة فقال في اسناده عن سعيد بن جبير عن ابن عباس فيما احسب ثم ساق الحديث
قال البزار لا يروى متصلا الا بهذا الاسناد وتفرد بوصله امية بن خالد وهو ثقة مشهور قال وانما
يروى هذا من طريق الكلبي عن ابي صالح عن ابن عباس انتهى والكلبي متروك لا يعتمد عليه وكذا اخرجه
النحاس بسند اخر فيه الواقدي وذكرها ابن اسحق في السيرة مطولة واسندها عن محمد بن

كعب القرظي وكذالك موسى ابن عقبة في المغازي عن ابن شهاب الزهري وكذا ابو معشر في السيرة
له عن محمد بن كعب القرظي ومحمد وموسى بن قيس واورده من طريق الطبري واورده ابن ابي حاتم
من طريق اسباط عن السدي ورواه ابن مردويه من طريق عباد بن صهيب
عن يحيى بن كثير عن الكلبي عن ابي صالح وعن ابي بكر الهذلي وايوب عن عكرمة وسليمان
التيمي عمن حدثه ثلاثتهم عن واورده الطبري ايضا من طريق العوفي عن ابن عباس ومعناهم كلهم في
ذلك واحد وكلها سوى طريق سعيد بن جبير اما ضعيف واما منقطع لكن كثرة الطرق تدل
على ان للقصة اصلا مع ان لها طريقين مرسلين رجالهما على شرط الصحيح احدهما ما اخرجه الطبري
ومن طريق يونس بن يزيد عن ابن شهاب والثاني ما اخرجه ايضا من طريق المعتمر بن سليمان قال
قال الحافظ ابن حجر وقد تجرأ ابن العربي كعادته فقال ذكر الطبري في ذلك روايات كثيرة لا اصل لها
وهو اطلاق مردود عليه وكذا قول القاضي عياض هذا الحديث لم يخرجه اهل الصحة ولا رواه ثقة
بسند سليم متصل مع ضعف نقلته واضطراب رواياته وانقطاع اسناده وكذا قوله
ومن حملت عنه هذه القصة من التابعين والمفسرين لم يسندها احد منهم ولا رفعها الى صاحب واكثر
الطرق عنهم في ذلك ضعيفة واهية قال وقد بين البزار انه لا يعرف من طريق يجوز ذكره
الا طريق ابي بشر عن سعيد بن جبير مع الشك الذي وقع في وصله واما الكلبي فلا يجوز
الرواية عنه لقوة ضعفه ثم رده من طريق النظر بان ذلك لو وقع لارتد كثير ممن اسلم
ولم ينقل ذلك انتهى وجميع ذلك لا يتمشى على القواعد فان الطرق اذا كثرت وتباينت
مخارجها دل ذلك على ان لها اصلا وقد ذكرنا ان ثلثة اسانيد منها على شرط الصحيح وهي مراسيل
يحتج بمثلها من يحتج بالمرسل وكذا من لا يحتج به لاعتضاد بعضها ببعض انتهى كلامه ثم اقول من
اللطائف التي ينبغي ان يذكر في هذا المقام ما روي في كتاب عيون الرضا عن المامون العباسي
انه قال مخاطبا لواحد من علماء اهل السنة واني لاتعجب من روايتكم ان النبي صلعم قال
دخلت الجنة فسمعت حس نعلين فاذا بلال مولى ابي بكر قد سبقني الى الجنة وذلك ان الشيعة
قالت علي خير من ابي بكر فقلتم في روايتكم هذه عبد ابي بكر خير من الرسول صلعم لان السابق افضل
من المسبوق وهذا نظير ما رويتم ايضا ان الشيطان يفر من حس عمر والقى على لسان الرسول
صلعم وانهن الغرانيق العلى ففر من عمر والقى على لسان رسول الله الكفر انتهى ثم اقول
لا ادري ان من قال بصحة هذه القصة ووقوع كلمة الكفر عن لسان النبي صلعم كيف يجمع بينه
وبين قوله تعالى في شانه في صدر هذه السورة وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى انتهى

ابن عباس

الا انه

الا ان يقال ان هذه الاية نزلت بعد وقوع تلك القصة وجواز صدور كلمة الكفر عنه قبل ذلك

وليس يستبعد منهم القول به اذ قالوا بوقوع اصل القصة التي هي افسد واشنع كما لا يخفى

واما الخامس عشر فلان الجواب الذي نسبه للاشاعرة اجابوا الخ قد نقل القاضي عياض في الشفاء

اصله من الكلبي حيث قال قال ان النبي صلى الله عليه وسلم حدث نفسه فقال ذلك الشيطان على لسانه

واوضح منه ما نقله عن موسى ابن عقبة حيث قال حكي عن موسى ابن عقبة في مغازيه انه قال ان

المسلمين لم يسمعوها وانما القى الشيطان ذلك في اسماع المشركين وقلوبهم انتهى وكل من الكلبي

وصاحب المغازي متقدم على وجود شيخ الاشاعرة بمائة سنة او اكثر فكيف ينسب

الناصب ذلك الجواب الى الاشاعرة نعم قد اوضحه من تاخر عنهما بما ذكر في كتب الاشاعرة كا

المواقف وغيره من غير نسبة الى الاشاعرة ومن جهالات الناصب وعدم معرفته باساليب

الكلام ان الجواب المذكور قد وقع في المواقف بقوله والجواب على تقرير حمل التمني على

القراءة هو انه من القاء الشيطان الخ ولم يعلم الناصب انه اخذ لفظ الجواب بقوله

اجابوا بالغوايه وهذا دليل على انه انما وقع في هذا الغلط لوبال حرصه على الكذب والتعصب

بنسبة الجواب الى الاشاعرة وكتب حنبلهم حيث قال الاشاعرة اجابوا الخ فافهم

واما السادس عشر فلان قوله فعلم انه لو صح هذا لكان في وصف الملائكة ثم نسخ للابهام او

لغيره ان اراد به ان لو صح وقوع تلك الكلمات بعد ذكر الاصنام وفي اثنائها لكان في وصف

الملائكة فهذا يناقض ما ذكره قبل ذلك في رد جواب المصدر بقوله وايضا الخ من بطلان كونه

في وصف الملائكة وعدم مناسبته وان اراد انه لو صح وقوع ذكرها عند ذكر الملائكة بعد ذلك

بقوله تعالى وكم من ملك في السموات لا تغني شفاعتهم شيئا الا بعد كما احتمله سابقا فهو مع

انه احتمال بعيد غير مناسب لما نحن بصدده وبانه على هذا لا يظهر حاجة الى نسخه او الابهام عند ذكر

ذلك في هذا الموضع حتى يجوز النسخ لاجله واما السابع عشر فلان ما نسبه الى القاضي عياض من

انه قال في كتاب الشفاء ان هذا من مفتريات الملاحدة الخ افتراء على القاضي المذكور لانه لم

يقل ان ذلك من مفتريات الملاحدة بل قال ذكره المفسرون وتعلق به الملحدون والحاصل ان الحكم بان

ان ذلك من مفتريات الملاحدة فهذا يوجب مزيد شناعة على طائفة من اهل السنة ذكروا

هذه القصة في كتبهم ولم يضعفوها واسناده ومتنه حتى شنع به غيرهم عليهم فاضطروا في التفصي

عنهم بما لا يؤدي الى طائل ولا يرجع الى حاصل قال المصنف رفع الله درجته وروي عنه

عليه السلام انه صلى الظهر ركعتين فقال اصحابه اقصرت الصلاة ام نسيت يا رسول الله فقال

كيف ذلك فقالوا انك صليت ركعتين ما تشهد على ذلك رجلين فلا يشهد فاقام

فأتم الصلاة وروى في الصحيحين انه عليه السلام صلى بالناس صلاة العصر ركعتين
ودخل حجرته ثم خرج لبعض حوائجه فذكره بعض صحابه فأتمها واي نسبة انقص من هذه
وابلغ في الدناءة فانما تدل على اعراض النبي عليه السلام من عبادة ربه واهماله اياها واشتغاله
عنها بغيرها والتكلم في الصلاة وعدم تدارك السهو في نفسه لو كان نعوذ بالله من هذه
الاراء الفاسدة انتهى   الناصب خفضه الله اقول بما رووا من رسول الله صلعم
في الصلاة حتى قال له ذو اليدين اقصرت الصلاة ام نسيت يا رسول صلعم فلما
علم وقوع السهو عنه تدارك واي نقص ودناءة في السهو وقد قال الله تعالى في القران واما
ينسينك الشيطان وهذا التصريح بجواز السهو والنسيان عليه والسر والحكمة فيه ان يصير هذا
تشريعا للسهو في الصلاة لشرع هذه الامور التي ذكرناها ولا يقدح السهو الذي ذكرنا فوائده
في العصمة واي دناءة ونقص في هذا فان الله تعالى في انسائه لوقوع التشريع وقد قال تعالى ما ننسخ
من اية او ننسها فان الانسان والمعنيين هو انواع النسيان عليه وقد قال تعالى في حق يوسف
وهو من اعاظم انبياء المرسلين فانساه الشيطان ذكر ربه وكما يجب ان يقدر الله تعالى حق قدره لقوله تعالى
وما قدروا الله حق قدره اذ قالوا ما انزل الله على بشر من شيء كذلك يجب ان يقدر الانبياء حق
قدرهم ويعلم ما يجوز عليهم وما لا يجوز وقد قال تعالى انما انا بشر مثلكم وقد عاب الله تعالى الكفار
بالمبالغة في تنزيه الانبياء عن اوصاف البشر بقوله وقالوا ما لهذا الرسول ياكل الطعام ويمشي
في الاسواق وقال تعالى قل سبحان ربي هل كنت الا بشرا رسولا انتهى   قد وقع وفي
رواية مسلم عن ابي سفيان عن ابي هريرة صلى بنا رسول الله صلعم في ركعتين
فقام ذو اليدين فقال اقصرت الصلاة ام نسيت فقال رسول الله كل ذلك لم يكن
فقال قد كان بعض ذلك يا رسول الله وفي رواية بل قد نسيت ويقدح في صحة هذه الرواية اولا
كون راويها ابي هريرة والله اعلم بحال الاواسط وسيجيء في البحث الخامس من مباحث الامامة
وجه القدح في رواية ابي هريرة المذكور اليه اولا وثانيا انها ينافي ما علم من اخلاص ذي الشهادتين
اعني [illegible] وكون النبي صلعم منزها عن الجور والبهتان والسهو والنسيان حتى شهد للنبي
في قصته ودعوى الاعرابي بمجرد علمه بعصمة النبي صدقه من غير ان يكون له اطلاع على اصل القضية
ومن غير ان يحتمل في شانه عليه السلام شيئا من السهو والنسيان في ذلك وثالثا
انه لما كان ذو الشهادتين عدلا وحكم النبي صلعم بقيام شهادته مقام شهادة العدلين
كيف لم يقبل النبي صلعم خبره بانفراده واحتاج معه الى استشهاد غيره من الرجلين و
قال   رفع الله درجته في كتاب تذكرة الفقهاء خبر ذي اليدين عندنا باطل لان النبي

لا يجوز عليه سهو

لم يجوز عليه السهو مع ان جماعة من اصحاب الحديث طعنوا فيه لان راويه ابو هريرة و
كان اسلامه بعد موت ذي اليدين بسنتين فان ذي اليدين قتل يوم بدر وذلك
بعد الهجرة بسنتين واسلم ابو هريرة بعد الهجرة بسبع سنين قال المحتجون بان
المقتول يوم بدر هو ذو الشمالين واسمه عبد الله بن عمرو بن نضلة الخزاعي وذو
اليدين عاش بعد النبي عليه السلام ومات في ايام معوية وقبره بذي خشب و
اسمه الخرباق لان عمران بن الحصين روى هذا الحديث فقال فيه فقام الخرباق اقصرت
وجيب للاوزاعي قال فقام ذو الشمالين فقال اقصرت وذو الشمالين قتل يوم بدر
لا محال وروي في هذا الخبر ان ذا اليدين قال اقصرت الصلوة ام نسيت يا رسول الله فقال
كل ذلك لم يكن وروي انه قال انما اسهو لابين لكم وروي انه قال لم انس ولم تقصر
الصلوة وروي من طريق الخاصة ان ذي اليدين كان يقال له ذو الشمالين عن الصادق
عليه السلام انتهى واما ما استدل به على عدم الوثاقة ونقص في السهو والنسيان بقوله
تعالى واما ينسينك الشيطان فلا تقعد بعد الذكرى مع القوم الظالمين فمردود بتصريح المحققين
من المفسرين بان المراد وان انساك الشيطان قبل النهي قبح مجالستهم فلا تقعد معهم بعد ان ذكر
اك قبحها ونهيناك عليه وكيف لا يكون السهو نقصا مع ما يحصل منه الوهن في الاسلام والنفر
عن اتباع النبي عليه السلام وايضا ينافي جواز مثل هذا السهو على النبي عليه السلام
ما روى البخاري من قوله عليه السلام سووا صفوفكم فاني اراكم من ورائي كما اراكم من امامي
فافهم وقد فهم هذا البعض المتاخرين من اهل السنة على ما ذكره ابن الهمام الحنفي في كتاب المسايرة فمنع
السهو على النبي صلعم وصرح بان السلام على الركعتين في حديث ذي اليدين كان قصدا منه
وصح له ذلك ليبين للناس حكم السهو انتهى لكن يتوجه عليه وعلى ما ذكره الناصب من السر الذي
ليس بسر لان هذا من قبيل الرجم بالغيب والرمي في الظلام واي حديث صحيح او صريح
دل على تعليل ذلك بما ذكره من السر حيلة للتخلص عن شناعة الالزام واي ضرورة داعية في
الحمار تشريع ذلك الى ايقاع مثل هذه البلية على النبي عليه السلام مع وقوع حديث رفع
القلم عن السهو والنسيان وما الذي منع من التنصيص على اختصاص النبي صلعم
بالتنزه عن السهو والنسيان دونهم كما في ساير خواص النبي عليه السلام مع ان ما ذكر
في المساير متناقض المقاصد لا يخفى منه بطلانه كما ذكره صاحب الشفاء لاستلزامه بارتفاع
العدل والسهو في حال حكما لا يخفى واما ما استدل به من اية سورة يوسف فمقوط
ظاهر للتمام الاية هكذا وقال الذي ظن انه ناج منهما اذكرني عند ربك فانساه الشيطان

ذكر ربه الآية والمعنى الظاهر الذي اختاره ارباب التنزيه هو ان ضمير انساه راجع الى الشرابي
والحاصل انه انسى الشرابي ان يذكر لربه وعلى هذا يكون الآية عليه لا له نعم النواصب واتباعهم
لعدم حسن ظنهم بالانبياء عليهم السلام فسروه بما يوافق مذهبهم وقالوا المراد انه انسى
الشيطان يوسف ذكر ربه في تلك الحالة حتى وكل امره الى غيره حيث استغاث بمخلوق
واما ما تمسك به من قوله تعالى انما انا بشر مثلكم فقد مر ان المراد المماثلة في النوع والصنف
كما صرح به المفسرون والمماثلة في القدرة على الذنوب لكن ميزهم الله تعالى عمن عداهم بان
ثبتهم على العصمة بلطفه وفضله وقد وقع النص على ذلك في سورة ابراهيم حيث قال تعالى
قالت لهم رسلهم ان نحن الا بشر مثلكم ولكن الله يمن على من يشاء من عباده الآية وقال
النيشابوري في تفسيره انه تعالى امر نبيه ان يسلك سبيل التواضع وهو ان حاله مقصور
على البشرية لا يتخطاها الى الملائكة الا انه امتاز بنعت الايحاء وكفى به بونا ومباينة انتهى
رفع الله درجته نسبوا الى النبي صلعم كثيرا من النقص فروى الحميدي في الجمع بين الصحيحين
عن عائشة قالت كنت العب بالبنات عند النبي صلعم وكانت لي صواحب يلعبن
معي وكان رسول الله صلعم اذا دخل تتقمعن منه فيسربهن فيلعبن معي وفي الحديث
وغير الحميدي ايضا كنت العب بالبنات في بيته وهي اللعب مع انهم رووا عنه عليه السلام
في صحاح الاحاديث ان الملائكة لا تدخل بيتا فيه صورة مجسمة او تماثيل وتواتر النقل عنه بانكار
عمل الصورة والتماثيل فكيف يجوز لهم نسبة هذا الى النبي عليه السلام والى زوجته من عمل الصورة
في بيته الذي قد اسس للعبادة وهو محل هبوط الملائكة والروح الامين في كل وقت ولما
رأى النبي صلعم الصور في الكعبة لم يدخلها حتى محيت مع ان الكعبة بيت الله فاذا امتنع من
دخوله مع شرفه وعلو مرتبته فكيف يتخذ في بيته وهو دون من الكعبة صورا ويجعلها محلا لها
انتهى
خفض الله درجته اقول قد صح عن عائشة كانت تلعب باللعب وكان هذا
لكونها صغيرة غير مكلفة كما قد صح انه دخل عليها رسول الله صلعم وهي بنت تسع سنين
وهذه اللعب ما كانت متصورة للانسان بل كانت على صورة الفرس لما روي انه صلعم رأى عند
عائشة افراسا لها اجنحة فقال الفرس يكون له جناحا فقالت لها عائشة اما سمعت ان خيل
سليمان كانت لها اجنحة فتبسم رسول الله صلعم وهيئة الفرس لا يسمى صورة لان الاطفال
لا يقدرون على تصوير الصورة وانما يكون مشابها بالصورة ولا حرمة في عمل اللعبة على هيئة الخيل بل هذا
في الانسان وقيل فيما عبد من الحيوانات والملائكة والانسان وايضا يحتمل ان يكون هذه قبل تحريم

الصور فان

الصور ثم فان تحريم الصور كان عام الفتح على ما ثبت ولعب عايشة كانت في
اوايل الهجرة وللصور شرايط انما يحرم عند وجودها وربما لم يكن شرط من الشرايط مو
جوده
ولم يصح الاخبار وجب التاويل والجمع وليس اخبار الصحاح الستة مثل اخبار الروافض
فقد وقع اجماع الائمة على صحتها انتهى يتوجه عليه ان كلام المصنف انما هو في
تجويز تمكين النبي صلعم للعب باللعب والصور والاشارة الى الاتيان بها ودال المنع عنها لا في
تجويز لعب عايشة بها حتى يجاب بانها كانت حينئذ غير مكلفة مع ظهور الكذب فيه
واما ما ذكره من ان هذه اللعب ما كانت مصورة بصورة الانسان الخ ففيه ان البنات لا يطلق الا
على ما يعملونه من اللعب بصورة بنات من الانسان وهو المتبادر الظاهر من لفظ البنات دون الافراس
من الروايات التي جملة خيالاته الظاهرة المشهورة في كتابه ما استدل به على ان لعب عايشة كانت منحصرة
في الافراس من الرواية التي وضعها بالتصرف في حديث مذكور في جامع الاصول يدل بصريحه
على ان عايشة كانت تلعب بالبنات الموصورة بصورة الانسان ومنها ما هو في صورة فرس
له جناحات حيث قال ولا مرودو في الرواية اخرى ان رسول الله صلى الله عليه وسلم
قدم من غزوة تبوك او حنين وفي سهولها ستر فهبت ريح فكشفت ناحية الستر
عن بنات العايشة تلعب بها فقال ما هذا يا عايشة قلت بناتي وراى بينهن فرسا له جناحا
من رقاع فقال وما هذا الذي ارى وسطهن قلت فرس قال وما هذا الذي عليه قلت
جناحات قال الفرس يكون له جناحان قلت اما سمعت ان لسليمان خيلا لها اجنحة فضحك
حتى رايت نواجذه انتهى وايضا حكمه ههنا بعدم حرمة اللعب بما هو في صورة الخيل ينافي
ما سيذكره في مسايل الشهادات الفقهية من ان عدم حرمة اللعب بالشطرنج عند الشافعي
مشروط بشروط اربعة منها ان لا يكون اسبابه مصورة بصورة الحيوانات ثم ما ذكره من
ان هيئة الفرس لا يسمى صورة ففيه مكابرة على العرف واللغة قال في القاموس الصورة بالضم الشكل
ج صور وصور وصور انتهى ومن المضحكات استدلاله على ذلك بقوله لان الاطفال لا يقدرون
على تصوير الصورة فان لعب الاطفال بذلك لا يستدعي قدرتهم على تصوير الصورة بانفسهم
بل ربما يعمل ذلك لهم غيرهم من امهاتهم واخواتهم وخالاتهم وامثالهن مع ان عايشة لم يكن طفلا
عند اللعب بل قد بلغ عمرها تسع سنين كما عرف به الناصب قبل ذلك والطفل لا يطلق الا
على المولود الرضيع ثم اذا فطم يقال له فطيم او فطيمة او وليد او وليدة كما ذكره الثعالبي في كتاب
فقه اللغة وسر العربية بل كانت بالغة على مذهب بعض الفقهاء كما لا يخفى ثم قوله ولا حرمة
في عمل اللعبة على هيئة الخيل ممنوع بل الظاهر من الصورة والتماثيل المذكورة في حديث

ما يعم كل صورة للاطلاق تحريث وقد صرح بذلك البغوي في المصابيح والبيضاوي في شرحه و
اما ما ذكره من التاريخ المغفرك فلعله مأخوذ من تاريخ الفارسي المشتمل على الاكاذيب فا
لا والا فمن يدعيه فمحلاة جهالات واما ما ذكره من التناسخ للمذهب ان اخبار الصحاح السنة
ليس مثل اخبار الروافض فهو مسلم لكن يجب يكون اخبار اهل السنة معتبرة جماعة فيه
نزير مثل اخبار الروافض فهي للباطل المتمسكين بالكتاب والعترة واما قوله فقد وقع اجماع الائمة
على صحتها فمردود وان اراده من الائمة الدعاة من الناس فاجماعهم خارج عن درجة الاعتبار و
سيأتي تحقيق الكلام في اخبار الفريقين في موضعه اللائق به ان شاء الله تعالى رفع
درجته وروى الحميدي ايضا في الجمع بين الصحيحين قالت عائشة رايت النبي صلعم
يسترني بردائه وانا انظر الى الحبشة وهم يلعبون في المسجد فزجرهم عمر وروى
الحميدي عن عائشة قالت دخل على رسول الله صلعم وعندي جاريتان تغنيان بغناء بعاث
فاضطجع على الفراش وحول وجهه ودخل ابو بكر فانتهرني وقال مزمارة الشيطان عند
النبي صلعم فاقبل عليه رسول الله صلعم وقال دعهما فلما غفل غمزتهما فخرجتا وكيف
يجوز للنبي صلعم على هذا مع انه صلعم نص على تحريم اللعب واللهو والقرآن مملو منه وبالخصوص
مع زوجته وهلا وخلته الحمية والغيرة مع انه عليه السلام اغير الناس وكيف انكر ابو بكر وعمر ومنعهما
عليه السلام فهل كانا افضل منه واكمل وقدر رووا عنه انه لما قدم الى المدينة من سفر خرجن
نساء المدينة يلعبن بالدف فرحا بقدومه وهو يرقص بأكمامه بل الصدر ومثل هذا عن رئيس
او من له ادنى وقار نعوذ بالله من هذه السقطات مع انه لو نسب الشخص حرمهم الى مثل
هذا اقابله بالسب والشتم وتبرأ منه فكيف يجوز نسبة النبي صلعم الى مثل
هذه الاشياء التي تبرأ منها انتهى   الناصب خفضه الله اقول الضرب بالدف
ليس بحرام مطلقا وكذا اللهو كما ذكر في موضعه وما ذكر من ضرب الجاريتين الدف عند عائشة
كان ايام عيد واتفق العلماء على جواز اللهو وضرب الدف في اوقات السرور كالاعياد والختان
والاملاك واما منع ابي بكر عنه فانه كان لا يعلم جوازه في ايام عيد وتتمة النبي صلعم قال لابي
بكر دعهما فانها ايام عيد فلذلك منعه ابا بكر وعلمه رسول الله صلعم ان ضرب الدف والغناء
ليس بحرام في ايام العيد وما ذكر ان نساء المدينة خرجن اليه من عوده من السفر فذلك
كان من خصال النساء المدينة ولم يمنعهن رسول الله صلعم لانها كانت قبل نزول الحجاب
ولان هن كن تظهرن السرور بمقدم رسول الله صلعم وهو عبادة وان ترك مرة في

امثال هذا

امثال هذه الامور التي توجب الالفة والمواسة وطيب الخاطر وتشريع المسائل ولكن نعم
وعين الرضا عن كل عيب كليلة ولكن عين السخط تبدي المساويا استد
لال الناصب واصحابه على عدم حرمته منحصرة في هذه الرواية وما يشابهها كلها مما شنع
عليها الخصم فاستنادهم في الحكم بعدم حرمته بهذه الرواية كان مصادرة وان كان
له دليل آخر من القرآن والاجماع فليذكر حتى ينظر في دلالته على ان قول ابي بكر مزمارة
الشيطان الصريح في انه فعل الشيطان ولم ينكر عليه النبي صلى الله عليه وآله وسلم
في قوله هذا ولعله اراد بجواز اللعب المذكور في موضعه قوله تعالى انما الدنيا لهو ولعب
وزينة الآية كما استدل به عبيد الزاكاني في رسالة الاخلاق من جانب اصحاب المذهب
المختار فليضحك وليبكي قليلا واما ما حمله من ان ابي بكر لم يعلم جواز ذلك في العيد فكفى نقصا له
حيث جهل ما علمه طفله الصغير والجاريتان واما ما ذكره من تتمة الحديث فهو من اضافاته
ومخترعاته التي لا تروج الا على جاهل مثله لما فيه من لزوم جهل ابي بكر بما علمه الاطفال والسوقة كما
مر واما ما ذكره من ان من كان يظهر السرور بمقدم رسول صلعم وهو عبادة ممنوع بان السرور
عبادة لكن ما قرنوه به من اللعب مع الدف معصية والكلام فيه وفي رقص النبي صلى الله
عليه وآله وسلم واما ما ذكره من ترك المروة في امثال هذه الامور التي توجب الالفة والمواسة
وتطيب الخاطر وتشريع المسائل ممنوع مردود بان اكثر مما يعد من ترك المروة ويقدح في العدالة
اتفاقا ربما يوجب الالفة والمواسة مع جماعة لا يبالون بترك المروة والتقوى فعلى قياس ما ذكره
يلزم ان يكون جائزا وهو مما لا يقول به عاقل مسلم واما ارادة تشريع المسائل فقد علمت ما فيه
قال المصنف رفع الله درجته في الصحيحين ان ملك الموت لما جاء ليقبض روح موسى عليه السلام لطمه موسى
عليه السلام فقلع عينه فكيف يجوز العاقل ان ينسب موسى عليه السلام مع عظمه وشرف منزلته
وطلب قربه من الله تعالى والفوز بمجاورة عالم القدس الى هذه الكراهة وكيف يجوز منه ان يوقع
بملك الموت عليه السلام ذلك وهو مأمور من قبل الله تعالى قال الناصب خفضه الله كا
الموت بالطبع مكروه للانسان وكان موسى عليه السلام رجلا حادا كما جاء في الاخبار والآثار
فلما صح الحديث وجب ان يحمل على كراهته للموت وبغتة الموت وحدة على ان لطم ملك الموت
كما انه القى الالواح واخذ برأس اخيه يجره اليه وهذا الاعتراض وارد على ضرب هارون
وكسر الواح التورية التي اعطاها الله اياه هدى ورحمة ويمكن ان يقال كيف يجوز ان ينسب
الى موسى القاء الواح الله وطرح كتاب الله تعالى وكسر لوحه اهانة لكتاب الله وكيف يجوز له ضرب
هارون وهو نبي مرسل وكل هذه عندنا هل الحق محمول على انها بعوارض البشر من صفات البشرية

وليس فيه قدح في ملكة عصمة الانبياء واما عند ابن المطهر فهي محمولة على ذنوب الانبياء ولو لم يكن
القران متواترا ونقل لابن مطهر الحلي ان موسى القى الالواح واخذ براس اخيه يجره
اليه لكان ينكر هذا ويعترض بمثل اضعف من نفسه ليعلم ان ما نقول في تعصبه حق اظهر

بمشهد الله عرفت

قد حكم القاضي عياض المالكي ايضا بصحة الحديث لانه مذكور في كتابين سماهما مولفاهما
بالصحيح واجاب عما يتضمنه من نسبة الذنب الى موسى ع بان الحديث ليس فيه ما يحكم على
موسى التعدي وفعل ما لا يجب له اذ هو ظاهر الامر بين الوجه جائز الفعل لان موسى دافع
عن نفسه من اتاه لاتلافها وقد تصور له في صورة ادمي ولا يمكن انه علم حينئذ انه ملك
الموت فدافعه عن نفسه مدافعة ادت الى ذهاب عين تلك الصورة التي تصور له فيها
الملك امتحانا من الله فلما جاءه بعد واعلمه انه رسوله اليه استسلم انتهى وفيه ما فيه
اما اولا فلان عدم امكان استعلام ممنوع لانهم كثيرا ما يتصور الملائكة للانبياء بصورة غيرهم
ويعلمون بهم على ان في الحديث ان ملك الموت لما رجع الى ربه وقال ارسلتني
الى عبد لا يريد الموت قال ارجع اليه وقل له يضع يده الخ وهذا قرينة شعوره بالملك واما
ثانيا فلانه لا وجه للاختبار والامتحان بعد القول بانه فعل الواجب من المدافعة فافهم فقد يجاب
بحمل فقأ عينه على المجاز من قولهم فقأ عين حجته فالمراد صكه ولطمه بالحجة وفقأ عين حجته
وفيه انه لا يلايم ما وقع في الحديث فرد الله عليه عينه وايضا فما المباحثة والمدافعة مع ملك الموت
عند قبض روحه حتى يحتاج الى ابراد حجته وابطاله واجاب بعضهم بانه يحتمل ان هذا الفعل
وقع منه من غير اختيار لان للموت سكرات انتهى واقول هذا الجواب الجارح من الصواب
ماخوذ مما سيجيء من قول عمر ابن خطاب في شان النبي صلى الله عليه واله وسلم
ليهجر وليهذو على اختلاف الروايتين فانظروا ايها الاخوان بنظر الانصاف والعناية
ان سعة ميدان الغواية الى اي غاية ثم ليس الكلام في مجرد نسبة الذنب الى موسى بل
في سخافة اعتقادهم ايضا ان ملك الموت مع ملكه القدرة والتاييد من الله لا
يعجز من مقاومة موسى في حال مرضه وضعفه بحيث يتلف عينه ويحتاج الى الشكايت عنه
عند ربه الى غير ذلك من المضحكات التي يتلهى بها الصبيان فتامل فان الفكر فيه طويل
واما ما ذكره الناصب من المعارضة بقصة غضبه ع في القاء الالواح وجر اخيه فلا يصلح

ردس

للمعارضة اصلا لان له محملا صحيحا وتاويلا جميلا قد ذكره السيد الشريف المرتضى علم الهدى
رضه واستحسنه فخر الدين الرازي وذكره في تفسيره الكبير وهو ان بني اسرائيل كانوا
في نهاية سوء الظن بموسى حتى ان هرون ع لما غاب عنهم غيبة قالوا لموسى ع انت قتلته

فلما

فلما وعد الله موسى ثلثين ليلة واتمها بعشرة وكتب له في الالواح من كل شيء ورجع فرأى في
قومه ما رأى فاخذ برأس اخيه من نفسه وتفحص عن كيفية الواقعة فخاف هارون ع
ان يسبق الى قلوبهم ما لا اصل له فقال اشفاقا على موسى ع لا تاخذ بلحيتي ولا برأسي لئلا
يظن القوم بك انك تريد ان تضربني وتؤذيني انتهى واقول لا يخفى ان اخذ اللحية والرأس
عند ملاقات والمشاورة عادة جارية بين العرب الى الآن ولو كان ذلك للاهانة لقارنه
بكلمة واحدة والنقل والدليل فليس ثم اقول بان يكون ذلك للاعراض والتعرض من باب
قولهم اياك اعني واسمعي يا جارة بل قيل ان اكثر اساليب الانذارات المتوجهة الى الانبياء عليهم السلام
كقوله تعالى ولو تقول علينا بعض الاقاويل الآية من هذا القبيل والحاصل ان القاء الالواح انما كان لمصلحة
اظهار الغضب على القوم وانزجارهم عما صدر عنهم من الغواية ولا مصلحة وحنة في لطم
ملك الموت وفقأ عينه بل كان المصلحة في تمكينه كما امره واما ما ذكره من كسر الالواح وقصد اهانة
كتاب الله تعالى فذلك من اضافات النواصب عداوة وعدوانا وخيانة واولبانه كما لا
يخفى ومن اين علم ان قصد موسى من القاء الالواح كان اهانة لكتاب الله تعالى دون ما ذكره
من المصلحة ولو صح قصده ولذلك لكفى قدحا في عصمته سواء دعا بحدة الى ذلك او غيرها
واما قوله وكل هذه عند اهل الحق محمول على ما يعرض البشر الخ فيوجب خروج امامه فخر الدين
الرازي وشيخه صاحب المواقف عن اهل الحق حيث حملوا ذلك على ما حمله عليه ابن
المطهر طهر الله رمسه حملا ينافي طهارة الانبياء عليهم السلام والعجب ان الناصبة يحملون
الآيات ظاهرها عتاب الانبياء عليهم السلام على ترك الاولى والافضل على ظواهرها ويحكمون
عليهم بالمعاصي والخطاء مع دلالة العقل على وجوب تنزيههم عن ذلك ومع وجود مجال
لتوجيهات ويحملون هذه الآيات عمر بن الخطاب وكلماته التي ظاهرها منكر ومرتبة اقل من
مراتب الانبياء عليهم السلام باضعاف لا يخفى على خلاف ظاهرها ويمنعون من جواز حملها
على ظاهرها مع ان كلامهم لا محمل له ويتركون العمل بظاهره بغير تاويل واضح وترجيح بين وهلا ساووا
بينه وبين الانبياء الذين هم في محل التعظيم وما ذاك الا من قلة الانصاف وشدة العصبية
والاعتساف واما قوله لو لم يكن القرآن متواترا ونقل ابن المطهر ان موسى عليه السلام
القى الالواح واخذ برأس اخيه يجره اليه لكان ننكر هذا الخ فرجم بالغيب ورمي في الظلام
كما لا يخفى ومن اين علم انه لم يكن محمله ما ذكرناه من المحمل الذي ارتضاه مرتضى الشيعة ووافق
فيه فخر الدين الرازي وغيره رفع الله درجته وفي الجمع بين الصحيحين عن رسول الله صلعم
قال في صفة حال الخلق يوم القيمة وانهم ياتون ادم يسألونه الشفاعة فيعتذر اليهم

فيأتون ابراهيم فيقولون يا ابراهيم انت نبي الله وخليله من اهل الارض اشفع لنا الى ربك
الا ترى ما نحن فيه فيقول لهم ان ربي قد غضب غضبا لم يغضب قبله ولم يغضب بعده
مثله واني قد كذبت ثلث كذبات نفسي نفسي اذهبوا الى غيري وفي الجمع بين الصحيحين ان رسول الله
صلعم قال لم يكذب ابراهيم النبي ع قط الا ثلث كذبات كيف يجوز لهؤلاء نسبة الكذب
الى الانبياء وكيف الوثوق بشرايعهم مع الاعتراف بتعمد كذبهم انتهى
الناصب خفضه الله
اقول قد عرفت فيما مضى ان الاجماع واقع على عصمة الانبياء عن الكذب واما الكذبات المنسوبة
الى ابراهيم لما صح الحديث فالمراد منه صورة الكذب لا حقيقته كما قال بل فعله كبيرهم هذا
فسئلوهم ان كانوا ينطقون وكان مراده الزامهم نسبة الفعل الى كبيرهم لان الفاعل
الذي كسر الاصنام وضعه على رقبة كبير الاصنام فالكذب الاول ليس كذبا في الحقيقة
بل هي صورة الكذب اذا كان التأويل ظاهرا وهذا لا باس به عند وقوع الضرورة ا
نتهى . واقول قد مر ان الاجماع من الجمهور لم ينعقد على العصمة عن الكذب على طائفة
بل خصها الاشاعرة بما بعد النبوة واما ما ذكره من ان المراد بكذبات ابراهيم كان في صورة
الكذب لا حقيقته فمما يأبى عنه استعذار ابراهيم عليه السلام من شفاعة الناس بانه
كذب ثلث كذبات فلا يليق بطلب الشفاعة من الله تعالى وايضا يأبى عنه قوله عليه السلام
في رواية ثانية ان ابراهيم لم يكذب قط الا ثلث كذبات فان ما يفيده سوق
الكلام من الحصر والتأكيد بقوله قط يدل على ارادة حقيقة الكذب كما لا يخفى والحاصل انا
نعلم ان الكذب الذي يتراءى في الاية ليس في الحقيقة بكذب بل هو من المعاريض التي يقصد بها
الحق وهو الزام الخصم وتبكيته كما قال لصاحبك وقد كتب كتابا في غاية الحسن انت كتبت
هذا وصاحبك امي لا يحسن الخط فقلت له بل كتبته انت كان قصدك بذلك الجواب تقرير ذلك
مع الاستهزاء لا نفيه عنك واثباته للامي لكن الكلام في الكذب المذكور في الحديث المنقول
فانه اذا لم يكن ذلك الكذب حقيقة كما ذكره اولا ولم يكن به باس كما ذكره ثانيا فما وجه
وصف في متن الحديث من شدة غضبه تعالى في ذلك حتى ناس ابراهيم عن قبول
شفاعته وحمل له الاعتذار رفع الله درجته وفي الجمع بين الصحيحين ان النبي صلعم
قال نحن احق بالشك من ابراهيم اذ قال رب ارني كيف تحيي الموتى وقال اولم
تؤمن قال بلى ولكن ليطمئن قلبي ويرحم الله لوطا لقد كان يأوي الى ركن شديد ولو
لبثت في السجن طول ما لبث يوسف لاجبت الداعي كيف يجوز لهؤلاء القوم الاجتراء على النبي صلى الله عليه واله
بالشك في العقيدة انتهى قال الناصب خفضه الله اقول كان من عادة النبي صلعم

[illegible]

لتواضع مع الانبياء كما قال لا تفضلوني على يونس بن متى وقال لا تفضلوني على موسى فذكر
في هذا الحديث فضائل الانبياء فذكر ثبات ابراهيم عليه السلام في الايمان والمراد من الحديث
ابراهيم مع ثبات في الايمان وكمال استقامته في اثبات الصانع والحشر كان يريد
الاطمينان ويقول ولكن ليطمئن قلبي فنحن احق بهذا التردد والذي يوجب الاطمينان واما
واما رحم على لوط فهو امر واقع كان ياوي الى ركن شديد كما قال او اوي الى ركن
شديد فرحم له رسول صلعم لانه كان ضعيفا وليس فيه الدلالة على انه صلعم عاب لوطا
في اويه الى ركن شديد واما قوله لو لبثت طول ما لبث لاجبت الداعي ففيه وصف يوسف
عليه السلام بالصبر والتلبث في الامور وانه صبر مع طول السجن حتى تبين امره فانظر معاشر
الناظرين هل في هذه الامور رجع عيب وشين الى الانبياء والمرسلين مع ان الحديث
صحيح الطعن في قول النبي صلى الله عليه واله نعوذ بالله من زندقة الفاسد انتهى
له الجملة الاولى من الحديث على ارادة نفي التواضع مع ابراهيم اي تواضع في اثباته له الشك
الذي هم ارتابوا عنه في الواقع مع صراحة كلام المحكي في القران على انه لم يرد الشك بل قال لطلب
لزيادة الاطمينان واعتضاد النقل بالعقل وبهذا ظهر ان ما ذكره الناصب من المراد بالحديث
لا يتوسط بالشك قطعا هذا وقد نقل القسطلاني شارح البخاري عن الشافعي انه قال معنى الحديث
ان الشك مستحيل في حق ابراهيم ولو كان الشك متطرقا الى الانبياء عليهم السلام لكنت احق
به من ابراهيم وقد علمتم ان ابراهيم لم يشك فانا لم اشك انا ولم ارتب في القدرة على الاحياء
فابراهيم اولى بذلك انتهى واقول هذا التاويل الطويل العليل المشتمل على التمويه والتسويل
يوجب الحاق الحديث بالتعمية والالغاز فكان يجب على الشافعي ان يسئل الله طول عمره ليصحب
هذا الحديث اينما سار وبذكره وثبته لمن تلقى ظاهره بالانكار ونقل عن الزركشي انه قال ذكر
صاحب مثال السائر ان افعل ياتي في اللغة لنفي المعنى عن الشيئين نحو الشيطان خير من زيد اي
لا خير فيهما وكقوله تعالى اهم خير ام قوم تبع اي لا خير في الفريقين وعلى هذا فمعنى قوله نحن احق بالشك
من ابراهيم لا شك عندنا جميعا وهو احسن ما تخرج عليه هذا الحديث واقول فيه ظاهر اذ
قياس نحن فيه على العبارتين السابقتين يقتضي ان يكون معناه نفي الحقيقة بالشك لا نفي الشك و
هذا ظاهر لا شك فيه للمتامل واما ما ذكره من ان في الجملة الثالثة وصف يوسف عليه بالصبر والتلبث
في الامور الخ فمدفوع بانه مع ذلك يتضمن ايهام النبي عليه السلام عدم صبره على ذلك
في سبيل الله وانه لو كان في مقام يوسف لاجاب دعوت زليخا وهذا هو محط تشنيع
الذي ينفي براءة النبي صلعم عنه هذا ما اراده المصنف قدس سره واما الجملة الثانية ففي ان

كان في نفسها ظاهرة فيما ذكره الناصب لكن مجموع ما ذكر من مجمل الثلث حديث مذكور في
حديث واحد مذكور في صحيح البخاري والاول والثالث صريحان في الشك وعدم الصبر فيلزم
ان يكون الثانية ايضا واقعة على اياته بسياقهما بان فهم النبي صلى الله عليه وآله منهما ان
الباعث للوط هو على الالتجاء الى ركن شديد ضعف اعتقاده وفتور اعتماده واتكاله على الله
ولهذا اول القسطلاني في بيان المعنى لو ارادوا لاوى اليه ولكن اوى الى الله انتهى ويؤيد ما ذكره
ما ذكره البخاري بعيد ذلك من قوله باب قصة لوط عليه السلام حدثنا ابو اليمان انا شعيب
ثنا ابو الزناد عن الاعرج عن ابي هريرة ان النبي صلعم قال يغفر الله للوط ان كان
ليأوي الى ركن شديد انتهى فان فيه دلالة على ان لوط يحتاج الى ان يستغفر له ان قال
ذلك وقصر في الصبر على اذى القوم والله المستعان   رفع الله درجته وفي الصحيحين قال
بينما الحبشة يلعبون عند النبي صلعم بحرابهم فدخل عمر فاهوى الى الحصى فحصبهم بها فقال
رسول الله صلعم دعهم يا عمر وروى الغزالي في احياء علوم الدين ان النبي صلعم كان جالسا
وعنده جوار يتغنين ويلعبن فجاء عمر فاستأذن فقال النبي صلعم للجواري اسكتن
فسكتن فدخل عمر فقضى حاجته ثم خرج فقال لهن عدن فعدن الى الغناء فقلن يا رسول الله من هذا
الذي كلما دخل قلت اسكتن وكلما خرج قلت عدن الى الغناء فقال هذا رجل لا يؤثر سماع الباطل
كيف يحل لهؤلاء القوم رواية مثل ذلك من النبي صلعم اي عمر اشرف من النبي صلعم
سماع الباطل والنبي يؤثره انتهى   الناصب خفضه الله تعالى اقول ما لعب الحبشة
بالحراب فانه كان يوم العيد وقد ذكرنا انه يجوز اللهو يوم العيد بالاتفاق ويمكن ان يكون
تجويز ذلك اللعب بالحراب لانه ينفع في الحرب وفيه المهارة من طعن الحربة وكيفية تعليمه
اللقاء في الحرب وكل ما كان من امر الحرب فلا باس به ويمكن ان يكون عمر لم يعلم جوازه فعلمه
النبي صلى الله عليه وآله واما ما روي عن الغزالي فان صح يمكن حمله على جواز اللعب
مطلقا وفي ايام الاعياد وكان النبي صلعم يسمعه لضرورة التشريع حتى يعلم ان اللهو
ليس بحرام وربما كان عمر يمتنع منه لكنه رسول الله صلعم على عدم السماع ليعلم ان الاولى تركه
ويسمع هو كما ذكرنا لضرورة التشريع فلم يلزم من هذا ان يكون عمر اشرف من النبي صلعم
وعمر من امته وممن يتعلم منه الشريعة انتهى   ما ذكره من ان ذلك اللعب كان يوم في
العيد رجم بالغيب كما ذكره من انه يجوز اللهو يوم العيد دعوى من غير دليل ودعواه الاتفاق   مردود
على جواز ذلك ممنوع لظهور مخالفة الشيعة ومن وافقهم في ذلك اللهم الا ان يريد
اتفاق اهل الفساد من اهل النصب والنفاق عليه وليس في اتفاقهم رواج ونفاق كما لا يخفى

وعمر لم يعلم

ومن هذا يعلم ايضا بطلان قوله ويمكن ان يكون تجويز ذلك الخ وقد علم بطلان قوله ويمكن ان يكون عمر الخ بما ذكرناه في بعض الفصول السابقة فتذكر واما قوله وكان النبي صلعم يسمعه لضرورة التشريع الخ فيقال في جوابه ثبت العرش ثم النقش وهل يكون ذلك شرعا وبابا للبحث والنزاع وكذا الكلام في توجيهه لما روي الغزالي وبالجملة ما ذكره الناصب من الكلمات الباردة الشبيهة بتاويلات الباطنية من الملاحدة المارده مما يابي عنها ما نسب في الرواية اليه عليه السلام من قوله هذا رجل لا يؤثر سماع الباطل فان ما هو جائز او مكروه لا يوصف بالباطل فيلزم منه ان النبي صلعم مرتكب لسماع الباطل دون عمر وهذا الكفر محض ممن يعتقده كما لا يخفى على من امن بالله ورسوله فضلا عن استلزامه شرفه عمر عن النبي صلعم على ان لا يكون تشريعه ضروريا لا يكون تركه اوقاتل رفع الله ورجته في الصحيحين عن ابي هريرة قال اقيمت الصلواة وعدلت الصفوف قياما قبل ان يخرج الينا رسول الله صلعم فلما قام في مصلاه ذكر انه جنب فقال لنا مكانكم فلبثنا على هيئتنا قياما ثم رجع فاغتسل ثم خرج الينا وراسه يقطر فكبر فصلينا فلينظر العاقل الى الحين منه وصف اوفي الناس بانه يحضر في الصلواة ويقوم في الصف وهو جنب وهل ذلك الا من تقصيره في عبادة ربه وعدم المسارعة اليها مع قال الله تعالى سارعوا الى المغفرة من ربكم فاستبقوا الخيرات فاي مكلف اجدر بقبول هذا الامر من النبي عليه السلام وفي الجمع بين الصحيحين عن ابي هريرة قال صلى بنا رسول صلعم احدى صلوتي العشاء واكثر ظني انها العصر ركعتين ثم سلم ثم قام الى خشبة في مقدم المسجد فوضع يده اليها وفيهم ابابكر وعمر فهاباه ان يتكلماه وخرج سرعان فضج الناس وقالوا قصرت الصلواة ورجل يدعى ذو اليدين قال يا نبي الله انسيت ام قصرت الصلواة فقال لم انس ولم اقصر فقال بلى قد نسيت قال صدق ذو اليدين فقام فصلى ركعتين ثم سلم فلينظر العاقل هل يجوز نسبة هذا الفعل الى رسول الله صلعم وكيف يجوز منه على ان يقول ما نسيت فان هذا سهو في سهو ومن يعلم ان ابا بكر وعمر حفظا ما نسي رسول الله صلعم مع انهما لم يذكرا ذلك للنبي صلعم انتهى الناصب خفضه الله اقول قد مر فيما سبق جواز السهو والنسيان على الانبياء لانهم بشر سيما اذا كان السهو موجبا للتشريع فان التشريع في الاعمال الفعلية اكد واثبت من الاقوال فما ذكر من حديث تذكر انه جنب من باب النسيان وفيه تشريع العمل بعد النسيان اذا تذكروا ولهذا ترجم البخاري الذي ذكر فيه هذا الحديث بقوله باب من تذكر انه جنب رجع واغتسل ولا يلزم من هذا نقص وما ذكر من سهو رسول الله صلعم في الصلواة فهو سهو يتضمن التشريع فلا باس به وما ذكره من نسبة السهو

فهذا ايضا يتضمن التشريع لانه شرع بذلك النسيان جواز وقوع الفعل المتعلق بالصلواة
في اثناء الصلواة وكذا الكلام القليل والعجب انه قال كيف يجوز ان يحفظ ابو بكر وعمر ما نسي
رسول الله صلى الله واي عجب في هذا فان للامام كثيرا ما يسهو والمأمومون لا يسهون
فلا يلزم من هذا تفضيل المأموم على الامام وبهذه الكلمات للاثر ... ومن خرافاته انتهى
ثم سبق الكلام منا ايضا على ما يتجه من الجواز وعلى ما يستدل عليه من
ان النبي البشر وعلى جعل السهو وسيلة الى التشريع واما ما حض هذا المقام من ان
التشريع في الاعمال الفعلية اكد فممنوع بل القضية منعكسة لجواز ان يكون التشريع الفعلي مخصوصا
به بخلاف الامر القولي العام وبهذا القدم يضعف الثمرة صحة من التشريعات الفعلية
المتتالية واما قوله لانه شرع بذلك النسيان جواز وقوع الفعل المتعلق بالصلواة في اثناء الصلواة
ففاسد وظاهر لان ظهور تشريع النسيان لم يكن متوقفا على ان يصف النبي صلعم في الصلواة
قايما على خشبة المسجد واضعا يديه عليها ثم يدخل الحجرة ثم يخرج فيسئل عنه فيجيب باربع كلمات
ثم يسئل عنه فيجيب بمثل الاول مع ان التكلم بكلام الادميين والفعل الكثير مبطل للصلواة
عند الفقهاء الاربعة ايضا اما الاول فلما في كتاب البناية ان مما يتوقف عليه الصلواة ترك الكلام
لقوله عليه السلام لا يصلح فيها شيء من كلام الناس قال الشارح الانصاري المراد بكلام
الناس ما تخاطب به الناس مما من جنسه وفي التتمة وغير المسموع المنتهي سواء كان مفهما
ان لا هذا هو مذهب الفقيه وعليه اللغوي والاصول واما النحوي فلا يطلق الكلام الا على المفهم
فلا شرط فيها ترك الكلام فيبطل النطق بحرفين وحرف مفهم ولو ممد وواو المد حرف انتهى
نعم قال الشافعي انه لا يبطل الصلواة بالكلام الصادر نسيانا او جهلا ان لم يكثر ذلك الكلام
بحسب العادة على الصحيح الذي في الام وقطع به جمهور الشافعية وعند ابي حنيفة على ما في الهداية
وغيرها يبطل بالنسيان والجهل لعموم ما مر من الحديث وبهذا ظهر ان ما زعمه الناصب
من ان ما نسب الى النبي صلعم من مراتب الجواب داخل في الكلام القليل باطل
مخالف لمذهب صحابه ايضا واما الثاني فلما قال في الينابيع وشرحه ايضا انه يبطل الصلواة
بغير فعل مجانس لافعال الصلواة ان فحش ذلك الفعل كوثبة المصلي وان لم يكن كثيرا او
فعل عن مجانس صادر للعب مثل ضرب احدى الراحتين بالاخرى او ان يفعل غير
مجانس كثير ذلك الفعل بحسب العادة فيبطل الصلواة على اظهر وجوه الذي عليه الاكثرون
والفعل الكثير مثل ضربات ثلث وخطوات ثلث متوالية كل واحدة فلا تبطل بما دون ثلث
ولا بثلث واكثر غير متوالية والقلة والكثرة بحسب العرف والعادة على الاصح الذي

عليه الجمهور

عليه الجمهور انتهى واما ما ذكره في مقام دفع التعجب من ان الامام الكبير اما ان يسهو والماموم
مون لا يسهون الخ فقد سهى فيه عن علو شان النبي عليه السلام فان الكلام
ليس في امام الصلوة الذي جوز اهل السنة ان يكون عاميا جاهلا فاجرا بل في امام النبي
عليه السلام المعصوم المؤيد بالنفس القدسي والوحي الالهي الذي يتوقع ببركته صيانة
المامومين من السهو والنسيان والخطاء والطغيان كما قال بعض ائمة اهل البيت
عليهم السلام بالفارسية زهي امام كه باشش نگاه ميدارد بوقت
نيت از اندیشه خاطر ماموم كه حجاب نماند وگرنه از دو روصف بعيد كتاب
كتاب اكر دو مقام او معلوم ولقد علم ما قررناه وانصحناه ان ما ذكره المصنف
من خرفات بمعنى المهجرات والهزليات وبالمعنى الاخر لا يصدق الا على امثال ما اتى
به الناصب من ركيك الهفوات رفع الله درجته وفي الصحيحين عن عبد الله
ابن عمر انه كان يحدث عن رسول الله صلعم انه لقى زيد بن عمرو بن نفيل وذلك قبل ان
ينزل الوحي على رسول الله صلعم فقدم اليه رسول الله صلعم سفرة فيها لحم فابى ان ياكل
منها ثم قال اني لا اكل مما تذبحون على انصابكم ولا اكل مما لم يذكر اسم الله عليه فلينظر العاقل
بل يجوز ان ينسب اليه عليه السلام على عبادة الاصنام والذبح على الانصاب ويأكل منه
وان زيد بن عمرو بن نفيل كان اعرف بالله منه واتم حفظا ورعاية لجانب الله
نعوذ بالله من هذه الاعتقادات الفاسدة انتهى الناصب خفضه الله اقول من
غرائب ما استدل به على ترك امانة هذا الرجل وعدم الاهتمام والوثوق على نقله روايه
هذا الحديث فقد روى بعض الحديث ليستدل به على مطلوبه وهو الطعن في رواية الصحاح وما
ذكر تمامه وتمام الحديث عن رسول الله صلعم لما قال لزيد بن عمرو بن نفيل هذا الكلام قال وانا
ايضا لا اكل من ذبيحتهم ومما لم يذكر عليه اسم الله فاكلا معا وهذا الرجل لم يذكر هذه التتمه
ليتمكن من الطعن في الرواية نسال الله العصمة من التعصب فانه بئس الضجيع انتهى من بدايع
حيل هذا الناصب الفاجر الكاذب انه لما اراد التقصي عن التشنيع المتوجه على اصحابه في هذه
الرواية نسب بعض ما اخترعه من العبارات ارعد وابرق اولا وتشدد في اظهار التعجب
والغرابة ونسبة المصنف قدس سره الى الخيانة والتقصير وختم ذلك بسؤال العصمة عن التعصب
ليسد بذلك باب رجوع الناظرين الى ماخذ الرواية فلا يظهر خيانته فيها بالزيادة
عليها وتحاصل ما قد راجعنا صحيح البخاري فكان الحديث كما نقله المصنف قدس سره ولم
يكن من الاضافة التي ذكرها هذا الناصب اثر من الشقي عين ولا اثر ومن ابي الحسن ظنه

في هذا الشقي السقيم فليرجع الى ذلك الصحيح ليتضح له ما اتى به من الكذب الصريح ومن ههنا ايضا
يظهر صدق ما اشرنا اليه في بعض المراتب من ان اصحاب الناصب لما نبههم الشيعة
على شناعة بعض احاديثهم يزيدون على ذلك وينقصون عنه على حسب ما عرض لهم من
ضيق الخناق فلا يعتمد بما رووا اهل الشقاق رفع الله درجته وفي الصحيحين عن
حذيفة اليمان قال كنت مع النبي صلى الله عليه وآله فانتهى الى سباطة قوم فبال
قائما فتنحيت فقال ادن فدنوت حتى قمت عند عقبه فتوضأ ومسح على خفيه
فكيف يجوز ان ينسب الى رسول الله صلعم البول قائما مع ان اراذل الناس لو نسب اليه
هذا لتبرأ عنه ثم المسح على الخفين والله يقول وارجلكم فانظر الى هؤلاء القوم كيف يجوزون
الخطاء والغلط على الانبياء وان النبي يجوز ان يسرق درهما ويكذب في اخس الاشياء
واحقرها انتهى الناصب خفضه الله اقول اختلف في جواز البول قائما فالذي
يجوزه يستدل بهذا الحديث وعن الاطباء ان البول قائما ينفع الكلية والمحضر فالنبي
صلعم عمل بهذا ليشرع جواز البول قائما ثم اذا كان متضمنا للتشريع وطلب الدوا من جراحة
ربما يكون لتشريع جواز البول اقرب من الناس بخلاف الغايط العاطنة وتقذره ولهذا كان
يبعد من الناس في الغايط دون البول واما المسح على الخف فهو جائز بالاجماع من اهل
السنة كما سيأتي في مباحث الفقه ان شاء الله تعالى والله اعلم ثم ما ذكره انهم
جوزوا الخطاء والغلط على الانبياء وان النبي يجوز ان يسرق درهما فقد ذكرنا ان هذا افترا
محض ومن وجب تنزيه الانبياء من الصغيرة الدالة على الخسة انتهى لا يخفى ان
نفع الكلية عند الاطباء لا ينحصر في البول قائما ولا هو من المعالجات التي يحصل بها سرعة البرء
حتى يعارض قبحه الظاهر ويضطر معه الى تشريعه ولو تنزلنا عن ذلك فنورد
عليهم مثل ما اورده القفال الشافعي على الحنفية من انا نعلم ببديهة العقل ان الله سبحانه
لم يرسل رسولا لاجل تشريع مثل هذا الحكم وتحقيق وجه ابتلاء القوم بهذه الرواية الموضوعة
انه لما قال خليفتهم الثاني وبعض اصحابه ان البول قائما احصن للدبر وفعلوه لذلك كما ذكره النووي
في شرح هذا الحديث من صحيح مسلم ورأوا فيه قباحة وشناعة شركوا معهم النبي صلى
الله عليه وآله بوضع هذا الحديث لئلا يجترئ احد على تشنيعه ويؤيد هذا ما نقل عن عائشة
في هذا المقام انها قالت من حدثكم ان رسول الله صلعم كان يبول قائما فلا تصدقوه ما كان
يبول الا قاعدا ثم نقل عن ابن المنذر في الاشراف انه قال اختلفوا في البول قائما فثبت عن عمر
بن خطاب وزيد بن ثابت وابن عمر وسهل بن سعد انهم بالوا قياما انتهى

هذا اقول

هذا واقول لعل الناصب انما استدل على جواز البول قياما بما في الكتب الطبية من نفعه
الكلية ولم يستدل بما نقله النووي من شيخهم وخليفتهم عمر من نفع احصان الذي
هو زعن انتقال اذهان الشيعة من احصان الدبر الى ما اشتهر من ابتلاء ذلك الشيخ
الجليل بعلة المشايخ وهذا احصان وبره عيه كما قال الشاعر هم في اثبات استحقاق
امير المؤمنين عم للامامة ونفيها عنه   امام اوست كه دست بريده كرد درست   نه آنكه
دوخت بصد حيله وصله بر اندام   امام اوست كه خلق جهان غلام ويند   نه آنكه از
هوس فقد بزير بار غلام   ان قلت ذكر الكلية ايضا كما وقع في نقل الناصب عن الاطباء
يوجب انتقال الذهن الى ما اشتهر من ان ذلك الشيخ ربما كان يعالج تلك العلة باستعمال
كلية الحيوانات على الدبر كما اشار اليه ذلك الشاعر في بيت آخر   بكرد خران مروت چگونه ره
يابد   كسى كه آرزوى نفس كرده خام   قلت نعم يمكن الانتقال من هذا ايضا الى
ما ذكره لكن الانتقال من كلام نفس الشيخ الى علته اظهر وبالاحتراز اولى فتدبر واما ما ذكره من ان
نسبة تجويز سرقة الدرهم على الانبياء الى اهل السنة افتراء ومكابرة ومراء لما سيجيء
في مباحث الخمر والنجاسات من المسائل الفقهية انهم قالوا ان الدرهم ليس بمال لانه لا
يقطع فيه فسرقته لا يكون كبيرة وقد مر ان الصغيرة جايزة على الانبياء عند جماعة من اهل السنة
فظهر تجويز السرقة درهم عليهم كما ذكره المصنف   رفع الله درجته وقد لزمهم من ذلك
المحالات منها جواز الطعن على الشرايع وعدم الوثوق بها فان المبلغ اذا جوزوا عليه
الكذب وساير المعاصي جاز ان يكذب عمدا او نسيانا او يترك شيئا مما اوحي
اليه او يامر من عنده فكيف يبقى اعتماد على اقواله انتهى   الناصب خفضه الله تعالى اقول
قد علمت فيما سبق مذهب الاشاعرة وانهم لا يجوزون الكذب على الانبياء ولا السهو
وهذا مذهبهم واما السهو في غير الكذب فيجوزونه ولا باس فيه لان الله تعالى هو الذي يوقع
عليه السهو ليجعله سببا للتشريع انتهى   الكلام مع من الانبياء في حال النبوة كما مر
ولا يدفع ذلك القول بان خصوص الاشاعرة منهم لا يجوزون الكذب الخ على ان الاشاعرة حيث
يجوزون عليه الكذب وساير الكباير قبل البعثة فلا يبقى اعتماد على اقوالهم بعدها ايضا كما سنوضحه
ان شاء الله تعالى واما ذكره من ان الله تعالى يجعل السهو على النبي صلعم سببا للتشريع فقد مر
ان الله تعالى متعال عن هذا التشريع الشنيع   رفع الله درجته ومنها انه ان فعل
المعصية فاما ان يجب علينا اتباعه فيها فيكون قد وجب علينا فعل ما وجب تركه
واجتمع الضدان وان لم يجب انتفت فائدة البعثة انتهى   الناصب خفضه الله تعالى

اقول قد ذكرنا هذا الدليل فيما مضى للاشاعرة وهو حجة على من تجوز المعاصي على الانبياء
وهذا ليس مذهب الاشاعرة والصغائر التي يجوزونه على الانبياء انما يقع على سبيل الندرة
ولا يقدح هذا في ملكة العصمة كما قدمنا ان تجويز المعصية على الانبياء مطلقا محل تأمل لهذا البرهان
والله اعلم ما ذكره ههنا مدفوع بمثل ما رفعنا جوابه من الفصل السابق فعليك التأمل
في التطبيق وبالله التوفيق رفع الله درجته ومنها انه لو جاز ان يعصي لوجب ايذاؤه
والتبري منه لانه من باب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر لكن الله تعالى قد نص على تحريم ايذاء
النبي صلعم فقال ان الذين يؤذون الله ورسوله لعنهم الله في الدنيا والآخرة انتهى
الناصب خفضه الله اقول قد ذكر هذا الدليل من قبل الاشاعرة وهو حجة على من
يجوز الكبائر واما الصغائر فمن لم يباشر الكبيرة وهي معفوة عنه فلا زجر ولا تعنيف ولا ايذاء
انتهى يندفع هذا ايضا بمثل ما ذكرناه في الفصل السابق وقد مر ان الاشاعرة يجوزون
الكذب في غير ما يتعلق بالرسالة وغيره من الكبائر فهذا الدليل حجة على الاشاعرة ايضا
رفع الله درجته ومنها سقوط محله ورتبته عند العوام فلا ينقادون الى طاعته فتنتفي فائدة البعثة
ومنها انه يلزم ان يكون ادون حالا من احاد الامة لان درجات الانبياء في غاية الشرف وكل
من كان كذلك كان صدور الذنب عنه افحش كما قال الله تعالى يا نساء النبي من يأت منكن
بفاحشة مبينة يضاعف لها العذاب ضعفين والمحصن يرجم وغيره يجلد وحد العبد نصف
حد الحر والاصل فيه ان علمهم بالله اكثر واتم وهم مهبط وحيه ومنازل ملائكته ومن المعلوم ان كمال
العلم يستلزم كثرة معرفته والخضوع والخشوع فينافي صدور الذنب لكن الاجماع دل على ان النبي
صلعم لا يجوز ان يكون اقل حالا من احاد الامة ومنها انه يلزم ان يكون مردود الشهادة لقوله تعالى
ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا فكيف يقبل عموم شهادته في الوحي ويلزم ان يكون ادنى
حالا من عدول الامة وهو باطل بالاجماع ومنها انه لو صدر عنه الذنب لوجب الاقتداء
لقوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة فاتبعوني والتالي باطل بالاجماع
والا اجتمع الوجوب والحرمة انتهى الناصب خفضه الله اقول قد سبق ان هذه الدلائل حجة
على من قال بجواز صدور الكبائر عنهم والاكثار من الصغائر حتى يصير سببا لحط منزلتهم عند الناس
موجبا للايذاء والتعنيف وترجيح الامة عليه واما صدور الصغائر التي عفا الله عنهم اذا كان على
سبيل الندرة فغير ممنوع ولا يدل المعجزة على وجوب انتفائهم شيئا منهم وكل هذه الدلائل
قد ذكرناها فيما سلف وان الاشاعرة ذكروها على سبيل الاستدلال على من يقول بجواز
الكبائر وقد قدمنا ان بعض تلك الادلة يدل على وجوب نفي الذنب عن الانبياء والله تعالى

اعلم انتهى

اعلم انتهى ما ذكره الناصب ههنا يدل على بهتته واضطرابه واشتباه حقيقة مذهبه
عليه ونسيانه لما ذكره سابقا ان هذه الدلائل حجة على من قال بجواز صدور الكبائر عن الانبياء
ولو اعترف بذلك فقد تم لنا المدعى وقامت الحجة عليه وعلى اصحابه لان النزاع بين الفريقين
انما كان في ان المخل بالنبوة والمانع من امتثال امر الانبياء هل هو وقوع الكبائر والصغائر او جواز
وقوعها فالاشاعرة كانوا يقولون ان المخل هو الوقوع والجواز لا يخل بذلك والامامية كانوا قائلين بخلافه وبالجملة
الاشاعرة قائلون بجواز وقوع الكبائر عنهم غاية الامر انهم يقولون ان العقل والسمع دل على عدم
وقوع بعض الكبائر المخل بالمعجزة كالكذب وكيف تنكر هذا وعنوان ادلته صريحة فيه حيث قال
الاول انه ان صدر عنهم الذنب الخ والثاني انهم لو اذنبوا الخ والثالث انه ان صدر عنهم الذنب
وحصل اللوازم التي ذكرها المصنف اذا فرع في ثالث الدليل بصيرا انه لو جاز صدور الذنب
عنهم لكان كذا ولو جاز وقوع الكبائر عنهم لكان كذا والفرق بين العنوانين لفظا ومعنى ظاهر جدا
وايضا قد سبق منا ايضا ان هذه اللوازم التي سماها الناصب دلائل انما اوردها المصنف على
من قال بجواز صدور الكبائر والصغائر من الانبياء عليهم السلام مطلقا قبل البعثة وصدور بعض
منها بعدها لا على خصوص الاشاعرة فلا يفيد في دفعها اظهار تنزيه الاشاعرة عن ذلك مع ان الاشاعرة
باجمعهم ليسوا براء من ذلك كما تراه ايضا ان قيل حاصل ما ذكر في مقام من الدليلين الاولين ان تجويز صدور
المعاصي عن الانبياء عليهم والائمة عليهم السلام يقدح فيما هو الغرض من بعثة الانبياء ونصب الائمة
اعني قبول اقوالهم وامتثال اوامرهم ونواهيهم فبينوا لنا وجه القدح في ذلك وسقوط مرتبتهم عند
الناس فانه خفي جدا ولهذا طال الكلام في المسألة بين الفريقين قلت وجهه ان من يجوز عليه
الكبائر والمعاصي فان النفس لا تسكن ولا تطمئن الى قبول قوله مثل ما تطمئن الى قول من لا يجوز عليه
شيء من ذلك جزما قال الشريف المرتضى رضا وهذا معنى قولنا ان وقوع الكبائر والمعاصي منفر
عن القبول والامتثال والمرجع فيما ينفر ولا ينفر الى العادات وليس ذلك مما يستخرج بالدليل ومن
رجع الى العادة علم صدق ما ذكرناه فان الكبائر في باب التنفر لا تنحط عن المهاجات التي تدل على
خسة صاحبها من المجون والسخافة ولا خلاف في انها ممتنع عنهم فان قيل اوليس قد جوز
كثير من الناس الكبائر على الانبياء والائمة ومع ذلك لم ينفروا عن قبول اقوالهم وامتثال اوامرهم
وهذا يناقض قولكم ان الكبائر منفرة قلنا هذا كلام من لا يعرف معنى التنفر اذ لم نرد به ارتفاع
التصديق والامتثال راسا بل ما ذكرناه من عدم سكون النفس وحصول الاطمئنان ولا شك
في ان النفس حال عدم تجويز الكبائر اقرب منها الى ذلك عند تجويزها وقد يبعد الامر عند الشيء ولا
يرتفع كما يقرب من الشيء ولا يقع عنده الا ترى ان عبوس الداعي الى طعامه وتضجره

منفرة في العادة من حضور دعوته وتناول طعامه وقد يقع مع ما ذكرناه الحضور والتناول
ولا يخرج من ان يكون منفرا وكذلك طلاقة وجهه والاستشارة وتبسمه تقرب من الحضور
والتناول وقد تقع عنده ذلك لا يقال هذا يقتضي ان لا يقع الكباير منهم حال النبوة ولا اما
واما قبلها فلا لزوال حكمها بالتوبة المسقطة للعقاب والذم فلم يبق وجه يقتضي التنفير لانا نقول انا
لم نجعل المانع من ذلك استحقاق العقاب والذم فقط بل لزوم التنفير ايضا وذلك حاصل
بعد التوبة ولهذا نجد ذلك من حال الواعظ الداعي الى الله وقد عهدنا منه الاقدام على كباير
الذنوب والتوب عنها بخلاف من لم يعهد منه ذلك والضرورة فارقة بين الرجلين فيما
تقتضي القبول والنفور وكثيرا ما نشاهد ان الناس يعيرون من عهد منه القبايح المتقدمة وان حصلت
منه التوبة والنزاهة ويجعلونها نقصا وعيبا وقدحا غاية ما في الباب ان الكباير بعد التوبة ولا
يخرج بذلك عن كونها منفرة فان قلت فلم قلتم ان الصغاير لا يجوز عليهم مطلقا ولا
تنفر فيها قلت بل التنفير حاصل فيها ايضا عند التامل لان الطبايع النفس لا تسكن اليها كما
هو مع الامن من ذلك لا مع تجويزها والفرق بان الصغاير لا توجب عقابا وذما ساقط
لان المعتبر التنفير كما ذكرنا مرارا الا ترى ان كثيرا من المباحات من منفرة ولا ذم ولا عقاب
فيها بل نقول انما يحصل التنفير عما يورث لفاعله ذما ايضا باعتراف الخصم فانهم ايضا
انما حكموا على بعض الاجتهادات البعيدة من نص العقل والنقل لكونه منفرا للعوام مع تصريحهم بان
المجتهد المخطي مثاب قال ابو المعالي الجويني المغلب امام الحرمين في رسالته المعمولة في بيان احقية
مذهب الشافعي فان قيل قد اتفق للشافعي اصل مقطوع ببطلانه على وجه اجمعت الامة شارقة و
غاربة ارضا فارضا طولا وعرضا على بطلان ذلك الاصل وهو انه لم يجوز نسخ السنة
بالكتاب ولم يجوز نسخ الكتاب بالسنة وهذا من محل المجادلات والعامي اذا سمع هذا يستنفر
طبعه وينزوي عن تقليده ولا اقتدائه به الجواب قلنا هذا الاصل غير مقطوع ببطلانه فانه انما لم
يجوز نسخ السنة المتواترة بالكتاب لان السنة تالية له وتقرير على هذا التفصيل والتدقيق من
نفايس هذا التعليق فاحفظه فانه بذلك حقيق رفع الله درجته البحث الثالث في
انه يجب ان يكون منزها من دناءة الاباء وعهر الامهات منزها عن الرذايل والافعال الدالة
على الخسة كالاستهزاء والسخرية والضحك عليه لان ذلك يسقط محله من القلوب وينفر
الناس من الانقياد له فانه من المعلوم بالضرورة الذي لا يقبل الشك ان للانساب والالفة
السنة فيه اما الاشاعرة فاعتبار نفي الحسن والقبح فلزمهم ان يذهبوا الى جواز بعثه من
من الزناء والمعلوم لكل احد وان يكون ابوه فاعلا جميع الفواحش وابلغ اصناف

الشرك

الشرك وهو يسخر به ويضحك عليه ويصفع في الاسواق ويستهزء به ويكون قد ليط به دايما
لابنته به قوادا ويكون امه في غاية الدناوة والسقاطة ممن قد ليط به طول عمره حال النبوة
وقبلها في الاسواق ويعتمد المناكير ويكون قوادا بطالا فهو لايرخص القول بذلك حيث نفوا
التحسين والتقبيح العقليين وان ذلك ممكن فيجوز وقوعه من الله تعالى وليس هذا ابلغ من
لمن لايستحق العذاب بل يستحق الثواب طول الابد انتهى الناصب خفضه الله تعالى
اقول نعوذ بالله من هذه الخرافات والهذيانات وذكر هذه الفواحش عند ذكر الانبياء
والدخول في زمرة ان الذين يحبون ان تشيع الفاحشة في الذين آمنوا لهم عذاب
شديد في الدنيا والآخرة وكفى به اساءة للادب ان يذكر عند ذكر الانبياء امثال هذه
الترهات ثم يفتري على مشايخ السنة وعلماء الاسلام ما لايلزم من قولهم شيء
منه وقد علمت ان الحسن والقبح يكون بمعاني ثلثة احدها وصف النقص والكمال والثاني
الملايمة والمنافرة وهذان المعنيان عقليان فاي نقص اتم من ان يكون صاحب الدعوة
الالهية موصوفا بهذه القبايح التي ذكرها هذا الرجل سوء الفحاش وكانه حسب ان الانبياء
امثاله من رعاع الحلة التي يفسدون على شاطئ الفرات بكل ما ذكره فنعوذ بالله من التعصب
فانه اورده النار انتهى الخ اقول فمن الظاهرة ما ظهر عن هذا الناصب العاجز
المبهوت الذي نسج عليه مورا واهية كنسج العنكبوت فمقصود المصنف عنه يفوت فانه
لم يفهم مقصود المصنف قدس سره مع ظهوره كالنور على شاهق الطور فاتى بما شاء من القصور
والفطور وذلك لان كلام المصنف قدس سره في نقل الله وهو البعثة كما صرح به بقوله
فلزمهم ان يذهبوا الى جواز بعثة من ولد من الزنا الخ ولزوم ما ذكره مع القول بان الحسن
والقبح المعنيين المذكورين وتجويز صدور القبايح عنه تعالى ظاهر لاخفاء فيه اما بالنظر الى
المعنى الاول فلان الكمال والنقصان مخصوصان بالصفات كما صرح به فيما نقل سابقا والبعثة
من الافعال فلا يجريان فيه واما معنى الملايمة والمنافرة فلان بعثة من يفعل به كل شنيع
قد يلايم غرض الفاعلين فجاز ان يبعث الله تعالى مثل هذا الشخص للملايمة غرض هؤلاء او هو
حاكم على الاطلاق ولا يجب عليه شيء ولا يقبح منه شيء بل كل ما يفعله حسن كما قال
به الاشعري فكيف يحكم العقل حينئذ على عدم جواز ذلك على الله وقد اشار المصنف الى
انضمام ما في المقدمات التي ذكرناه بقوله وان ذلك ممكن فيجوز وقوعه من الله تعالى وليس هذا
ابلغ من تعذيب الله تعالى من لايستحق الثواب وفصل ذلك فيما سيجيء بعد ذلك
متصلا به عند كلامهم على المعتزلة فلا تغفل ولقد اتضح بما ذكرناه انه لا ارتباط لما ذكره الناصب

قدس سره ما ذكره هذا الناصب بقوله فان كان مذهب الاشاعرة انهما عقليان فاي نقص
اتم من ان يكون صاحب الدعوة الالهية موصوفا بهذه القبائح الخ وذلك لظهور انه
لا يلزم من ادراك العقل باحد المعنيين قبح اتصاف صاحب بذلك ادراكه قبح ارسال
الله لمثل هذا الشخص وكيف يدرك ذلك مع انه على قاعدة القوم لا يقبح شيء من الله فما
يجوز عليه بعثة مثل ذلك الشخص كما جوزوا عليه صدور غيره من القبائح والظلم حسبما
اختاره المصنف قدس سره ويؤكده ما في المواقف وشرحه من ان النبوة عند اهل الحق من
الاشاعرة من قال له اني ارسلتك الى قوم كذا ولا يشترط في الارسال شرط من الاعراض
والاحوال المكتسبة بالرياضات والمجاهدات في الخلوات والانقطاعات ولا استعداد
ذاتي من صفاء الجوهر وذكاء الفطرة كما زعمه الحكماء بل الله سبحانه يختص برحمته من يشاء
من عباده فالنبوة رحمة وموهبة متعلقة بمشيته فقط انتهى هذا واما الايات التي ذكرها
في تحريح المصنف قدس سره فانما يناسب مجال اسلاف الناصب حيث اشاعوا تلك
الروايات الفاحشة وذكروها في صحاحهم وغيرها من جوامعهم وتداولوها بينهم في انديتهم و
مجالسهم قرنا بعد قرن فان كون قصدهم في ذلك تشنيع الفاحشة ظاهر لا مجال للمناقشة
فيه واما المصنف فليس قصده في هذا المقام الا استقباح امر السلف في اشاعة تلك
الفواحش ليتزجر الخلف عن اتباعهم بل الذي فعله المصنف من قبيل الجرح والتعديل
الذي قد وسع له السبيل وفي تفسير النيشابوري ان بعضهم حمل الفاحشة على الزنا وخص
من يحب شيوع الفاحشة بعبد الله بن ابي وعلى هذا لا يرتبط الاية بما نقله القوم ايضا فضلا
عن المصنف قدس سره واما ما ذكره من ان المصنف اساء الادب بذكر تلك القبائح والمعايب عند
ذكر الانبياء عليهم السلام فهذا ايضا من ركة الركيكة فان الاشاعرة هم الذين قالوا بجواز
صدور الفواحش منهم فيلزم الناقل الكلام هم ما لزمهم من المقارنة في الذكر ونقل الكفر ليس
بكفر بالاتفاق وايضا كثيرا ما يفرضون الحكماء والمتكلمين عند الاستدلال على وجود الواجب وعلمه
وصفاته مثلا عدمه وتعدده المستلزم للكفر كاشرك ولم يتوجه عليهم الى الان مؤاخذة عن
عاقل فاضل من بان ذلك اساءة ادب او كفر وشرك فكذا فيما اتى به المصنف مع هذا الاتحاد
اسلوب الكلامين وانما الذي حمل الناصب على هذا التشنيع عجزه عن الجواب وانحرافه
عن سمت الحق والصواب كما حكي ان رجلا راى فقيها ناقصا كالناصب في مسجد فساله
عن مسئلة من مسائل الحيض والاستحاضة ولما راى القاذورات من جنابه
دعوة عليه جعل نفسه فلينظر اولياء الناصب ان هذه الحيل والتمويهات افسد ام البعد

من

من رعاع الحملة على شاطئ الفرات رفع الله درجته واما المعتزلة فانهم حيث جوزوا صدور
الذنب عنهم لزمهم القول بجواز ذلك ايضا واتفقوا على وقوع الكبائر منهم قبل البعثة كما في قصة
اخوة يوسف فلينظر العاقل بعين الانصاف هل يجوز المصير الى هذه الاقاويل الفاسدة والاراء الردية
وهل يبقى مكلف ينقاد الى قبول قول من كان يفعل الفاحشة طول عمره الى وقت نبوته
وانه يصفع ويستهزأ به حال النبوة وهل يثبت بقول مثل هذا حجة على الخلق واعلم ان البحث مع
الاشاعرة في هذا الباب ساقط وانهم ان جوزوا ذلك فقد استعملوا الفضول لانهم يجوزون
تعذيب المكلف على انه لم يفعل ما امره الله تعالى به من غير ان يعلم ما امره به ولا ارسل اليه
رسولا اليه بل على امتثال امره وان جميع القبائح من عنده تعالى وان كل ما هو واقع في الوجود
فانه من فعله تعالى وهو حسن لان الحسن هو الواقع والقبيح هو الذي لم يقع فهذه الصفات
المذكورة الخسيسة في النبي او بعضها تكون حسنة لو وقعت من الله تعالى فاي مانع حينئذ من
البعثة باعتبارها وكيف يمكن الاشاعرة منع كفر النبي وهو من الله وكل ما يفعله تعالى فهو حسن و
كذا انواع المعاصي وكيف يمكنهم مع هذا المذهب التنزيه للانبياء نعوذ بالله من مذهب
يؤدي الى تحسين الكفر وتقبيح الايمان وجواز بعثة من اجتمع فيه كل الرذائل والسقطات وقد
عرفت من هذا ان الاشاعرة في هذا الباب قد انكروا الضروريات انتهى الناصب
خفضه الله اقول استدلال المعتزلة على وقوع الكبائر من الانبياء قبل البعثة بقصة اخوة يوسف
استدلال مقوى لان الاجماع واقع على ان اخوة يوسف صاروا انبياء بعد القائهم يوسف
في الجب وغيره من الذنوب التي لا شك انها كبائر وهذا الرجل ما تعرض لجواب الا [illegible]
وتحرّ عبله والرعونة كالرعاع والاجلاف السوقية والمعتزلة يثبتون الوقوع وهو لا يقدر على
الدفع ويبحث معهم في الجواز وهذا من غرائب اطواره في البحث ثم ما ذكر ان البحث
مع الاشاعرة ساقط لانهم يجوزون تعذيب المكلف وغيره من الطامات فقد عرفت فيما
سبق جواب كل ما ذكر وان الحسن والقبح شرعيان بمعنى وعقليان بمعنيين اخرين وعلمت
ان كل ما ذكره ليس بمذهبهم ولا يرد عليهم شيء وانهم لا يخالفون ضرورة العقل وشهي
ودعوى الاجماع ممنوع وانما ذهب الى كونهم انبياء من تفسير الاجتباء بالنبوة في قوله تعالى
وكذلك يجتبيك ربك ويعلمك من تاويل الاحاديث ويتم نعمته عليك وعلى ال يعقوب
كما اتمها على ابويك من قبل ابراهيم واسحاق الاية وليس للاجتباء صريحا ولا ظاهرا في
هذا المعنى كما يشعر به قوله تعالى وكذلك يجتبيك بان معناه على ما ذكره فخر الدين الرازي في تفسير
كما اجتباك بمثل هذه الرؤيا العظيمة الدالة على شرف وعز وكبرياء شان كذلك يجتبيك

للامور عظام قال الزجاج الاجتباء مشتق من جبيت الشيء اذا خلصته لنفسك ومنه جبيت الماء
في الحوض وايضا قال الرازي واختلفوا في المراد بهذا الاجتباء فقال الحسن يجتبيك ربك
بالنبوة وقال آخرون المراد منه اعلاء الدرجة وتعظيم المرتبة فاما تعيين النبوة فلا دلالة
في اللفظ عليه ثم قال واعلم انا لما فسرنا هذه الآية بالنبوة لزم الحكم بان اولاد يعقوب كلهم
كانوا انبياء وذلك لانه قال ويتم نعمته عليك وعلى آل يعقوب وهذا يقتضي حصول
تمام النعمة لآل يعقوب فلما كان المراد من تمام النعمة هو النبوة لزم حصولها لآل يعقوب ترك
العمل به في حق من عدا ابناءه وجب ان يبقى معمولا به في حق اولاده انتهى وكل
ذلك ذلك صريح في عدم الاجماع واصرح من ذلك ما في الشفاء للقاضي عياض
حيث قال واما قصة يوسف واخوته فليس على يوسف منها تعقب واما اخوته فلم
تثبت نبوتهم فيلزم الكلام على افعالهم وذكر الاسباط وعددهم في القرآن عند ذكر الانبياء
قال المفسرون يريد من نبي من ابناء الاسباط انتهى وكيف ينعقد الاجماع في ذلك
مع اتفاق ائمة اهل البيت عليهم السلام وعلماء شيعتهم على خلاف ذلك وانهم لم
ينالوا عهد النبوة والامامة على ان الشارح الجديد للتجريد ذكر ان كثيرا من المعتزلة ذهبوا الى نفي الكبائر قبل
البعثة ايضا فكيف يتأتى بالنظر اليهم دعوى الاجماع على اخوة يوسف مع ان قولهم فيما حكى الله
عنهم في كتابه ليوسف واخوه احب الى ابينا منا محض الحسد والحسد من امهات الكبائر
لا سيما وقد اقدموا بسبب ذلك الحسد وزاد الحسد من امهات الكبائر على تضييع ذلك الاخ
الصالح والقائه في غيابت الجب وذل العبودية وتبعيده من الاب المشفق والقوا اباهم
في الحزن الدائم والاسف العظيم واقدموا على الكذب فما بقيت خصلة مذمومة ولا طريقة
في الشر والفساد الا وقد اتوا بها وكل ذلك يقدح في العصمة والنبوة واما قول الناصب
ان المصنف ما تعرض لجواب استدلال المعتزلة الا بالفحش فيجاب بان من يكابر ضرورة
العقل لا يستحق من الجواب الا مثل ذلك كما مر واما قوله فالمعتزلة يثبتون الوقوع فيه
ان اثبات وقوع نبوة يوسف مما دونه خرط القتاد ولان هذا الناصب زعم نبوته بالاجماع
وقد اوضحنا بطلانه ولنعم ما فعل من جعل الطامات بيانا لما ذهب اليه الاشاعرة في قوله ثم
ما ذكر ان البحث مع الاشاعرة ساقط لانهم يجوزون تعذيب المكلف فهو من الطامات
الخ فهو واما ما اطال جراءه الى ما ذكره فيما سبق فقد دمر ما عليه نحن فيما سبق فتذكر
رزقنا الله درجته المسئلة الخامسة في الامامة وفيه مباحث الاول في ان الامام يجب

قال المصـ
ان يكون

ان يكون معصوما ذهبت الامامية الى ان الائمة كالانبياء في وجوب عصمتهم عن جميع القبايح
والفواحش من الصغر الى الموت عمدا وسهوا لانهم حفظة الشرع والقوامون به حالهم
في ذلك كحال النبي صلعم ولان الحاجة الى الامام انما هي للانتصاف من المظلوم عن
الظالم ورفع الفساد وحسم مادة الفتن وان الامام لطف يمنع القاهر من التعدي و
يحمل الناس على فعل الطاعات واجتناب المحرمات ويقيم الحدود والفرايض ويواخذ الفساق
ويعذر من يستحق التعزير فلو جازت عليه المعصية وصدرت عنه انتفت هذه الفوايد
وافتقر الى امام آخر وتسلسل وخالفت السنة في ذلك فذهبوا الى جواز امامة الفساق
والعصاة والسراق كما قال الزمخشري وهو افضل علمائهم لا كان الدوانيقي المتلصص نسبة الى
المنصور فاي عاقل يرتضي لنفسه الانقياد الى الدنيء والتقرب الى الله تعالى بامتثال اوامر من كان
يفسق بطول وقته هو غايص في القيادة وانواع الفواحش ويعرض من المطيعين المبالغين
في الزهد والعبادة وقد انكر الله تعالى بقوله امن هو قانت اناء الليل ساجدا وقايما يحذر الاخرة و
يرجو رحمة ربه قل هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون انما يتذكر اولو الالباب قال الاشاعرة لا يتمشى هذا
على قواعدهم حيث جوزوا صدور القبايح عنه تعالى ومن جملتها الكذب فجاز الكذب
في هذا القول تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا واما الباقون بانهم جوزوا تقديم المفضول على الفاضل
فلا يتمشى هذا الانكار على قولهم ايضا فقد ظهر ان الفريقين خالفوا الكتاب العزيز انتهى

ت الناصب خفضه الله اقول اعلم ان مبحث الامامة عند الاشاعرة ليست من اصول الديانات
والعقايد بل هي عند الاشاعرة من الفروع المتعلقة بافعال المكلفين والامامة عند الاشاعرة
من خلافة الرسول في اقامة الدين وحفظ حوزة الملة بحيث يجب اتباعه على كافة الامة وشروط الامام
بام الذي هو اهل للامامة ومستحقها ان يكون مجتهدا في الاصول والفروع ليقوم بالدين
ذا راي وبصارة بتدبير الحرب وترتيب الجيوش شجاعا قوي القلب ليقوى على الذب
من الحوزة عدلا لئلا يجوز فان الفاسق ربما يصرف الاموال في اغراض نفسه والعدل عندنا
من لم يباشر الكباير ولم يصر على الصغاير عاقلا ليصلح للتصرفات بالغا لقصور عقل الصبي ذكر
اذ النساء ناقصات العقل والدين حرا قرشيا فمن جمع هذه الصفات هو اهل للامامة
والزعامة الكبرى واما العصمة فقد شرطها الشيعة الامامية والاسماعيلية واستدل عليه بهذا
بان الحاجة الى الامام بالامور المذكورة ولو جازت المعصية عليه وصدرت عنه انتفت هذه
الفوايد والمقول ما ذا يريد من العصمة ان اراد وجوب الاجتناب في جميع احواله من الصغاير
والكباير فلا نسلم لزوم ذلك لان صدور بعض الصغاير معفو عنه لاجتنابه عن الكباير

فلا يجب ان لا يكون منتصفا من الظالم للمظلوم وباقي الامور المذكورة وان اراد وجود ملكة مانعة عن
الفجور فنحن ايضا نقول بهذه العصمة ووجوبها للامام لانا شرطنا ان يكون عدلا والعدل من له ملكة العصمة
المانعة من الفجور وصدور بعض الصغاير عنه في بعض الاوقات لا يبطل ملكة العصمة لان الملكة كيفية راسخة
في النفس متى يراد صدور الفعل عنه صدر بلا مشقة وروية وتكلف وصدور خلاف
مقتضى الملكة لا ينفي وجود الملكة العوارض لا يخلو الانسان عنه كصاحب الملكة الخلقية من العفة والشجاعة قد
يعرض له ما يعرض له اصدار خلاف الملكة ومع ذلك لا يزول عنه الملكة فالعصمة بمعنى الملكة حاصلة
للمجتنب عن الكبائر المصر في تركها وان صدر عنه نادرا بعض الصغائر فاندفع هذا الاشكال ولم
يلزم التسلسل كما و اما ما قاله ان اهل السنة خالفوا في ذلك وذهبوا الى جواز امامة
السراق والفساق فانت تعلم ان هذا من مفترياته لان كتب اهل السنة مشحونة بالقول
القول بوجوب العدالة للائمة فالفاسق كيف يجوز عندهم ان يكون اماما ومحال انه ضد العلم
فعلم انه معشر ... كذاب وفهم ما قلت فيه . . اذا ما رأى طيبا في الكلام تقاذروه
الكذب قد ... يخلط بالطهر النجاسة فابن المطهر بالنجسة والباقي من كلام قد علمت
اجوبته غير مرة انتهى فيه نظر من وجوه اما اولا فلان ما ذكره من ان مبحث الامامة عند
الاشاعرة ليس من اصول الديانات بل من الفروع المتعلقة بافعال المكلفين الخ دليل
على عدم ديانتهم او عدم اطلاعهم على حقائق اصول الدين فان انكارهم للامامة
مكابرة مردودة بما ذكره المصنف من ان الائمة حفظة الشرع والقوامون به حالهم كحال النبي صلى الله عليه
ولقوة هذا الدليل اغمض عنه الناصب لم يتعرض له بل تعرض لما ذكره المصنف بعد ذلك بقوله و
لان الحاجة للامام الخ حيث قال واستدل عليه هذا الرجل بان الحاجة الى الامام الخ فانهم و
من العجب انهم بالغوا في فرعية هذه المسئلة حتى قالوا لا يجب البحث عنها ولا طلب الحق
بل الحق فيها التقليد ولهذا لا يكفر مخالفها بل لا يفسق في ظاهر اقوالهم وانما التزموا ذلك ليحصل
الغفلة عما اقترحوه من ثبوت الامامة بالاختيار دون النص والاعتبار ولئلا يحصل النظر
بفساد ما انتحله خلفاءهم من حقوق الائمة الاعلام واختلفوا من الاحاديث التي اسندوها
الى النبي عليه السلام ثم ناقضوا ذلك وصرحوا بان حقوق النبوة من حماية بيضة الاسلام
وحفظ الشرع ونصب الولاية والاعلام في جهاد الكفار والبغاة والانتصاف للمظلوم وانفاذ المعروف
وازالة المنكر وغير ذلك من توابع منصب النبوة ثابتة للامامة لانها خلافة عنها ولقوله تعالى اطيعوا الله
واطيعوا الرسول واولي الامر منكم وهو الامام بالاتفاق فيجب معرفته اصالة لا من باب المقدمة
ولما رووه في كتبهم كالحميدي في الجمع بين الصحيحين ان النبي صلعم قال من مات ولم يعرف

امام زمانه

امام زمانه القرآن المجيد كما زعموا والا لكان تعلمه واجبا على الاعيان ولان النبي اضاف
الامام الى زمان وفيه دليل على اختصاص اهل كل زمان بامام يجب عليهم معرفته ومع
القول بانه القرآن او بعضه كالفاتحة لا يبقى لهذا التخصيص فائدة اصلا سيما على مذهب الحنفي
الذي لا يوجب تعلم القرآن ولا الفاتحة ولا بعضا آخر منه بل يحكمون لكفايته ان يقال بالفارسية
دو برك سبز كما هو المشهور بين الجمهور فلا يكون هذا التاويل مطلقا المقتضي لحديث قطعا بل
صرح القاضي البيضاوي في مبحث الاخبار من كتاب المنهاج وجمع من شارحي كلامه
بان مسئلة الامامة من اعظم مسائل الدين التي مخالفتها يوجب الكفر والبدعة وقال الاستروشني
من الحنفية في كتابه المشهور منهم بالفصول الاستروشني بتكفير من لا يقول بامامة ابي بكر بل هم
يناقضون ذلك بفعلهم ايضا حيث يتصدون لقتل من ظن ان ابا بكر ليس بامام وقال انا
نعتقد ان امير المؤمنين ع خليفة النبي صلعم بلا واسطة لظن ادى اليه او تقليد البعض
المجتهدين وبالجملة لو كان هذه المسئلة من الفروع لكفى فيها ظن المجتهدين او تقليد الغير فلا يكون
سبيل الى تخطئة المجتهد الذي ظن او قال شيئا مما تقدم فضلا عن قتله ونحن نجد فتواهم بل
فعلهم بخلاف ذلك هذا واستدل في المواقف وشرحه على انها من الفروع بان نصب
الامام واجب على الامة سمعا لوجهين الاول انه تواتر اجماع المسلمين في الصدر الاول بعد وفاة
النبي صلعم على امتناع خلو الوقت عن امام حتى قال ابو بكر ان محمدا قد مات ولا بد لهذا الدين
ممن يقوم به فبادر الكل الى قوله وتركوا الاشياء المهمة منها دفن رسول الله ص والصلوة عليه
والتعزية لاهل البيت وتسليتهم ولم يزل الناس بعد الخلفاء على ذلك في كل عصر الى زماننا
هذا من نصب امام متبع الثاني انه فيه دفع ضرر مظنون وانه واجب اجماعا وبيانه انا نعلم
علما يقارب الضرورة ان مقصود الشارع فيما شرع انما هو مصالح عائدة الى الخلق معاشا ومعادا
انتهى فيه وجوه من الخلل وصنوف من الزلل اما في الاستدلال على ذلك من بان
نصب الامام واجب على الامة الخ فلانه مصادرة على المطلوب لان وجوب النصب على
الامة متفرع على كونها من الفروع مع ان الوجوب السمعي منحصر في الكتاب والسنة والاجماع
والكل مفقود ههنا باعتراف الخصم كما سيظهر لك قريبا وايضا نصبه للامة يقتضي انهم
اذا لم يحصل انعقاد الاهل يجب اعادة النظر مرة بعد اخرى واذا لم يتم شيء من ذلك نعاقبهم
لاختلاف الاراء غالبا وهو باطل لتعليقها على راي الامة والازم تعذر نصب الامام او
جواز عمل كل فريق برايه فيكون منصوب كل فريق اماما عليهم خاصة هف واما قوله تواتر
اجماع المسلمين على امتناع خلو الوقت من امام الخ فلان امتناع خلو زمان عن الامام هم

من ان يكون منصوبا من الله ورسوله او من قبل الامة لا دلالة للعالم على الخاص فلا يستلزم
المطلوب مع ان الاجماع المذكور حجة عليهم لا لهم لانا نجد كثيرا من الزمان خاليا عن امام جامع للشرائط
المعتبرة عندهم وهي القرشية عندهم بالاتفاق والعدالة والاجتهاد على الخلاف والقول
بوجوده في ناحية غير معلومة مكابرة واما قوله فبادروا فلان هذا الكل كان بعضا من الكل لا باتفاق
فلا يكون باتفاق حجة على الكل هذا الكل ولانه يحتمل ان يكون المبادرة للتفحص عن امام منصوب
من الله تعالى ورسوله صلعم واما قوله وتركوا اهم الاشياء فلان الذي ترك الامام
هو في الرسول كان جايرا جاهلا زنديقا لا عالما عادلا ولا صديقا فليس ذلك مستلزما للمطلوب
لقيام الاحتمال المذكور والشيعة يستدلون بفعلهم الشنيع هذا على عصيانهم بل عدم ايمانهم
واختيارهم الدنيا على الاخرة وذلك لانهم تركوا جنازته وهو انه من صلى عليه مغفور
له ذنوبه فلو كانوا مصدقين بما جاء به النبي صلعم لما اعرضوا عن هذه السعادة الكبرى والمغفرة
العظمى مع ان المصلحة والمشورة في امور الدين والدنيا مما يفوت يوما او يومين فلو كان
لهم ايمان ومروة لاصبروا للصلوة عليه صلعم والتعزية لاهل البيت عليهم السلام وادخالهم في المشورة
اذ النزاع كان معهم ولذلك قال علي عليه السلام كيف الشورى والمشيرون غيب البيت
شعري كيف صار ذلك واجبا فوريا مع انهم حالوا اراده النبي صلعم ان يكتب في مرضه
كتابا في هذا الباب منع منه عمر وقال حسبنا كتاب الله كما سيجيء واما قوله ولم
يزل الناس الخ فلانه مكابرة وخلافه ظاهر لا يخفى على احد واما قوله لان فيه دفع ضرر فلان
في نصب الامام بعد النبي صلعم دفع ضرر مظنون بل مجزوم وكذا بعد ذلك في بعض
الاوقات واما قوله لانا نعلم الخ فلان هذا القول مع عدم دلالته على المقصود اعتراف منه بان
افعال الله تعالى معللة بالاغراض لعدم الفرق بين المقصود والغرض والقول بان مقصوده او
غرضه جل جلاله لا يكون باعثا على فعله مكابرة صريحة كما لا يخفى وقد تحقق بما فصلناه ان الامامة
خلافة عن النبوة قائمة مقامها كما اشار اليه المصنف واذا كان كذلك فكل ما استدللنا
به على وجوب النبوة في حكمة الله تعالى فهو بعينه دال على وجوب الامامة في حكمته ايضا لانهما ساوتا
مسدا لا فرق بينهما ومنها الا في تلقي الوحي الالهي بلا واسطة وكذا الكلام في الشرائط المعتبرة
عندنا واما ما ذكره الناصب من اشتراط الاجتهاد وفي ردوده بان رتبة الامام اجل و
اعلى من ذلك كما ان النبي صلعم كذلك لما سيجيء في مباحث اصول الفقه
من الادلة الدالة على ذلك ومنها ان الاجتهاد قد يخطئ ووقوع الخطاء من النبي صلعم
عندنا محال لثبوت عصمته كما مر فكذا الامام القائم مقامه كما سبق ولان الامام وان لم

يكن مراد

يكن مؤيدا بالوحي لكنه متمكن من الالهام ومطالعة اللوح المحفوظ كما يدل عليه كلام الشيخ ابن
حجر العسقلاني في شرح ما رواه البخاري من حديث اعتراض النبي صلعم على الحسن بن علي
ايام رضاعه عند وضع بعض ثمرات الصدقة في فمه بقوله كخ كخ اما تعلم ان الصدقة حرام
علينا فان الشيخ المذكور اجاب عن قول من استبعد اعتراض النبي صلعم على الحسن
في حال رضاعه وعدم كونه مكلفا بعدم استواء حال الحسن مع حال غيره لان الحسن في تلك الحال
كان يطالع اللوح المحفوظ على كونه لو بني على كفايات اشتراط الاجتهاد في الامام فربما لزم افحامه لانه
يقول له المكلف لا يجب علي اتباعك حتى اعرف ان هذه الحال هي تلك الحال فينقطع الالزام
~~العقلية للسامع في العصمة~~ لا يقال لم لا يجوز معرفة قوله بكونه مجتهدا كالمنية لكن لم لا يجب قبول قوله
كقبول قول المفتي فانه يجب على المقلد قبول قوله دائما وان لم يكن معصوما لانا نقول اما مدعي
الاجتهاد فيلزم افحامه ايضا لانه اذا الزم المكلف له ان يقول لي اجتهدت فادى اجتهادي
الى عدم وجوب قبول قولك في هذه الحالة فينقطع واما وجوب قبول قوله كالمفتي فهو
باطل لوجوه منها ان القبول قول المفتي انما هو على العامي المحض الذي لا يتمكن من معرفة الصواب
من الخطاء بالاجتهاد واما من يتمكن فلا يجب عليه قبول اجتهاد اخر ومنها ما هو مذكور في كتاب
الالفين المصدق قدس سره فليرجع اليه من اراد زيادة الافادة واما الاشتراط الشجاعة والبصارة بتدبير
الحروب فهي من لوازم اشتراط العصمة اذ المعصوم مؤيد ضرورة بالعقل والبصارة في
ضروريات الدين وكذا الشجاعة ولعل الناصب لما روى ان دعوى الشجاعة المقرونة
بصدور الاثار لابي بكر وعمر وعثمان الذين فروا مرارا وذهبوا عرضا في غزوات النبي صلعم
على ما سيجيء مشكل اردفه بقوله قوي القلب ليكون مهربا له عند اعتراض احد عليه في دعوى
الشجاعة لهم بان يقول له على طريقة الرجم بالغيب والرمي في الظلام ان قوة القلب التي
هي منشاء الشجاعة والمرغبتي لا يعلمه الا الله كانت حاصلة فيهم وان لم تظهر فيهم لوازمها واثارها
وفيه ما فيه واما العدالة فقد اغنى الامام ما اشترطنا فيه من العصمة لكن اشتراط النبي دونها
في المرتبة ولا يخفى ما في استدلاله على اشتراط العدالة وعدم تجويز بقوله فان الفاسق ربما يصرف
الاموال في اغراض نفسه فانه اخص من المدعي كما لا يخفى واما اشتراط التجربة فهو مما لا كلام فيه
واما القرشية فليس بشرط لكنه قد اتفق كون ائمتنا المعصومين الاثني عشر عليهم السلام من قريش
ثم من بني هاشم ثم من بني عبد المطلب ثم من ال بني صلوات الله عليه واله واما ثانيا فلان
قوله فلان قوله واستدل عليه هذا الرجل بان الحاجة الى الامام الى اخر ما ذكره من الايراد
الذي مردود قولا بانا ما اتى به من منع اللزوم منع للمدعي المستدل عليها فيكون خارجا

[illegible]

عن قانون المناظرة ثانياً انا نختار الشق الاول ونقول ان المنع الذي ذكره بقوله لا نم لزوم
ذلك اما منع لوجوب الاجتناب عن الصغائر مطلقاً كما يدل عليه قوله لان صدور بعض الصغائر
الخ او منع لوجوب الاجتناب في جميع الاحوال ايضاً والثاني ظاهر البطلان اذ من الاحوال
حال الكهولة والشيخوخة والسفر والحضر وحال القعود والقيام وحال كونه راكباً او راجلاً الى
غير ذلك ومن البين ان عدم انتصاف المظلوم عن الظالم في بعض هذه الاحوال يخل بفائدة
الامامة وكذا الاول لان الكلام ليس في صدور الصغائر وفي ايجاب ذلك عدم الانتصاف
عن الظالم للمظلوم بل صدور الصغائر والكبائر عنه واستلزام ذلك جواز ان يخطئ ولا ينتصف
فيحتاج الى امام اخر وهكذا فيلزم التسلسل والحاصل ان الغرض من نصب الامام ان
يبعد المكلفين من الخطاء والعصيان ويقربهم الى الطاعة والرضوان فلو كان هو ايضاً جائز
الخطاء لاحتاج الى امام آخر وذلك الاخر ايضاً لو لم يكن معصوماً لاحتاج الى ثالث وهكذا فلو لم
يكن في شيء من المراتب امام معصوم لزم التسلسل وقد شاع بهذا الدليل دليل وجوب انتهاء
الممكنات الى الواجب تعالى دفعاً للتسلسل كما لا يخفى هذا وربما يكابر المخالف ويقول ليس الغرض من
الامام ما ذكرتم من التبعيد والتقريب بل الغرض منه حفظ اهل الاسلام وترتيب امورهم
على وجه النظام حتى لا ينتهي الى الفتنة والفساد واختلال احوال العباد وفي كلام الناصب اشعار
بهذا ايضاً وفيه ظاهر لان نظام الامور على الوجه المخالف للشريعة ليس المطلوب للشارع فيجب
ان يكون الامام معصوماً والا لما كان نظام الامور وجريه على الوجه الشرعي ولا اقل من جهة
معصيته فيحتاج الى آخر يحصل منه الانتظام الشرعي ويتسلسل كما قلنا اذا اخترنا الشق الثاني ونقول ان
اكثر ما ذكره من احكام الملكة باطل مخترع من عند نفسه سيما ما ذكره بقوله وصدور بعض الصغائر
عنه في بعض الاوقات لا يبطل ملكة العصمة فانه دعوى كاذبة باطلة وما استدل عليه بقوله
لان الملكة كيفية راسخة في النفس متى يراد صدور الفعل الخ الكذب منه وانما المذكور
في الكتب المتداولة في تعريف الملكة ما اخذ فيه قيد الدوام والضبط قال العلامة الدواني في رسالة
الفارسية المشهورة المعمولة في تحقيق معنى العدالة ما هذه عبارته وچون نفس متمرن بملكات
حكمت وعفت وشجاعت گردد بروجهي كه على الدوام افعال بر قانون مضبوط ونهج مقرر ازو صدور
يابد بي تجشم فكر وروية جهد وسعي پس آن نفس را ملكه عدالت باشد انتهى وقد قرر ابن الحاجب
في مختصره وغيره العدالة كيفية راسخة تبعث المتصف بها على ملازمة التقوى والمروءة و
الرسوخ والملازمة يقتضيان الدوام وعدم التخلف كما لا يخفى وهل يقول عاقل ان الكتابة
اذا صارت ملكة لا ينافيها وقوع الغلط فيها بعد ذلك بل الذي نقله هذا الناصب

سابقا ونحو

سابقا في شرح مسئلة عصمة الانبياء من تعريف الاشاعرة وهو ان لا يخلق الله فيهم ذنبا
يقتضي الدوام واللزوم ايضا بل ما نقله من تعريف الحكماء ثمة يستدعي ذلك ايضا
فما ذكره من ان صدور خلاف مقتضى الملكة لا ينافي وجود الملكة مقدمة فاسدة مخالفة للعقل
والنقل نعم يمكن وقوع خلاف ملكة العدالة لظاهر العارض كما يجبر بان اوجر خمره وفي حلق
صاحب تلك الملكة او كوجوب الكذب لانقاذ النبي الذي قصده الاعداء فان
ارتكاب الكذب ههنا انما هو لكونه اقل القبيحين وقد قال الشارع ع من ابتلي
ببليتين فليختر ايسرهما وحيث لا مخالفة للشرع حقيقة في هاتين الصورتين وما يجري مجراهما
فلا يكون الاتيان بهما قادحا في ملكة العدالة ومن هذا الباب ما يصدر في حال التقية كما لا
يخفى واما ثالثا فلان انكاره لما نسبه المصنف الى اصحابه من تجويزهم امامة الفاسق
والسارق حيلة لا تفي باصلاح ما افسده اسلافه فقد قال الاسفرايني الشافعي في كتاب الجنايات
من الينابيع وتنعقد الامامة ببيعة اهل الحل والعقد من العلماء والرؤساء ووجوه الناس
ومعظم الذين تيسر حضورهم الموصوفين بالشهود كامامة الصديق وباستخلاف من قبله
ولو لبعضهم كامامة الفاروق وبجعله شورى كامامة عثمان بقبول المولى من عهد المولى الى موته
بالقهر والاستيلاء ولو فاسقا او جاهلا او عجميا انتهى وقال شارح العقائد النسفية
انه لا ينعزل الامام بالفسق والجور لانه قد ظهر الفسق وانتشر الجور من الائمة والامراء بعد
الخلفاء والسلف كانوا ينقادون لهم ويقيمون الجمع والاعياد باذنهم انتهى وقال شارح الوقاية
في فقه الحنفية لا يحد الامام حد الشرب لانه نايب عن الله تعالى انتهى وانما تكلفوا هذه التكلفات
ليتيسر لهم حفظ صحة امامة معاوية ويزيد وامثالهم ومن قال منهم ان الامام يشترط ان يكون
من اهل العدالة فالظاهر انه شرط استحسان عنده لا شرط لازم كما قال في المطول ان اعتقاد
الثناء في شرط حسن قصد القلب وقال عليه السلام لا صلوة الا بحضور القلب اي لا كمال الا بها
فقد بردوا واما ما قال من نظمه فمقابل بما قلت ارتجالا شعر
اذا ما رمى فاضلا الانام
بفضله فيه لحزونه
لو شئت المطر ما فضلة فضول الصفا ان ما نجسه قال
رفع الله درجته البحث الثاني في ان الامام يجب ان يكون افضل من الرعية اتفقت
الامامية على ذلك وخالف فيه الجمهور فجوزوا تقديم المفضول على الفاضل وخالفوا مقتضى
العقل ونص الكتاب فان العقل يقبح تعظيم المفضول واهانة الفاضل ورفع مرتبة
المفضول وخفض مرتبة الفاضل والقرآن نص على انكار ذلك فقال تعالى افمن
يهدي الى الحق احق ان يتبع امن لا يهدي الا ان يهدي فما لكم كيف تحكمون وقال

الله تعالى هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون انما يتذكر اولوا الالباب وكيف
ينقاد الاعلم للادنى هذا الاشرف لسيما الادون في ذلك كله انتهى المصنف
حفظه الله اقول المراد من كون الامام افضل من الرعية ان كان كونه احب وانسب
واشرف واعرف واشجع واعلم فلا يلزم وجوبه عقلا كما ادعاه المجوزة التقريرية
القول بالوجوب العقلي لان صريح العقل يحكم بان مدار الامامة على حفظ الحوزة والعلم بالرياسة
وطرق التعيش مع الرعية بحيث لا يكون فظا غليظا منفرا ولا سهلا ضعيفا يستولي
عليه الرعية ويكون حامي الذمار ويكفيه من العلم ما يشترط القوم من الاجتهاد وكذا الشجاعة
والقرشية في بحث النسب وان وجد في الرعية من كان في هذه الخصال اتم ولا يكون
مثله في حفظ الحوزة الذي يكون اهم تدبير حفظ الحوزة فالعقل يحكم بانه هو الاولى بالامامة
واكثر من المفضولين يكون اصلح للامامة من الفاضلين اذ المعتبر في ولاية كل امر والقيام به
معرفة مصالحه ومفاسده وقوة القيام بلوازمه ورب المفضول في علمه وعمله وهو بالزعامة
والرياسة اعرف وبشرائطها اقوم وعلى تحمل اعبائها اقدر وان اراد بالافضل ان
يكون اكثر ثوابا عند الله فهذا امر يحصل له الشرف والسعادة ولا تعلق له بالزعامة والرياسة
وان اراد بالافضل الاصلح بالامامة لكونه اعلم بحفظ الحوزة وتدبيرات المملكة فلا شك انه
اولى ولا يجب تقديمه اذا حصل حفظ الحوزة بالادون بل الاولى والانسب تقديم هذا اذا
لم يسبق له عقد بيعة فان سبق وكان في تغييره مظنة فتنة فلا يجوز التغيير هذا جواب الاستدلال
به على هذا المطلب من لزوم القبح العقلي مع انا غير قائلين به واما ما استدل به من الاية فهو
يدل على عدم استواء العالم والجاهل وعدم استواء الهادي والمضل والمهتدي
والضال وهذا امر مسلم فذلك الفاضل الذي لم يصر اماما وصار المفضول اماما يترجح
على المفضول بالعلم والشرف ولكن المفضول اذا كان احفظ للمصالح الحوزة واصلح للامامة فهو
احق بالامامة والفاضل على فضله وشرفه على محذور في هذا ومن الاشاعرة من فصل في هذه
المسئلة وقال نصب الافضل ان اثار فتنة لم يجب اذ فرض ان العسكر والرعايا لا ينقادون
للفاضل بل للمفضول والا وجب انتهى مراد المصنف قدس سره انه يجب ان يكون الامام
الافضل والاكمل من الرعية في جميع اوصاف المحامد كالعلم والزهد والكرم والشجاعة والعفة و
غير ذلك من الصفات الحميدة والاخلاق المرضية وبالجملة يجب ان يكون اشرفهم نسبا
واعلاهم قدرا واكملهم خلقا وخلقا كما وجب ذلك في النبي بالنسبة الى امته وهذا

الحكم متفق

الحكم متفق عليه من اكثر العقلاء الا ان اهل السنة خالفوا في اكثره كالاعلمية والاشجعية
والاشفقية لان ابا بكر لم يكن كذلك مع ان عمر وابا عبيدة نصباه اماما وكذا عمر لم يكن
كذلك وقد نصبه ابو بكر اماما ولم يتفطنوا بان هذه الاشياء السوء قد وقع مواضعة ومخادعة
من القوم حبا لجاه الخلافة وعداوة للامام الكافة كما يكشف عنه قول طلحة حين كتب ابو بكر وصيته
لعمر بولاية الخلافة حيث قال مخاطبا لعمر وليته امس وولاك اليوم الى غير ذلك من المكائد
والحيل والخديعة التي استعملوها في غصب الخلافة عن اهلها وكذلك فريق من المعتزلة
منهم عبد الحميد بن ابي الحديد المدائني قالوا بجواز تقديم المفضول على الفاضل لمصلحة ما قالوا
ان عليا ع افضل من ابي بكر وجاز تقديم ابي بكر عليه لمصلحة وهذا القول غير مقبول اذ يقبح من
اللطيف الخبير ان يقدم المفضول المحتاج الى التكميل على الفاضل الكامل عقلا ونقلا كما تقدم في
النبوة ومنشأ شبههم في هذا التجويز ان النبي صلى الله عليه وآله قدم عمرو بن العاص
على ابي بكر وعمر وكذا قدم اسامة بن زيد عليهما مع انهما افضل من كل منهما والجواب بعد
تسليم فضيلتهما والاغماض عن ان هذه الافضلية انما توهم لهما بعد غصبهما الخلافة انهما انما
قدما عليهما في امر الحرب فقط وكان اعلم منهما فيه قطعا كما يدل عليه الاخبار والاثار هذا ان جعلنا
التقديم والتاخير منوطا باختيار الله تعالى وان جعلنا منوطا باختيار الامة كما هو مذهب جمهور
الناصبة فهو ايضا غير مقبول لانه يقبح في العقول ايضا ان يجعل المفضول المبتدي في الفقه مقدما
على ابن عباس مثلا وذلك بين عند كل عاقل والمخالف فيه مكابر ومن العجايب ان ابن ابي
الحديد نسب هذا التقديم الذي ذهب اليه الى الله عز وجل فقال في خطبة شرحه لنهج البلاغة
وقدم المفضول على الفاضل لمصلحة اقتضاها التكليف وهذا القول في نهاية ما يكون من السخف
لانه نسب ما هو قبيح عقلا الى الله عز وجل مع انه عدلي المذهب فقد خالف مذهبه
ولهذا حمل الشكايات الواردة من عن الصحابة والتظلم منهم في الخطبة الموسومة بالشقشقية
على ذلك ولا يخفى ان الحمل على ذلك محال لا وجه له سوى التحامل على علي ع لان هذا التقديم
ان كان من الله تعالى لم يصح من علي ع الشكاية مطلقا لانه حينئذ يكون ردا على الله والراد عليه على
حد الكفر وان كان من الخلق فان كان هذا التقديم لمصلحة المكلفين علم بها جميع الخلق غير
علي ع فقد نسبه ع الى الجهل بما عرفه عامة الخلق وان لم يكن للمصلحة كان تقديما بمجرد التشهي فلم
يكن الشكاية على الوجه الذي توهمه فلا وجه لحملها عليه فتوجه ثم اقول يمكن ان يستدل
على عدم جواز تفضيل المفضول بقول ابي بكر اقيلوني اقيلوني فاني لست بخيركم وعلي فيكم
وهذا من خواص هذا التعليق فاحفظه فانه به حقيق ثم هذا الذي اجبنا عن جانب

المنعة وحينئذ فلا عبرة بالاحتمالات التي ذكرها الناصب في ترديده الثلاثي ويتضح صحته وافادته في المقصود
عند القدح التفصيلي على مقدمات ترديده المردود فنقول بالله التوفيق اما ما ذكره لا يعرف
مع الاعلم في الشق الاول فمحل تامل لانه ان اراد به الاعلم فيلزم الاستدراك وان اراد
به لا يعرف بقوة عدالة رياسته وحفظ حوزته كما ذكره في الشق الثالث فلا وجه لمنع وجوبه عقلا
ههنا واثباته هناك واما قوله لان صريح العقل يحكم بان مدار الامامة على حفظ الحوزة الخ فمردود
بانا سلمنا ان المدار على حفظ الحوزة لكن ذلك الحفظ يعتبر ان يكون على الوجه الشرعي الخالي
عن شوائب الجور والظلم الذي لا يحصل الا ممن اتصف بالعلم والعفة والزهد والشجاعة
بل العصمة كما مر دون الوجه العرفي السياسي كما حصل من معاوية الباغي وجروه يزيد والوليد
الاموي الجبار العنيد استشهد فاستصف الجحيد الحجاج الظالم الغاشم الشديد واللص
المتغلب اللدود المنقي ونحوهم من كل شيطان مريد فانهم كانوا يدفعون الفتنة المتوهمة على
الحوزة بل على خصوص سلطنتهم وجاههم بقتل كل متهم وصلب كل عدو متوهم واحراق بيوت
اقوامهم وجيرانهم وضرب اعناقهم الى غير ذلك من العذاب والنكال بلا ثبوت ذنب منهم
على وجه شرعي وبالجملة ان حفظ الحوزة على الوجه المشتمل على الانتظام الظاهري ودفع الهرج
والمرج ودفع التطاول بعض الاحاد على بعض قد يترتب على وجود الخلفاء المجازية والملوك الجابرة
بل بوجود الشحنة والعسس بل ربما يحصل هذا القسم من الانتظام بهم دون غيرهم من الخلفاء
الحقيقية فانهم بموجب سياساتهم العرفية المذكورة ربما يدفعون تطاول احاد الناس على غيرهم
من العباد بوجه لا يتيسر لغيرهم من الخلفاء الامجاد لكنهم انفسهم واولياء دولتهم يفعلون مع ضعفاء
العباد ما يشاؤن من الجور والفساد ولو وقع خلل في احكام الدين القويم واعوجاج في اركان
الطريق المستقيم عجزوا عن الاصلاح والتقويم كما اشار اليه عبد الله بن الحر في جملة قوله

تبيت النشاوى من امية نوما ... وبالطف قتلى ما ينام حميمها
وما ضيع الاسلام الا قبيلة ... تامر نوكاها ودام نعيمها
واضحت قناة الدين في كف ظالم ... اذا اعوج منها جانب لا يقيمها

ولنتامل ذو الراي السديد ان فيما وقع ايام تغلب يزيد من قتله اهل المدينة
واقتضاض الف بكر من اولاد الصحابة والتابعين الكرام رعاية حقوق الامام او في رمي المنجنيق
على الكعبة وتخريب بيت الله الحرام عمارته لما اختل من النظام او دعوة الملحدين وضلالهم الى دار السلام
واما ما اشترطه الناصب من عدم كون الامام فظا غليظا فيشكل بحاله امامه عمر فانه كان
مذكورا على لسان الصحابة بهاتين الصفتين كما سيجيء بيانه واما الصادرة عن اجتهاد

عمر الير

عمر التي اعترف فيها بقوله لولا علي لهلك عمر وقوله كل الناس افقه من عمر حتى المخدرات
في الحجال واما ما فرضه بقوله وان وجد في رعيته من كان بهذه الخصال الخ ففرض محال اذ
لا يعقل كون شخص متصفا بالاحسبية والانسبية والاشرفية والاعرفية والاعلمية والاشجعية
ويكون غيره اعلم بحفظ الحوزة على الوجه المطابق للقانون الشرعي ولعلهم زعموا ان ابا بكر وعمر
كانا كذلك بالنسبة الى علي ع وبطلانه ظاهر لما اشتهر من ان اكثر ما اشتغل به عمر
من تمهيد فتح العجم ونشر الاسلام في بلادهم انما كان باشارة علي ع ومن اعظم ذلك
واشهره انه لما وصل الى المدينة خبر انتكاس راية اهل الاسلام في مقابلة رايات اهل
العجم المسماة بالدرفش الكاوياني لخاصية ما كتب عليها بعض اهل الطلسمات من الجدول
المشتمل على مائة بيت في مائة بيت رسم امير المؤمنين عليه السلام بقواعد علم الجفر المختص به
على راية اهل الاسلام جدولا مشتملا على مائة وواحد حتى ابطل خاصية ذلك الطلسم وانتكس
راية العجم عند المقابلة في المرة الثانية من الحرب نعم كان ع محترزا عن استعمال الغدر والمكيدة
والحيلة والخديعة التي يعد العرب مستعملها من الدهاة وكانوا يصفون معوية بذلك فقد حكي
انه لما بلغ عليا ع ان جماعة من عسكره يقولون ان معوية صاحب الدهاة دون علي ع
قال لهم لولا الدين لكنت من ادهى العرب وكذا الكلام في الشق الثاني من ترديده اذ لا يعقل
ان يكون من هو اكثر ثوابا عند الله من جميع اهل عصره مع كونه خاليا من العلم بقوانين الملك
والرياسة مفضولا فيه من ساير اهل عصره واما ما ذكره في الشق الثالث من انه لا يجب التقديم
اذا حصل حفظ الحوزة بالادون ففيه ان هذا عين الاعتراف بجواز تقديم المفضول من حيث يصلح
للامامة على الفاضل من تلك الحيثية وتقديم الفاضل على المفضول الذي انكره العقل والنقل
وجعل المصنف شناعة على القائل به هو هذا فكان الواجب على الناصب ان يقصر المسافة
على نفسه ويقول ان تفضيل المفضول جايز اذا انحصرت الرياسة بالمفضول ايضا لئلا يصير في
المقدمات لغوا مستدركا وايضا سيصرح الناصب المردود بانه في هذا الوجه المردود
بصدد المماشاة مع الخصم في المحافظة على القاعدة الحسن والقبح العقليين مع ان ما ذكره في هذا الشق
مخالف لما ذكره اعقل الحكماء ورئيسهم في الهيات الشفاء حيث قال بعد اشتراط النص
والافضلية ونحوها من صفات الخليفة والمعول الاعظم العقل وحسن الايالة فمن كان متوسطا
في الباقي بعد ان لا يكون غريبا في البواقي ولا يكون بمنزلته في هذين فيلزم اعلمهما ان يشارك
اعقلهما ويلزم اعقلهما ان يعتضد به ويرجع اليه مثل ما فعل عمر وعلي انتهى اذ يفهم من عبارته
ان الغريب من العلم الصاير الى الجهل مع كونه عارفا بحسن الايالة وقانون العدالة لا ينبغي

للخلافة وان الاعرف بالسياسة انما كان اولى من الاعلم اذا لم يكن الاعلم بمنزلة من العدالة
والديانة فلا يكون عمر على تقدير كونه اعرف بالسياسة اولى من علي لان عليا كان في الامرين
على منزلة رفيعة كما اعترف به الخصم ايضا هذا وفي تمثيل الشيخ لذلك بحال علي وعمر دقيقة
ذكرناه في كتاب مجالس المؤمنين ولعل الناصب زعم ان مضمون هذا الشق منطبق على
حال خلفاء الثلثة وانهم كانوا مفضولا عن علي في العلم بحفظ الحوزة ايضا لكن المفضول
في ذلك يجوز نصبه مع وجود الفاضل فيه وفيه انه لو كان للحكم علم بحال الرياسة والقيادة
لما امر النبي صلعم عليهم عمرو بن العاص مرة وزيد بن حارثة مرة واسامة بن زيد اخرى
ولما حصل ما حصل في زمان تقمصهم بخلافه من بعض انتظام بمعاضدة غيرهم من اصحاب
الاشوار كما لا يخفى على من تتبع الاثار والاخبار واما ما ذكره من ان هذا جواب ما استدل
به على هذا المطلب من لزوم القبح العقلي مع انا غير قائلين به ففيه ان المصنف لم يستدل
على ذلك بالحسن والقبح العقلي بالمعنى المتنازع فيه بل تمسك بغيره من الملايمة والمنافرة
والنقص والكمال كما تمسك به الناصب سابقا في الفصل المعقود لبيان تنزيه الانبياء
من عهر الامهات ونحوه ولا ريب في ان الفاضلية والمفضولية من باب الكمال والنقص
والملايمة والمنافرة التي يستقل بادراكه العقل ويحكم بترجيح احدهما على الاخر واما ما ذكره
من ان ما استدل به المصنف من الاية فهو يدل على عدم استواء العالم والجاهل وعدم
استواء الهادي والمحتاج الى هديه تغافل وتجاهل عن تتمة الاية وهو قوله تعالى امن لا يهدي
الا ان يهدى فانه صريح في ان من يحتاج في الهداية الى امر الى غيره لا يليق بالاتباع وهذا
هو محط استدلال المصنف بالاية فصار جل ما ذكره الناصب لغوا لا طايل تحته كما لا يخفى
ولو سلم دلالته على مجرد عدم استواء العالم والجاهل لكن نفي الاستواء يقتضي العموم
كما تقرر في الاصول فيدل على عدم جميع وجوه المساواة فيلزم عدم استواء الجاهل مع
العالم في الامامة ايضا وهو المطلوب لا يقال المذكور في الاصول ان نفي المساوات في نحو قوله
تعالى لا يستوي اصحاب النار واصحاب الجنة يقتضي العموم وكلمة النفي غير موجودة فيما نحن فيه
من الاية فلا يحصل المطلوب لانا نقول المراد من النفي ما هو اعم من المفهوم من كلمة لا او معنا
وكلمة هل في قوله تعالى هل يستوي الذين يعلمون الاية استفهام انكاري يدل على المبالغة
في النفي فضلا عن اصل النفي فافهم واما من فضل من الاشاعرة في هذه المسئلة بما ذكر
الناصب فالظاهر انه اشار بذلك الى ان عليا وان كان افضل واكمل لكن عساكر
قريش وهم الصحابة في ذلك الزمان لم يكونوا منقادين له لما في قلوبهم من الاضغان

والاحقاد الجاهلية

بالجاهلية والاحقاد البدرية الناشية من هلاك صناديدهم واولادهم واخوانهم [illegible]
حاصل هذا الكلام الى انهم لم يستخلفوه مع استحقاقه للخلافة لانهم لو استخلفوه لما اتفقوا و
والوا واثاروا الفتنة كما اثاروا وما عذر وصول الخلافة اليه بعد الثلاثة وفساده ظاهر [illegible]
ودرجة البحث الثالث في طريق تعيين الامام ذهبت الامامية كافة الى ان الطريق الى تعيين الامام
امران النص من الله او نبيه او امام ثبت امامته بالنص عليه او ظهور المعجزات على يده لان
شرط الامام العصمة وهي من الامور الخفية الباطنة التي لا يعلمها الا الله تعالى وخالفت السنة في
ذلك واوجبوا طاعة ابي بكر على جميع الخلق في شرق الارض وغربها باعتبار مبايعة عمر بن الخطاب
له برضاء اربعة ابي عبيدة وسالم مولى حذيفة وبشير بن سعد واسيد بن الحضير لا غير فكيف يحل
لمن يؤمن بالله واليوم الآخر ايجاب اتباع من لم ينص الله ولا رسوله ولا اجتمعت الامة عليه
على جميع الخلق لاجل مبايعة اربعة نفر بل قد ذهب الجويني وكان من اكبرهم علماء واشدهم
عنادا لاهل البيت عليهم السلام الى ان البيعة ينعقد بشخص واحد من بني هاشم اذا بايعه
رجل واحد لا غير فهل يرضى العاقل لنفسه الانقياد الى هذا المذهب وان يوجب على نفسه الانقياد
وبذل الطاعة لمن لا يعرف عدالته ايضا ولا يدري حاله من الايمان وعدمه ولا عاشره ليعرف
جيده من رديه وحقه من باطله لاجل ان شخصا لا يعرف عدالته ايضا بايعه وهل هذا الا محض الجهل
والحمق والضلال عن سبيل الرشاد ونعوذ بالله من اتباع الهوى وغلبة حب الدنيا ومن
اغرب الاشياء واعجبها بحث الاشاعرة عن الامامة وفروعها وعن الفقه وتفاصيله
مع تجويزهم ان يكون جميع الخلق على الخطاء والزلل وان يكون الله قد قصد اضلال العبيد بهذه الشرايع والاديان
فانهم غير جازمين بصدقها بل ولا ظانين فان مع غلبة الاضلال والكفر وانواع العصيان الصادرة
منه تعالى كيف يظن عاقل وثوقا في صحة الشرايع بل يظن بطلانها عندهم حملا على الغالب اذ الصلاح
في العالم اقل من القليل ثم مع تجويزهم ان يحرم الله علينا التنفس في الهواء مع الضرورة والحاجة اليه
وعدم المفاسد عنه من كل وجه ويحرم علينا شرب الماء السائغ مع شدة العطش وعدم الانتفاع بغير ذلك
الماء وعدم تضرر به وانتفاء المفاسد كلها كيف يحصل الجزم بانه يفعل اللطف بالعباد والمصلحة في
ايجاب اتباع هذا الامام قال الناصب خفضه الله اقول اعلم ان الشخص بمجرد صلوحه للامامة
وجمعه لشرايطها لا يصير اماما بل لابد في ذلك من امر اخر وانما يثبت بالنص من الرسول ومن الامام
السابق او الاجماع ويثبت ايضا ببيعة اهل الحل والعقد عند اهل السنة والجماعة والمعتزلة والصالحية
من الزيدية خلافا للامامية من الشيعة فانهم قالوا لا طريق الا النص الى ثبوت امامة ابي بكر ببيعة
اهل الحل والعقد كما سيأتي بعد هذا مفصلا اثباته في محاله واما ما ذكر ان خلافة ابي بكر انعقدت

يوم السقيفة بمحضر من ارباب الحل والعقد وهم كانوا ذلك اليوم جماعة الانصار سيما الخزرج
لان المراد من اهل الحل والعقد امراء العساكر ومن لم يتم الامر للامارة والخلافة بغير رضاهم وكانوا
في ذلك الوقت جماعة الانصار اهل الحل والعقد بهذا المعنى وهل يختلف رجلان احد من
زمان الصحابة الى اليوم من ارباب التواريخ ان ابا بكر لم يفارق السقيفة حتى بايعه جميع الانصار
الا سعد بن عبادة وهو كان مريضا ومات بعد سبعة ايام فكيف يقول ان خلافته
انعقدت ببيعة عمر ورضاء اربعة من الصحابة وهل هذا الا افتراء الباطل يكذبه جميع
التواريخ المثبتة في الاسلام البادي في البيعة كان عمر بن الخطاب وتابع الانصار وبايعه
بعد تمجمج وتردد ومباحثة ولو كان الانصار سمعوا من رسول الله صلعم النص على خلافة علي كرم الله
وجهه فلم لم يجعلوه حجة على ابي بكر ولم لم يدفعوا خلافته بهذه الحجة كانوا يخافون من ابي بكر وعمر
وهم كانوا في عقر دارهم وقد اجتمعوا لنصب الامام من قومهم وكانوا زهاء الف او
زيادة وقالوا في المباحثة منا امير ومنكم امير فلم لم يقولوا ابا بكر يا عمر ان العهد لم يبطل وان رسول
الله صلعم في غدير خم نص بالخلافة على علي فلم يبطلون قول رسول الله صلعم ولم لا ينقادون بقوله
وكانوا محتملين فائدة هذه المباحثة ودفع البيعة عن انفسهم ولم يجتر احد من الامامية ان يدعي
ان الانصار قالوا يوم السقيفة هذا القول فيا معشر العقلاء تاملوا هل يمكن وجود النص في محضر
جميع الناس ولم يحضر الانصار وهل يمكن ان الانصار الذين نصروا الله ورسوله وتبوءوا الدار والايمان
وتحملوا عداوة العرب وقتل الاشراف في نصرة رسول الله صلعم كانوا ساكتين في وقت
المعارضة ولم يذكروا النص اصلا مع ان عمر وابا عبيدة الزموهم بقوله صلعم الائمة من قريش
فلم لم يقولوا الامامة لعلي بنص رسول الله صلعم يوم غدير خم والعاقل المسلم المنصف لو تامل فيما
قلناه من سكوت الانصار وعدم الاستدلال في دفع بيعة ابي بكر بالنص على علي كرم الله
وجهه يجزم بعدم النص من رسول الله صلعم على احد ويعلم ان خلافة ابي بكر ثبتت ببيعة ارباب
الحل والعقد ثم ما ذكر هذا الرجل من ان الاشاعرة لا يقدرون على هذا البحث وتعجب عن تجليهم في الامامة لقولهم
بان الله خالق كل شيء فهذا شيء ذكره مرارا وهو لا يعرف غير هذا وفضول المحالات على رأيه
الباطل الفاسد وقد بينا لك ان شيئا مما ذكره لا يلزم الاشاعرة وكثرة التكرار من شأن
المكدودين امثاله انتهى فيه وجوه من الجهل وضروب من التجاهل اما اولا فلما في قوله ان
الشخص المجرد وصلوحه للامامة وجمعه شرائطها لا يصير اماما لان هذه المقدمة لا تفيد في
اثبات مطلوبه لان مجرد استجماع الشرائط وان لم يوجب كون الشخص اماما لكن من البين
ان الشخص لا يصير اماما منصوصا عليه من الله تعالى ما لم يكن مستجمعا للشرائط والكلام في ان غير

كان
على اهل

على انه لو كان مستجمعا لها ام لا فافهم واما ثانيا فلان حكمه ببطلان ما ذكره المصنف من ان امامة
ابي بكر ببيعة عمر ورضا اربعة لا غير جهل او تجاهل ظاهر لظهور انه حق جرى على لسان باطل من اصحابه
وهو صاحب المواقف وشرحه قدس سره الشريف على منواله حيث قال واذا ثبت حصول
الامامة بالاختيار والبيعة فاعلم ان ذلك الحصول لا يفتقر الى الاجماع من جميع اهل الحل والعقد
اذ لم يقم عليه اي على هذا الافتقار دليل من العقل والسمع بل الواحد والاثنان من اهل الحل والعقد
كاف في ثبوت الامامة ووجوب اتباع الامام على اهل الاسلام وذلك لعلمنا بان
الصحابة مع صلابتهم في الدين وشدة محافظتهم على امور الشرع كما هو حقها اكتفوا في عقد
الامامة بذلك المذكور من الواحد والاثنين كعقد عمر لابي بكر وعقد عبد الرحمن بن عوف لعثمان
ولم يشترطوا في عقدها اجتماع من في المدينة من اهل الحل والعقد فضلا عن اجماع الامة من علماء
امصار الاسلام ومجتهدي جميع اقطارها هذا كما مضى ولم ينكر عليهم احد وعليه اي وعلى
الاكتفاء بالواحد والاثنين في عقد الامامة انطوت الاعصار بعدهم الى وقتنا هذا انتهى ومن
العجب ان هذا الذي نقلناه الى نظره ثم نقول على تقرير ان يكون اهل البيعة ناس كثيرون لا اخفاء
في انهم تابعون لتصرف الشرع فهم لا تصرف لهم في انفس غيرهم من احاد الامة وفي اقل
مهم من مهماتهم فكيف يولون الغير على انفس الخلائق منهم ومن غيرهم فان من لا يعقل له التصرف
في اقل الامور لادنى الاشخاص كيف يكون له القدرة على جعل الغير متصرفا في نفوس اهل الشرق
والغرب وفي دمائهم واموالهم وفروجهم هذا على ان ادعاء النقول المتواترة على دعواه الباطلة
المذكورة ينافي ما سيذكره عند ذكر المناقب علي عليه السلام من انكار وجود النقل المتواتر
على دعواه الباطلة ~~المذكورة ينافي ما سيذكره عند ذكر المناقب~~ في العالم سوى واحد واما
ثالثا فلان قوله اهل الحل والعقد كانوا ذلك اليوم جماعة الانصار يدل بظاهر الحصر المفهوم
منه على ان عمر وابا عبيدة الذين كانا عمدة اهل البيعة خارجان عن اهل الحل والعقد غير متصفين
بالاجتهاد وهذا ازراء بجلالة قدر الرجلين عندهم كما لا يخفى ثم استدلاله على هذا الحصر
بقوله لان المراد من اهل الحل والعقد امراء العساكر الخ مدخول من وجهين احدهما ان تفسير
اهل الحل والعقد بامراء العساكر اختراع من الناصب لا يوجد في شيء من كتب اصحابه
ولا غيرهم وانما الذي صرح به ابن الحاجب في مختصره والعضد الايجي في شرحه وغيرهما في غيرهما
ان الاجماع اتفاق المجتهدين من امة محمد صلعم في عصر على امر ديني او دنيوي وثانيهما ان
تفسير امراء العساكر وحصرهما في الانصار يوجب خروج ابي بكر وعمر وعثمان واسامة بن زيد
الذي كان اميرا على الثلثة وغيرهم عند وفات النبي صلعم فلان هؤلاء كلهم امراء مهاجرون

كما لا يخفى نعم قال بعض المتكلفين من اهل السنة انه وان لم يتحقق الاجماع على خلافة
ابي بكر في يوم السقيفة لكنه بعد ذلك الى ستة اشهر قد تحقق اتفاق الكل على خلافته
ورضوا بامامته فتم الاجماع حينئذ وفيه ان ذلك ايضا ممنوع لعدم بيعة علي واصحابه له ولو
بعد ستة اشهر ولو سلم انه صفق على يده كما يفعله اهل البيعة فلا ريب في سعد بن
عبادة واولاده لم يتفقوا على ذلك ولم يبايعوا ابا بكر ولا عمر كما سنبينه ولو سلم فنقول
قد اعتبر في تعريف الاجماع اتفاق اهله على امر واحد في وقت واحد اذ لو لم تقع ذلك في
وقت واحد احتمل رجوع المتقدم قبل موافقة المتاخر فلا معنى لحصول الاجماع على خلافة ابي
بكر تدريجا وبالجملة ان ادعوا اتفاق الكل في وقت واحد على خلافة ابي بكر فهو خلاف
الواقع بالاتفاق وان ادعوا حصول الاتفاق في اوقات متعددة فاثباته اصعب من
خرط القتاد كما عرفت والظاهر ان هذا الناصب في عدم مبالاته بالكذب والاكثار من الافتراء
على الكتاب والسنة والتاريخ قد اعتمد على ظن ان كتابه هذا مما لا يمكن ان يصل الى ايدي
علماء الامامية ومن ضاهاهم من اهل العلم والبصيرة ولا يبعد ذلك لانه كتب هذا
الكتاب في بلدة قاسان ما وراء النهر عند فراره عن السلطان الاعظم شاه اسمعيل الحسيني
الصفوي انار الله برهانه كما قرره في اول الكتاب مستهلا كتابه الى شاه ايبك خان والي
تلك البلاد وقد قرر على نفسه ان احدا من علماء الامامية لا يمكن ان يوجد هناك خوف من
الهلاك وكون اهل ما وراء النهر لا معرفة لهم بما عدا فقه ابي حنيفة واصوله وطرف من
ظاهر العربية فلا يطلع احد منهم ايضا على الاكاذيب المودعة في كتابه وتحقق انه قد اصاب
المرمى في ذلك ولهذا قد رايت في ظهر النسخة الميشومة بخط بعض قضاة ما وراء النهر سطورا
بالغ فيها في مدح هذا الكتاب والثناء على مؤلفه قاتلهم الله واما رابعا فلان ما ذكره من ان ابا
بكر لم يفارق السقيفة حتى بايعه جميع الانصار الا سعد بن عبادة فكاذب من وجوه كما يدل عليه
كلام ابن عبد البر في كتاب الاستيعاب في معرفة الاصحاب حيث قال في ترجمة ابي بكر
انه بويع له بالخلافة في اليوم الذي قبض فيه رسول الله صلعم في سقيفة بني ساعدة ثم بويع
البيعة العامة يوم الثلثاء من غد ذلك اليوم وتخلف عن بيعته سعد بن عبادة وطائفة من
الخزرج وفرقة من قريش وكذا ما ذكره من ان سعد بن عبادة مات بعد سبعة ايام من خلافة
ابي بكر كذب صريح يكشف عنه ما ذكره ابن عبد البر في كتابه المذكور وابن حجر العسقلاني في كتاب
الاصابة في معرفة الصحابة حيث قال ان سعدا لم يبايع احدا من ابي بكر وعمر ولم يقدروا على
الزامه كالزامهم لغيره لكثرة اقوامه من الخزرج فاحترزوا عن فتنتهم ولما وصل لحكومته اهل

السلام الى عمر ذات يوم سعد على سوق المدينة فوقع عليه نظر عمر وقال له ادخل يا سعد في
بيعتنا او اخرج من هذا البلد فقال حرام علي ان اكون في بلد انت اميره ثم خرج من المدينة
الى الشام وكان له قبيلة كثيرة في نواحي دمشق كان يعيش في كل اسبوع عند طايفة منهم ففي تلك
الايام كان يذهب من قرية الى اخرى فرموه من وراء بستان كان على طريقه بسهم
فقتل رح   صاحب روضة الصفاء ما معناه ان سعدا لم يبايع ابا بكر وخرج من المدينة
الى جانب الشام وقتل بعد مدة فيها بحرملة بعض العظماء وقال البلاذري في تاريخه ان
عمر بن الخطاب اشار الى خالد بن الوليد ومحمد بن مسلمة الانصاري بقتل سعد فرماه كل واحد
بسهم ثم اوقعوا على اوهام الناس ان الجن قتلوه لاجل خاطر عمر ووضعوا هذا الشعر   قد قتلنا
سيد الخزرج سعد ابن عبادة   فرميناه بسهمين فلم يخط فؤاده فلان قوله ولو كان
الانصار سمعوا الخبر مسموع لانهم سمعوا ذلك النص وتذاكروه فيما بينهم لكنهم لم يجعلوه ذلك اليوم
حجة على ابي بكر لشبهة اوقعها اولياء ابي بكر وغيره في قلوب الناس من ان عليا قد تصدى
الخلافة والتزم البيت وامسك من احياء هذا الميت فان المذكور في المعتبر من كتب السير والتواريخ
انه لما توفي رسول الله صلعم واشتغل علي عليه السلام مع اصحابه من بني هاشم وغيرهم بتجهيز
النبي صلعم وتعزيته معتقدا ان احدا لا يطمع في هذا الامر مع وجوده عم اوقع بعض المنحرفين
عن علي عم في قلوب الناس انه قد تقاعد من تصدي الخلافة لشدة ما اصابه من مصيبة النبي
صلعم وسكن في بيته مشتغلا بالحزن   والتعزية فجاء خزيمة بن ثابت الانصاري
وقال لقومه من الانصار ما سمعه من حال علي عم وذكر انه ممن يلي هذا الامر وليس سواه قريشي يليق
بذلك فخاف الانصار ان يشتد عليهم البلية بولي هذا الامر قريشي غير علي فيغتاظ منهم للمشارات
الجاهلية والاضغان البدرية فتوجهوا الى سعد ابن عبادة سيد الانصار وحضروا السقيفة
ملتمسا منه قبول الخلافة فابى سعد من ذلك لمكان علي عم وانه المنصوص بالخلافة من الله و
رسوله صم فلما سمع قريش بذلك وكانوا منتهزين للفرصة وتسوفي الامر وعجلوا في البيعة لابي بكر
فبادروا الى السقيفة لتسكين ثايرة الانصار والتمسوا بيعة ابي بكر عنهم بالطوع والاجبار فقال لهم
الانصار اذا تركتم نص الله تعالى ورسوله صم فليس احد منا ومنكم بعد علي بن ابي طالب اولى من غيره فمنا
امير ومنكم امير فابى ابو بكر واصحابه عن ذلك بان الايمة من قريش وابى سعد من قبول امارتهم
متمسكا بان المنصوص لذلك غيرهم فاضطرب الحال الى ان مال قلب بشير بن سعد بن ثعلبة
الانصاري فمال الى ابن عمه سعد بن عبادة الى ترجيح جانب قريش وموافقتهم فقوي امر قريش وبادر
الى صفق يده على يد ابي بكر وبايعه وجماعة من اضرابه فلتة كما اخبر عنه عمر وذلك بقوله كانت

واما خامسا

تقاعد من

محتجين في ذلك

بيعة ابي بكر فلتة وقى الله شرها عن المسلمين وفي الكتاب المواهب محمد بن جرير الطبري
الشافعي عن ابي علقمة عن سعد ابن عبادة قال قال ابو علقمة قلت لابن عبادة وقد مال الناس
الى بيعة ابي بكر الا تدخل فيما دخل فيه المسلمون قال اليك عني فوالله لقد سمعت رسول الله صلعم
اذا انا مت تضل الاهواء ويرجع الناس على اعقابهم فالحق يومئذ مع علي وكتاب
الله بيده لا تبايع احدا غيره فقلت له هل سمع هذا الخبر احد غيرك من رسول الله
صلعم فقال اناس في قلوبهم احقاد وضغاين قلت بل نازعتك نفسك ان يكون هذا
الامر لك دون الناس كلهم فحلف انه لم يهم بها ولم يردها وانهم لو بايعوا عليا كان اول
انتهى وروى الشيخ الفاضل ابو السعادات البجلي رحمه الله في شرحه لدعاء صنمي قريش
انه اجتمع ابو بكر وابو عبيدة واخوانهم في سقيفة بني ساعدة يطلبون الحكم والبيعة من غير الكرات
باهل البيت وبني هاشم كل واحد من هؤلاء الثلثة يرد الامر ويحكم لنفسه ويعطفه على صاحبه
فانكر عليهم الانصار واصروا على الدفاع والامتناع واحتجوا عليهم بما قال رسول الله صلعم في علي
من التوكيد في امامته في مواطن شتى وامره اياهم بالتسليم عليه بامرة المؤمنين فقال ابو بكر
قد كان ذلك لكن نسخه النبي صلعم بقوله انا اهل بيت اكرمنا الله واصطفانا بالنبوة
ولم يرض لنا بالدنيا وان الله لا يجمع لنا النبوة والخلافة فصدقاه عمر وابو عبيدة وعلي قعود
علي [illegible] في بيته والاشتغال بتجهيز النبي صلعم دون تصدي امر الخلافة لعلمه بتحويل الامر عنه
فقالت الانصار اذا لا نرضى والله بامارة غيرنا علينا منا امير ومنكم امير فذكروا من رسول الله
صلعم الائمة من قريش ثم سلموا الامر على الانصار وسائر الامة وقطعوا بذلك حجتهم
واخذوا بيعتهم ولما فرغ علي ع واصحابه من تجهيز النبي صلعم ودفنه وتكلموا في ذلك اعتذروا
تارة بان الناس بايعوا ولم يمكنهم ابطالها بعد ثم ازهم في الامر ونكث البيعة الواقعة يورث مفاسد
بين المسلمين وخللا في اركان الدين وتارة بانهم ظنوا ان تلك الشدة صعبة النبي صلعم
مخل في الامارة فاتفق اصحاب رسول الله صلعم على تفويض الامر الى ابي بكر الى غير ذلك من
الاعذار الذي سيجيء مع جوابها في الموضع اللائق بها ومما يقلع عرق انكارهم ويوضح
رجوعهم على ادبارهم ما ذكره ابن قتيبة وهو من اكبر شيوخ اهل السنة وله عدة مصنفات
في امامة ابي بكر وغيرها من الكتب قال في كتاب السياسات في باب امامة ابي بكر واباء
علي عليه على عن بيعته ما هذه صورته وذكروا ان عليا ع اتى به ابو بكر وهو يقول انا عبد الله
واخو رسوله فقيل له بايع ابا بكر فقال انا احق بهذا الامر منكم لا ابايعكم وانتم اولى بالبيعة لي اخذتم
هذا الامر من الانصار واحتججتم عليهم بالقرابة من النبي صلعم وتاخذونه منا اهل البيت غصبا

الستم زعمتم

الستم زعمتم للانصار انكم اولى بهذا الامر لمكان محمد منكم فاعطوكم المقادة وسلموا اليكم
الامارة فانا احتج بمثل ما احتججتم به على الانصار نحن اولى برسول الله صلعم حيا وميتا فانصفونا
ان كنتم تخافون من انفسكم والا فبوؤا بالظلم وانتم تعلمون فقال له عمر انك لست متروكا
حتى تبايع فقال له علي ع احلب حلبا لك شطره اشدد له اليوم ليرده عليك غدا ثم
قال والله يا عمر لا اقبل قولك ولا ابايعه فقال له ابو بكر فان لم تبايعني فلا اكرهك فقال علي ع
المهاجرين الله الله في العرب من داره وقعر بيته الى دوركم وقعور بيوتكم وتدفعوا اهله عن
مقامه في الناس وحقه يا معشر المهاجرين لنحن اهل البيت احق بهذا الامر منكم ما كان فينا
القارئ لكتاب الله الفقيه في دين الله العالم بسنن رسول الله صلعم انتهى ما قصدنا ايراده
من كلامه وفيه كما قال بعض الفضلاء عدة شواهد على ما تدعيه الشيعة من قوله انا احق بهذا
الامر منكم وقوله تأخذونه منا اهل البيت غصبا وقوله نحن اولى برسول الله حيا وميتا وقوله لا
تخرجوا سلطان محمد في العرب من داره وقعر بيته وتدفعوا اهله عن مقامه في الناس وحقه
والله لنحن اهل البيت احق بهذا الامر منكم ونحن معشر الامامية نقول صدق ع في جميع ذلك
والنواصب يلزمهم ان يقولوا كذب وليت شعري اين محبتهم لاهل البيت وكيف
يجعلونه صادقا فيلزم تكذيب امامهم الاول وكيف يجمع ابن قتيبة بين هذا الحديث وبين
قوله بايهم اقتديتم اهتديتم يهدي الله لنوره من يشاء والله متم نوره ولو كره الكافرون
واما ما ادعاه فلان ما ذكره من قوله صلعم الائمة من قريش صحيح ويؤيده قوله ع في صحاح الاحاديث
ان الاسلام لا يزال عزيزا ما مضى فيهم اثنا عشر خليفة كلهم من قريش وكان المراد من خليفة
الاول القرشي علي ع لكن لما وقعوا في القلوب انه ع تقاعد عن تصدي الخلافة كما ذكر ما سبقا
توهموا ذلك بجواز العدول الى غيره واما ما ادعاه فلان قوله فلم لم يقولوا الامامة لعلي بنص رسول
صلعم اليه مدفوع بما روي من انهم قالوا ذلك لكن لما استبدوا بالامر على الناس تقاعد علي ع
ومع هذا قد صرح بعض اهل السقيفة في تخلف من بيعة ابي بكر وقالوا لا نبايع احدا غير علي بن ابي
طالب كما مر ايضا وقد صرح به السيد المحدث ابن ... في روضة الاحباب وبما قررنا يعلم ايضا بطلان
ما ذكره الناصب آخرا من سكوت الانصار واما ما ادعاه فلان ما ذكره ان شيئا مما ذكره
المصنف لا يلزم الاشاعرة حق وصدق لكن من حيث انهم ذهبوا الى ان الله تعالى خالق كل شي فان لزم
شيء فهو لازم الله تعالى على مذهبهم فافهم هذا فانه لطيف جدا

رفع الله درجته البحث

الرابع في تعيين الامام ذهبت الامامية كافة الى ان الامام بعد رسول الله صلعم هو علي بن
ابي طالب وقالت السنة انه ابو بكر ابن ابي قحافة ثم عمر بن الخطاب ثم عثمان بن عفان ثم علي

يا معشر
لا تخرجوا سلطان محمد

بن ابي طالب ع وخالفوا المعقول والمنقول اما المعقول فهي الادلة الدالة على امامة امير المؤمنين
من حيث العقل وهي من وجوه الاول الامام يجب ان يكون معصوما على ما تقدم وغير
علي من الثلاثة لم يكن معصوما بالاجماع فتعين ان يكون هو الامام الثاني شرط الامام ان لا
يسبق منه معصية على ما تقدم والمشايخ قبل الاسلام كانوا يعبدون الاصنام فلا يكونوا
ائمة فتعين علي عليه السلام الثالث الامام يجب ان يكون منصوصا عليه على ما تقدم
وغير علي لم يكن كذلك فتعين هو ع الرابع الامام يجب ان يكون افضل من رعيته وغير علي ع
من الثلثة لم يكن كذلك فتعين علي ع الخامس الامامة رياسة عامة وانما تستحق باوصاف الزهد
والعلم والعبادة والشجاعة والايمان وسياتي ان عليا ع هو الجامع لهذه الصفات
على الوجه الاكمل الذي لم يحققه غيره فيكون هو الامام انتهى الناصب خفضه الله اقول
مذهب اهل السنة والجماعة ان الامام بالحق بعد رسول الله صلعم ابو بكر الصديق رضا وعند
الشيعة علي المرتضى كرم الله وجهه ورضي عنه ودليل اهل السنة وجهان الاول طريق
ثبوت الامامة اما النص والاجماع بالبيعة اما النص فلم يوجد لما ذكرنا ولما سنذكره ونفصل
بعد هذا ان شاء الله واما الاجماع فلم يوجد في غير ابي بكر اتفاقا من الامة الوجه الثاني ان الاجماع
منعقد على حقية امامة احد الثلثة ابي بكر وعلي والعباس ثم انهما لم ينازعا ابا بكر ولو لم يكن على الحق
لنازعاه كما نازع علي معاوية لان العادة تقتضي المنازعة في مثل ذلك ولان ترك المنازعة
مع الامكان مخل بالعصمة اذ هو كبيرة توجب انثلام العصمة وانتم توجبونها في الامام وتجعلونها
شرط الصحة امامة فان قيل انما لم ينازع لعدم الامكان اي امكان منازعتهما ابا بكر قلنا في مذهبهم و
مسلمهم ان عليا اشجع من ابي بكر واصلب منه في الدين واكثر منه قبيلة واعوانا واشرف
منه نسبا وانتم منه حسبا والنص الذي يدعونه لا شك انه كان بمرأى من الناس ومسمع منه
والانصار لم يكونوا يرجحون ابا بكر على علي والنبي صلعم ذكر في اخر عمره على المنبر وقال ان الانصار
كرشي وعيبتي وهم كانوا الجند الغالب والعسكر وكان ينبغي ان النبي صلعم اوصى الانصار باعداد علي
في امر الخلافة وان يحاربوا من يخالفه في خلافته ثم ان فاطمة مع علو منصبها زوجته والحسن
والحسين مع كونهما سبطي رسول الله صلى الله وولداه والعباس مع علو منصبه معه فانه روي
انه قال لعلي امدد يدك ابايعك حتى يقول الناس بايع عم رسول الله صلعم ابن عمه فلا يختلف
فيك اثنان والزبير مع شجاعته كان معه علي قيل انه سل السيف وقال لا ارضى بخلافة
ابي بكر وقال ابو سفيان ارضيتم يا بني عبد مناف ان يلي عليكم تيمي والله لاملان الوادي
خيلا ورجلا وكرهت الانصار خلافة ابي بكر فقالوا منا امير ومنكم امير كما ذكرنا ولو كان

على امامة علي

على امامة علي نص جلي لاظهروه قطعا ولا يمكنهم المنازعة جهرا كيف لا وابو بكر عندهم شيخ ضعيف
جبان لا مال له ولا رجال وشوكته فاني يتصور اشتغال المنازعة معه وكل هذه الامور يدل على ان
الاجماع وقع على خلافة ابي بكر ولم يكن نص على خلافة غيره وبايعه علي رضي الله عنه حيث
راه اهلا للخلافة عاقلا صبورا مدبرا لشئون الاسلام ولم يكن غرض من الصحابة لاجل
السلطنة والزعامة بل غرضهم كان اقامة الحق وتقويم الشريعة ليدخل الناس كافة في دين
الاسلام وقد كان يحصل هذا من خلافة ابي بكر فسلموا اليه الامر وكانوا اعوانا له في اقامة الحق
هذا هو المذهب الصحيح والحق الصريح الذي عليه السواد الاعظم من الامة وقد قال رسول الله صلى الله
عليكم بالسواد الاعظم واما ما استدل به من الوجوه العقلية على خلافة علي فالاول وجوب كون
الامام معصوما وقد قدمنا وجواب الثاني عدم اشتراط ان لا يسبق منه معصية كما قدمنا و
جواب الثالث عدم وجوب النص وجواب الرابع عدم وجوب كون الامام افضل من رعيته
كما ذكرنا اذ ثبت افضلية علي كرم الله وجهه وجواب الخامس ان اوصاف الزهد والعلم والعبادة
والشجاعة والايمان كانت موجودة في المشايخ الثلثة واما الكمالية في هذه الاوصاف فهي
غير لازمة اذ لكل احد حظ بالمجوزة انتهى مواقع الايراد في كلامه مما يخفى اما اولا فلان
انكاره النص الباطل بما ذكرناه وسنذكر انشاء الله مفصلا واما ثانيا فلان انكاره للنص باطل
العقل والاجماع على امامة ابي بكر ممنوع بل محقق العدم كما قررناه ونزيد عليه هاهنا ونذكر ملخص
ما افاده بعض اعلام علمائنا قدس الله روحه من ان الاجماع على ما في منهاج البيضاوي ومختصر ابن
الحاجب وشروحه عبارة عن اتفاق جميع اهل الحل والعقد يعني المجتهدين من علماء المسلمين
على امر من الامور في وقت واحد ويجهدون انفسهم قد تكلموا على تحقق الاجماع وشرايط حجية ما ذكر
في الشرح العضدي وغيره بان الاجماع امر ممكن او محال وعلى تقدير امكانه بل لم يتحقق اولا وثانيا
انعقاده لو تحقق هل هو حجة ودليل على شيء ام لا وعلى تقدير كونه حجة ودليلا بل هو كذلك ما لم يصل
ثبوته الى حد التواتر اولا وفي كل ذلك اختلاف بين علمائهم فلا بد لهم من اثبات ذلك
كله حتى يثبت امامة ابي بكر وليت شعري ان من لم يقبل منهم بذلك كله كيف يدعي حقيقة
امامة ابي بكر وتصديق اثباتها ثم بعد ذلك خلاف اخر وهو انه لم يشترط في حقية الاجماع
ان لا يتخلف ولا يخالف احد من المجمعين الى ان يموت الكل وايضا وقد اختلفوا في ان الاجماع
وحده حجة او لا بد له من سند هو الحجة والسند الذي قد ذكروه في دعوى اجماعهم على
خلافة ابي بكر هو قياس فقهي فاسد فقالوا ان النبي صلعم في مرضه امر ابا بكر ان يصلي
اماما في امر الدين ورضي به فيكون ارضى للامامة في امر الدنيا وهو الخلافة فقد قاسوا

امر الخلافة على امامة الصلواة وزعموه سندا وقد عبروا عن ذلك بعبارات متغايرة
مذكورة في شرح التجريد والمواقف والطوالع والكفاية للصابوني الحنفي والصواعق المحرقة
لابن حجر المتاخري الشافعي والرسالة الفارسية في العقايد للاحمد الجندي الحنفي وغيرها انتهى
ما ذكرناه ولا يخفى فساده على من له ادنى معرفة بالاصول لان اثبات حجية القياس في غاية
الاشكال وعلماء اهل البيت عليهم السلام والظاهرية من اهل السنة وجمهور المعتزلة ينفون
حجيته ويقيمون على قولهم حججا عقلية ونقلية سيجيء نبذ منها في بحث القياس من مسائل
الفقه ولغيرهم ايضا في اقسامه وشرايطه اختلاف كثير وعلى تقدير ثبوت ذلك الذي دونه
خرط القتاد انما يكون القياس فيما اذا كان هناك علة في الاصل ويكون الفرع مساويا للاصل
في تلك العلة وههنا العلة مفقودة بل الفرق ظاهر لان الصلواة خلف كل بر وفاجر جايز
عندهم بخلاف الخلافة اذ شرطوا فيها العدالة والشجاعة والقرشية وغيرها وايضا
امر واحد لا يعتبر فيه العلم الكثير ولا الشجاعة والتدبير وغيرها مما يشترط عندهم
في الخلافة فانها لما كانت سلطنة وحكومة في جميع امور الدين والدنيا يحتاج الى
علوم وشرايط كثيرة لم يكن شيء منها موجودا في ابي بكر واضرابه فلا يصح قياس هذا بذلك
وقول بعضهم ان الصلواة من امور الدين والخلافة من امور الدنيا غلط ظاهر لان
المحققين منهم كالشارح الجديد للتجريد عرفوا الامامة بالحكومة العامة في الدين والدنيا وظاهر
انه كذلك مع ان الاصل ليس بثابت لان الشيعة ينكرون ذلك كمال الانكار
ويقولون ان النبي صلعم امر الناس في مرضه بالصلواة فقالت عايشة بنت ابي بكر
لبلال ان ... ان يؤم ابو بكر الناس في الصلواة فلما اطلع النبي على هذا الحال المورث
للفساد وضع يده المباركة على منكب علي ع والاخرى على منكب عباس وخرج الى المسجد ونحى
ابا بكر من المحراب فصلى بالناس حتى لا يصير امامة ابي بكر موجبا للخلل في الدين ويعضد ذلك
ما رواه البخاري باسناده الى عروة فوجد رسول الله من نفسه خفة فخرج الى المحراب فكان
ابو بكر يصلي بصلواة رسول الله صلعم والناس يصلون بصلواة ابي بكر اي بتكبيره انتهى ولقد ضحك السيد
الشريف الجرجاني على اللحية المقوم في شرحه للمواقف فانه ذكر هذه الرواية وحيث راى انها مخالفة
للاصل وما وضعوه واخترعوه من رواية ايتمام الناس بابي بكر فضلا عن رواية ايتمام النبي
صلعم به حملها على انه كان في وقت آخر وفيه ما فيه وايضا لو كان خبر ابي بكر تقدم في الصلواة
صحيحا كما زعموا وكان مع صحته دالا على الامامة لكان ذلك نصا من النبي صلعم بالامامة وحتى
جعل النص لا يحتاج معه الى غيره فكيف لم يجعل ابو بكر واصحاب السقيفة ذلك دليلا على امامة ابي بكر

وكيف لم يحتجوا

وكيف لم يحتجوا به على الانصار وكيف نبوا الخلافة على المبالغة التي حصل عليهم فيه الاختلاف
والاحتياج الى شهار السيوف وعدلوا عن الاحتجاج بالنص المذكور مع ظهور ان العاقل لا يختار
الاعسر الاصعب مع وجود الاسهل لا العجز عنه فعلم ان ذلك ليس فيه حجة اصلا وايضا ظاهر
من الامامة من الاصول ولهذا ذكر في الاصول وقرر الكلام في اصالته مستقصى فلا
يصح اثباته بالقياس على تقدير تحقق القياس الصحيح لان القياس الفقهي انما يجري في الفروع
كما لا يخفى وما ذكر في المواقف من نفي كون الامامة من الاصول ظاهر البطلان وكيف يكون
ذلك مع انه منصب النبوة كما مر ولو كان ظن المجتهد كافيا في مسئلة الامامة كما في مسائل الفروع
الفقهية فيكون تخطئة المجتهد الذي ظن ان ابا بكر لم يكن اماما باطلا وكان تقليد ذلك المجتهد جائزا
مع انه لو قال احد منهم الى اعتقاد امامة علي ع لظن غلب علي وتقليد المجتهد الفلاني يكفرونه
بل يقتلونه وايضا الاستخلاف لا يقتضي الدوام اذ الفعل لا دلالة له على التكرار والدوام
ان ثبت خلافته بالفعل وان ثبت بالقول فكذا كيف وقد جرت العادة بانقضاء
مدة غيبة المستخلف والانعزال عند مجيئه وايضا ذلك معارض بانه صلعم استخلف عليا ع
في غزوة تبوك في المدينة وما عزله واذا كان خليفة على المدينة كان خليفة في سائر وظايفه
لانه قائل بالفصل والترجيح معنا لان استخلافه على المدينة اقرب الى الامامة الكبرى لانه متضمن للامور
الدين والدنيا بخلاف الاستخلاف في الصلوة كما مر وبعد تسليم ذلك كله نقول ان اجماع
الامة باجمعهم على امامة ابي بكر لم يتحقق في وقت واحد وهذا واضح جدا مع قطع النظر عن عدم
حضور اهل البيت عليهم السلام وسعد ابن عبادة سيد الانصار واولاده واصحابه و
لهذا طوى صاحب المواقف دعوى ثبوت خلافة ابي بكر بالاجماع واكتفاء في اثباته
بالبيعة كما مر والحاصل ان الناصب واصحابه ان ارادوا بوقوع الاجماع على خلافة ابي بكر حصول
حصول الاتفاق على ذلك بعد النبي صلعم بلا او زمان قليل فهو معلوم البطلان بالاتفاق
وان ارادوا بعد تطاول المدة فهو وان كان مخالفا لما اعتبر في حقيقة الاجماع من اتحاد الوقت
كما مر وممنوع ايضا لما امر لا يقوم حجة الا اذا دخل الباقون طوعا اذ استظهر الاكثر خالف
الاقل ودخل فيما دخل فيه الاكثر خوفا وكرها فلا دخل ولا شك ان الحال كان كذلك فان بني هاشم
لما بايعوا ولا ثم قهروا فبايعوا بعد ستة اشهر وامتنع علي ع ولزم بيته ولم يخرج اليهم في
جمعة ولا جماعة الى ان وقع ما نقله اهل الاحاديث والاخبار واشتهر كالشمس في رابعة
النهار حتى ان معوية لعنه عليا ع في كتاب كتبه اليه يقول فيه انك كنت تقاد كما يقاد الجمل
المخشوش حتى تبايع بغيره ويونبه بانه لم يبايع طوعا ولم يرض ببيعة ابي بكر حتى اكره عليها خاضعا

وليلا كالجمل اذ لم يعتبر قطرة وشبهها فانه يكره ويخشن بالارواح وغيرها ليعتبر كما هو مكتبلة
بجواب عنه ما ذكر في نهج البلاغة المتواتر نقله عنه ع وهذا ونقطة ع وقلت اني كنت
اتقا وكمايقا وجمل المخشوش اتابع وكما الله الغيرة اردت ان تذم فمدحت ان تفضح فافتضحت وما
وما على المسلم من غضاضة في ان يكون مظلوما ما لم يكن شاكا في دينه ولا مرتابا في يقينه وهذه
حجتي الى غيرك واوضح من هذا ما ذكره في خطبته الموسومة بالشقشقية المذكورة في النهج ايضا
وهي التي خطبها بعد مبايعة الناس له وهي مشهورة وسيذكرها المصنف في هذا الكتاب
وقال ابن ابي الحديد المعتزلي في شرحه للنهج عند عد فضائل عمر ان عمر هو الذي وطئ الامر لابي بكر
وقام فيه حتى انه وقع في صدر المقداد وكسر سيف الزبير وكان قد شهره عليهم وهذا غاية الاكراه
ومما يوضح ذلك ويسد باب الانكار على الخصم ويسجل على ان بيعته ع ان كانت
كرها ما رواه الحميدي في سادس حديث من المتفق عليه البخاري ومسلم من مسند
ابي بكر قال ولبثت فاطمة بعد وفات رسول الله صلعم ستة ثم توفيت قالت عائشة وكان
لعلي وجه بين الناس في حيوة فاطمة فلما توفيت فاطمة انصرف وجوه الناس عن علي وفي جامع
الاصول قالت يعني عائشة فكان لعلي وجه بين الناس في حيوة فاطمة بعد رسول الله صلعم ستة
اشهر ثم توفيت فلما راى علي انصراف وجوه الناس عنه ضرع الى مصالحة ابي بكر وارسل
اليه ائتنا ولا ياتنا معك باحد وكره ان ياتيه عمر لما علم من شدة عمر فقال عمر لا تاتهم وحدك
فقال ابو بكر والله لاتينهم وحدي ما عسى ان يصنعوا بي فانطلق ابو بكر فدخل على علي وقد جمع
بني هاشم عنده الى اخر الحديث وفيه وجوه من الدلالات على ما ادعيناه كما لا يخفى على
المتامل فيه وذكر الواقدي ان عمر جاء الى علي في عصابة منهم اسيد بن الحضير وسلمة بن
سلم الاشهلي فقال اخرجوا او لنحرقنها عليكم وذكر ابن خزابة في غرره قال زيد بن اسلم كنت
ممن حمل الحطب مع عمر الى باب فاطمة حين امتنع علي واصحابه عن البيعة فقال عمر لفاطمة اخرجي من البيت
او لاحرقنه قال وفي البيت علي والحسن والحسين وجماعة من اصحاب النبي فقالت فاطمة تحرق
على ولدي فقال اي والله او ليخرجن وليبايعن وفي هذا كفاية وقد ذكر مؤلف كتاب
الملل والنحل ما في معناه رواية عن النظام والمخلص انه قد تقرر في علم الميزان انه اذا قام الاحتمال
بطل الاستدلال وقد قام احتمال الاكراه بل وقوعه في هذا الاجماع الناقص فيكون باطلا
وما ظنك بامر يرتفع فيه صدور المهاجرين وتكسر سيوفهم وتشهر فيه السيوف على رؤس
المسلمين ويقصد احراق بيوت سادتهم الى غير ذلك وكيف لا يكون ذلك اكراها
لولا عمي الافئدة فانها لا تعمى الابصار ولكن تعمى القلوب التي في الصدور واما ثالثا فلان الاجماع

الثلاثي الذي ذكره الباطل كالتثليث فان ما سيجيء من ان ابوته اولى للامام نص في
بطلان خلافة عباس وابي بكر كما سيبينه هنالك ان شاء الله تعالى وايضا القول بامامة عباس
مستحدث احدثه الجاحظ في زمان الخلافة العباسية تقربا اليهم كما صرح به اهل البصيرة بالاخبار
واما رابعا فلان قوله ثم انهما لم ينازعا ابا بكر ممنوع بل هو اول من نازعه وقد بينا ذلك فيما
مر بما فيه كفاية فلا حاجة الى الاعادة واما خامسا فلان قوله ترك المنازعة مع الامكان مخل
بالعصمة مسلم لكن لم يكن للتنازع بالحرب والقتال في علم الامكان مكان لما ذكرنا من اتفاق اكابر
قريش على ذلك مع استمالتهم لاكثر الانصار واما سادسا فلان قوله اذ هو معصية كبيرة توجب
انثلام العصمة مناف لما حققه سابقا من ان صدور المعصية لا يوجب الخلل في ملكة العصمة
فتذكر وتدبر واما سابعا فلان قوله قلنا قد ذهبتم وسلمتم ان عليا كان اشجع من ابي
بكر واصلب منه في الدين واكثر منه قبيلة الى مدخول بانا قلنا انه اشجع مجتمعا مع وجوه عليه
ولا لازم انثلام عصمة النبي صلعم في عدم قتل الكفار في اول الامر ثم في عام الحديبية حيث
صالحهم مع وجود من معه من علي عليه السلام وخلق كثير من الصحابة كابي بكر الشجاع وعمر المقدام
والحواب بل كان توقف علي عن الحرب مع هؤلاء المتظاهرين بالاسلام ظاهر
في الصواب كما لا يخفى على اولي الالباب وكذا قلنا ان بني هاشم كانوا اكثر قبيلة من تيم لا من
جميع طوائف قريش الذين اجتمعوا على خلافة ابي بكر لعداوتهم لعلي حتى روي انه لهذه العداوة
كان مع علي منهم في حرب صفين خمسة نفر من قريش وهم محمد بن ابي بكر ربيبه وجعدة بن
هبيرة المخزومي كان صهر النبي صلعم ومحمد بن حذيفة بن عتبة ابن اخت ... وقاص وكان مع معوية
نيف عشر قبيلة منهم مع اهلهم وعيالهم وقد قال عليه السلام في بعض خطبه على قريش فانهم قد قطعوا
رحمي واكفاوا انائي واجمعوا على منازعتي حقا كنت اولى به من غيري وقالوا الا في الحق ان تاخذه
وفي الحق ان تمنعه فاصبر مغموما او مت متاسفا فنظرت فاذا ليس لي رافد ولا ذاب ولا مساعد
الا اهل بيتي فضننت بهم عن المنية فاغضيت عن القذى وجرعت ريقي على الشجى وصبرت
من كظم الغيظ على امر من العلقم والم للقلب من حز الشفار انتهى كلامه ع وكذا قلنا ان النص
كان بمرأى من الناس ومسمع من الانصار لكن لم تقل انه لم يمكنهم ان يشتبهوا الامر على الناس
وعلى الانصار بالوجوه التي وقع عليها الاشعار واما قوله والانصار لم يكونوا يرجحون ابا بكر على علي ع
فضعيف عليل واضح لابي بكر على علي ع كان من محض العداوة والعناد واما ما ذكره من ان الانصار
كانوا الجند الغالب فغير مسلم ولو سلم فقد سلم فقد علم النبي صلعم ما يؤول حالهم اليه بعد وفاته
من خذلان بعضهم لبعض كما مر فصلنا من خذلان علي ع واما ثامنا فلان اعانة عباس و

ابن اخته ع وابو الربيع بن ابي العاص بن ربيعة المشهور بانه

معوية وهاشم بن عتبة بن ابي
وقاص بن اخ سعد بن ابي

والزبير لم يكن وافيه في دفع جمهور قريش وابو سفيان كان منافقا لم يكن غرضه
من قوله ذلك الا اثارة الفتنة لا نصرة علي ع وحيث علم علي ع ذلك اعرض عنه وقال له ما
حاصله انك من اهل النفاق لا يعبأ بكلامك ولهذا ايضا لما سمع ابو بكر وعمر كلامه
لعلي ع في ذلك استمالوه واستمالوه بتوليته ابنه يزيد على الشام سكت وصار من
اعوانهم وانصارهم مع ان ذلك الاقوال من عباس والزبير وابي سفيان انما كان بعد اتفاق
جمهور قريش والانصار على بيعة ابي بكر فلتة وكان النزاع بالحرب معهم مؤديا الى الفساد
واما ثانيا فلان ما ذكره من ان ابا بكر عند الشيعة شيخ ضعيف جبان لا مال له لم
يسلم وما عندهم حق اذ لا ريب لاحد في ضعفه في نفسه ورذالته وانحطاطه في ذاته كما اعترف
به ابوه ابو قحافة ايضا وتعجب من اتفاق قريش عليه كما رواه ابن حجر في صواعقه حيث قال
واخرج الحاكم ان ابا قحافة لما سمع بولاية ابنه قال اهل رضي بذلك بنو عبد مناف وبنو المغيرة
قالوا نعم قال لا واضع لما رفعت ولا رافع لما وضعت وانما تقوى ابا بكر في امر الخلافة باتفاق
جمهور قريش على اعانته عداوة لعلي ع كما مر مرارا وانما اختاروا الشيخ الضعيف اللئيم من
بينهم ليبعدوا عن انفسهم تهمة العداوة والاغراض الفاسدة في الجملة فيقول الناس انه لو كان غرضهم
في ذلك مدافعة علي ع عن حقه من الخلافة لارتكبها واحد من اشرافهم واكابرهم او قسموها
بينهم وليس فليس ويكشف عن هذا ما روي في المشكوة وغيره في جملة حديث من قوله ع
وان تؤمروا عليا ولا اراكم فاعلين تجدوه هاديا مهديا يأخذ بكم الطريق المستقيم ويوضح
عنه ما رواه ابن حجر في صواعقه حيث قال وصح ان العباس شكى الى رسول الله صلعم ما يلقون
من قريش من تعبيسهم وجوههم وقطعهم حديثهم عند لقائهم فغضب صلعم غضبا شديدا حتى
احمر وجهه ودر عرق بين عينيه وقال والذي نفسي بيده لا يدخل قلب رجل الايمان حتى
يحبكم لله ورسوله ويؤيده ما رواه في موضع اخر من قوله صلعم ان اهل بيتي سيلقون بعدي
من امتي قتلا وتشريدا وان اشد قومنا لنا بغضا بنو امية وبنو المغيرة وبنو مخزوم
صححه الحاكم وفي موضع اخر عن السلفي في الطيوريات عن عبد الله بن احمد بن حنبل قال سألت
ابي عن علي ومعوية فقال اعلم ان عليا كان كثير الاعداء ففتش له اعداؤه شيئا فلم يجدوا
فجاءوا الى رجل قد حاربه وقاتله فاطروه كيادا منهم له انتهى كلامه ووجه التأييد ان اعداء علي ع
في زمانه لم يكونوا من اليهود والنصارى ولا من الانصار واعراب البوادي والبراري
انما كانوا طوائف قريش الفجار فجاءوا الى رجل جاربه وقاتله كما قيل ويفصح عن جميع ذلك
ما روي عنه ع في الخطبة الطالوتية حيث قال بعد الحمد والصلوة مخاطبا لمن ظهر من المتحيرين

والمنافقين

والمنافقين ولمن عاف منهم ايتها الامة التي خدعت فانخدعت واتبعت هواها وضربت
في عشواء غوايتها وقد استبان لها الحق فصدعت عنه والطريق الواضح فتنكبته اما والذي
فلق الحبة وبرء النسمة لو اقتبستم العلم من معدنه وشربتم الماء من منبعه واخذتم الطريق من
واضحه وسلكتم من الحق نهجه لنهجت بكم السبل وبدت لكم الاعلام واضاء لكم الاسلام
فاكلتم رغدا وما عال فيكم عائل ولا ظلم منكم مسلم ولا معاهد ولكن سلكتم سبل الظلام فاظلمت
دنياكم برحبها وسدت عليكم ابواب العلم فقلتم باهوائكم واختلفتم فافتيتم في دين الله
بغير علم واتبعتم الغواة فاغوتكم وتركتم الائمة فتركوكم فاصبحتم تحكمون باهوائكم رويدا اما قليل
تحصدون جميع ما زرعتم وتجدون وخيم ما اجترمتم وما اجتلبتم والذي فلق الحبة وبرء النسمة لقد
علمتم اني صاحبكم والذي به امرتم واني عالمكم والذي بعلمه نجاتكم ووصي نبيكم وخيرة ربكم ولسان نوركم
والعالم بما يصلحكم فعن قليل رويدا ينزل بكم ما وعدتم وما نزل بالامم قبلكم وسيسئالكم الله عز وجل
عن ائمتكم معهم تحشرون والى الله عز وجل غدا تصيرون اما والله لو كان لي عدة اصحاب طالوت او عدة اهل
بدر وهم اعداؤكم لضربتكم بالسيف حتى تؤولوا الى الحق وتنيبوا للصدق فكان ارتق للفتق واخذ
بالرفق اللهم فاحكم بيننا بالحق وانت خير الحاكمين انتهت ولنعم ما قال الشاعر في هذا المعنى

لو سلموا لولاة الامر امرهم ... ما سل منهم في الارض سيفان

واما ما ذكره من انه
لم يكن غرض بين الصحابة لاجل السلطنة الخ فيه من اثار الغرض والعصبية والمرض ما لا يخفى وكيف يخفى ذلك
وقد مر منا من استيحالهم كل حيلة ومكيدة في تقمص الخلافة وبعده ما نقله الصغاني في المشارق عن
البخاري من قوله صلعم مخاطبا للاصحاب انكم ستحرصون على الامارة وانها ستكون ندامة يوم
القيامة فنعم المرضعة وبئست الفاطمة الحديث وقال شارح الهروي البخاري في الاحكام و
السنن في ستحرصون الاستعمال كما في ستكون ويكون المراد بيان حرصهم عليها بعد
ذلك الزمان ويحتمل ان يكون للتاكيد كما في قوله تعالى استكتبه فالاية والمراد بيان شدة
حرصهم على ذلك وكرر لفظة ان في قوله وانها للتاكيد وبيان ان ذلك واقع البتة انتهى وقد
انصف واعترف شارح المقاصد فطور المقاصد ما وقع بين الصحابة من التشاجر والاختلاف
وتعريض النفوس لكل بلية وانه فلا ينفع في الاصلاح جهاما تكلفه الناصب من التاويلات
البارزة الصادرة عن سخافة وانحرافه ولنذكر كلام شارح المقاصد قصرا للمسافة على الناظر الذي
يطول عليه الرجوع ولا يسمنه الاشارة ولا يغني من جوع فنقول قد انطق الله لسانه بالحق فقال
ربما لا نقفه ان ما وقع بين الصحابة من المحاربات والمشاجرات على الوجه المسطور في كتب
التواريخ والمذكور على السنة الثقات يدل بظاهره على ان بعضهم قد حاد عن طريق الحق وبلغ

واستعمالهم

سطر اول خبث آخر

بغير علم واتبعتم الغواة فاغوتكم وتركتم الائمة فتركوكم فاصبحتم تحكمون باهوائكم وردوا عما قليل
من الظلم والفسق وكان الباعث عليه الحقد والعناد والحسد واللداد وطلب الملك والرياسة
والميل الى اللذات والشهوات اذ ليس كل صحابي معصوما ولا كل من لقي النبي صلعم
بالخير موسوما الا ان العلماء لحسن ظنهم باصحاب رسول الله صلعم ذكروا لها محامل و
تاويلات بها يليق وذهبوا الى انهم محفوظون عما يوجب التضليل والتفسيق صونا لعقائد المسلمين من
الزيغ والضلالة في حق كبار الصحابة سيما المهاجرين منهم والانصار المبشرين بالثواب في دار القرار
واما ما جرى بعدهم من الظلم على اهل بيت النبي صلعم فمن الظهور بحيث لا مجال للاخفاء
ومن الشناعة بحيث لا اشتباه على الآراء وتكاد تشهد به الجماد والعجماء ويبكي له من
في الارض والسماء وتنهدم منه الجبال وتنشق منه الصخور ويبقى سوء عمله على كر الشهور
والدهور فلعنة الله على من باشر او رضي وسعى ولعذاب الآخرة اشد وابقى انتهى واما
الحادي عشر فلان اشعاره بان الحق هو الذي عليه السواد الاعظم من الامة مردود بان
اطلاق السواد الاعظم بمعنى اكثر الناس على ما فهمه الناصب سود الله وجهه مما لا يركن الى
اعتباره اولي القلوب الساذجة والانفس الخالية من معرفة الحق والنفوس الغافلة عن قوله صلعم كلهم
في النار الا واحدة فانه دل على ان الناجي قليل بل نادر بالنسبة الى الكثير من الهالكين وقد نص
الله تعالى على ذلك في كتابه العزيز بقوله وقليل ما هم وقليل من عبادي الشكور وما آمن
معه الا قليل وان تطع اكثر من في الارض يضلوك عن سبيل الله ولكن اكثر الناس لا يؤمنون
الى غير ذلك والحق ان النبي صلعم اراد بالسواد الاعظم الكتاب والعترة كما مر بيانه او خصوص
مولانا امير المؤمنين عليه السلام كما يشعر به كلام الزمخشري وفخر الدين الرازي في تفسيرهما الوارد
في شانه عليه السلام من قوله تعالى وتعيها اذن واعية على ما سيذكره المصنف فانهما قالا فان
قيل لم قال اذن واعية على التوحيد والتنكير قلنا للايذان بان الوعاة فيهم قلة ولتوبيخ
الناس بقلة من يعي منهم والدلالة على ان الاذن الواحدة اذا وعت فهي السواد الاعظم
وان ما سواها لا يلتفت اليهم وان امتلأ العالم منهم انتهى فظهر ان الحديث النبوي لنا لا علينا
ويمكن ان يقال لعل النبي صلعم قال ذلك في بعض الغزوات اشارة الى طائفة من عسكره
بالقصد والتعرض لجماعة كثيرة من جيش العدو المجتمعين في ناحية كما نقل ابن اعثم في الفتوح نظير
هذه العبارة عن علي عليه السلام في حرب صفين حيث قال ان بعض ايام صفين اصحب معوية
جماعة من قبائل يحصب وكنده ولخم وجذام ومع ذي الكلاع الحميري وقال له اخرج واقصد
بحربك همدان خاصة فلما علم علي عم بذلك اخبر همدان عن ذلك وقال لهم عليكم بهذه الخيل

قال معوية

فان معوية قد قصدكم بها خاصة دون غيركم انتهى واما ثانيا فلانا قد اعدمنا ما تقدمه من عدم وجوب
العصمة ورميناه في ظلمات العدم وكذا ما قررته في جواب الدليل الثاني من عدم اشتراط
ان لا يسبق من الامام معصية ونستدل على الاشتراط ههنا بقوله تعالى لا ينال عهدي الظالمين
في جواب ابراهيم عليه السلام حيث سال الامامة لذريته بقوله ومن ذريتي الاية تقرير الاستدلال
ان لفظة من تبعيضية كما هو الظاهر وصرح به المفسرون وحينئذ نقول ان سؤال الامامة اما ان كان
لبعض ذريته المسلمين العادلين مدة عمرهم او لذريته الظالمين في تمام عمرهم او لذريته المسلمين
في بعض ايام عمرهم الظالمين في بعض الاخر لكن يكون معصومة عنه ايضا ولاشك ان عليهم حال الاسلام
العادلين وعند التكلم او الاعم من ذلك فعلى الاول يلزم عدم مطابقة الجواب للسؤال وعلى الثاني
يلزم طلب تخليل ولاية منصب الجليل للظالم حال ظلمه وهذا لا يصدر عن عاقل بل جاهل بل من امته
فضلاء عنه عليه السلام وعلى الثالث والرابع يلزم المطلوب وهو ان الامامة مما لا ينالها من كان كافرا
ظالما في الجملة وفي بعض ايام عمره ان قيل ان بعضا من المعتبرين حمل العهد في الاية على عهد النبوة
وحينئذ لا دلالة للاية على اشتراط عدالة الامام في جميع عمره وايضا ان ههنا شقا خامسا
قد اهملتم ذكره في الاستدلال هو ذلك الجواز ان يكون ابراهيم عليه السلام قد زعم ان
في ذلك البعض من ذريته الذين سال لهم الامامة يكونون متصفين بالاسلام وقد كان
زعمه الاسلام هؤلاء كلا او بعضا وحينئذ لا يلزم ما لا يليق بشان النبوة ولا عدم مطابقة الجواب
للسؤال فلا يثبت الاشتراط قلت في الجواب عن الاول انه يكفي في دلالة الاية على ما ذكرنا
وحجيته على الخصم تصريح البعض الاخر بل اكثرهم ومنهم صاحب الكشاف وامثاله واكابر المفسرين
على ان المراد من العهد عهد الامامة وهو الظاهر ايضا من سياق الاية على انا نقول يلزم من
اشتراط ذلك في النبي اشتراطه في الامام بطريق اولى لعدم تاييده بالوحي العاصم عن الخطاء
كما مر تحقيق الكلام في وجوب عصمتهم عليهم السلام وعن الثاني ان بطلان زعم اسلام البعض
من جماعة انما يتصور اذا كان ذلك البعض موجودا معينا يمكن ان ينظر في اسلامه احواله واختلالها
واذا كان هؤلاء الجماعة باجمعهم ممن يتصفوا او سيتصفوا بالكفر والضلال ومن البين ان
ان الموجودين في زمان ابراهيم عليه السلام من ذريته كاسمعيل واسحق كانوا معصومين لا مجال
لزعم الباطل فيهما ومن وجد بعده عليه السلام من ذريته الى يومنا هذا كان بعض منهم انبياء معصومين
ايضا وبعضهم اولياء مرحومين وبعضهم من فساق المسلمين وبعضهم من الكفار المردودين
كما اخبر الله تعالى عن ذلك في سورة الصافات بقوله وباركنا عليه وعلى اسحق ومن
ذريتهما محسن وظالم لنفسه مبين الاية ولا ريب في انه عليه السلام اذا طلب الامامة لبعض ذريته المعدودين

لا بد لمقتضى شأن نبوته وقرينة تخصيصه بالبعض ان يكون طلبه ذلك لهم بشرط اتصافهم
بالاسلام والعدالة الذاتيتين او في الجملة ولما احتمل ان يكون بعض من ذريته مسلمين
لمعدودين عادلين في الواقع ولم يكونوا متعينين عنده حتى في حالهم فزعم فيهم ما ليسوا عليه في
نفس الامر صار احتمال كون ذلك البعض الذي خصهم بسؤال الامامة لهم ممن كانوا على خلاف
ما زعم فيهم مسقطا عن اصله وقد منع بعض القاصرين لزوم عدم مطابقة الجواب للسؤال قائلا ان السؤال
لما عدل عن جواب سؤال ابراهيم الى الاخبار بعدم نيل الظالم العهد الظالم للامامة فكأنه اجاب
وعامهم مع زيادة وهذا ظاهر اذ لم يعهد في فصيح الكلام فضلا عن الكلام الملك العلام ان
يسكت رأسا عن جواب ما ذكر في السؤال ويقال في مقام جوابه ما لم يسأل عنه اصلا
اذا كان السؤال مما لا يستحق الجواب كما قاله ائمة البيان في اسلوب الحكيم وما نحن فيه ليس
بمطابق للسؤال كذلك على ان هذا التوجيه يجري في كل مقام يعترض فيه بان الجواب ليس بمطابق
للسؤال فلو صح لزم ان لا يكون ايراد هذا القسم من الاعتراض موجها في شيء من المواضع فضلا
فضلا عن ان يكون واردا او متوجها فتوجه وكذا الكلام فيما قدمه من جواب الدليل الرابع والخامس
واشتراط الاكملية والافضلية فتذكر   رفع الله درجته واما المنقول فالقرآن والسنة
المتواترة اما القرآن فآيات الاولى انما وليكم الله ورسوله والذين آمنوا الذين يقيمون الصلوة
ويؤتون الزكوة وهم راكعون اجمعوا على نزولها في علي عليه السلام وهو مذكور في الصحاح الستة لما تصدق
لما تصدق بخاتمه على المسكين في الصلوة بمحضر من الصحابة والولي هو المتصرف وقد اثبت الله تعالى
الولاية لذاته وشرك معه الرسول وامير المؤمنين عليه السلام وولاية الله تعالى عامة فكذا النبي والولي
عليهما السلام انتهى   الناصب قال جوابه ان المراد من الولي في الآية الناصر والمحب
والاولى بالتصرف كولي الصبي والمرأة والمشترك اذا تردد بين معانيه لزم وجود القرينة للمعنى
المطلوب منه وههنا كذلك فلا يكون هذه نصا على امامة علي فبطل الاستدلال به
بل دلت القرائن على ان الولي الناصر لا الاولى بالتصرف لانه لو حمل على هذا لغير مناسب
لما قبلها وهو قوله يا ايها الذين آمنوا لا تتخذوا اليهود والنصارى اولياء بعضهم فان
الاولياء بعض فان الاولياء ههنا بمعنى الانصار لا بمعنى الاحقين بالتصرف وغير مناسب لما
وهو قوله ومن يتول الله ورسوله والذين آمنوا فان حزب الله هم الغالبون فان التولي ههنا
بمعنى المحبة والنصرة فوجب ان يحمل ما بينهما على النصرة ليتلائم اجزاء الكلام انتهى   فيه نظر
من وجوه اما اولا فلان القرينة في ان المراد بالولي الاولى بالتصرف دون المعاني الاخر
موجودة فان حصر الولاية في المؤمنين الموصوفين في الآية بايتاء الزكوة حال الركوع يدل

على عدم الارادة

على عدم الارادة معنى النصرة والزم بمقتضى الحصر ان يكون من شرط الولي المؤمن مطلقا ايتاء
الزكواة حال الركوع وفساده ظاهر والحاصل انه ان اريد بالولي الناصر وبالذين امنوا جماعة
من المؤمنين الذين يمكن اتصافهم بالنصرة فيستقيم الحصر حينئذ لكن لا يستقيم الوصف بايتاء
الزكواة حالة الركوع وان اريد به الناصر وبالذين امنوا عليا بطل الحصر وان اريد به الاولى
بالتصرف وبهم عليا ع ويستقيم الحصر والوصف معا لان كون ايتاء الزكواة حالة الركوع
من شان امام الاولى بالتصرف في احكام المؤمنين غير مستبعد بل روي انه قد وقع هذه
الكرامة عن اثني الائمة المعصومين عليهم السلام واما ثانيا فلان الولاية بمعنى الامامة والتصرف
في الامور اعم من الولاية بمعنى النصرة في الجملة فنفي الولاية بمعنى والكل وجه فتوجه الامامة مفيد
لنفي الولاية المنفية عن اليهود والنصارى في الاية الاولى على اتم وجه لان نفي العام نفي الخاص
مع الزيادة فهو اتم في النفي فيكون المناسبة حاصلة وكذا الكلام فيما بعض الاية وايضا العطف
دال على تشريك الثلاثة في اختصاص الولاية باي معنى كان بهم ولا اخفاء في ان نصرة ولاية الله
ورسوله للمؤمنين مشتملة على التصرف في امرهم على ما ينبغي وكذلك نصرة الذين امنوا غاية الامر
ان التصرف في امرهم مفهوم مشكك يختلف بالاولية والاولوية وبالاشدية بل حقق ان
جميع المعاني العشرة التي ذكروها للولي مرجعها الى الاولى بالتصرف لان مالك الرق وهو احد تلك
المعاني اولى برقبة الرق اولى به وكذا المعتق اولى بمعتقه وبالعكس وكذا الجار بالجار والحليف بحليفه
والناصر بالمنصور وابن العم بابن العم فان كلا من هذه المذكورات وما لم يذكر اولى بصاحبه من الذي
ليس له تلك الولاية كما لا يخفى على من تامل وانصف واما ثالثا فلان توافق الايات انما يجب
اذا لم يمنع عنها مانع وقد بينا عدم صحة حمل الولي ههنا على المحب ونحوها وايضا هذه الايات الثلث
لم ينزل دفعة حتى يلايم ان يكون الولي في جميعها بمعنى واحد بل نزلت تدريجا والصحابة جمعوها
بهذا الوجه بل نقول لو سلم عدم الملائمة على التقدير المذكور فهذا اعتراض يرد في الحقيقة على خليفتهم
عثمان حيث جمع المصاحف على مصحف واحد وحرف الكلم عن مواضعها ولم يرتب الايات
كما هو حقها وكان له في ذلك مارب شتى لا تخفى على اولى النهى واما رابعا فلان تفريع الوجوب في
قوله فيجب ان يحمل الخ على ما قبله محل تامل وقوله ليتلايم اجزاء الكلام لا يدل على الوجوب خصوصا اذا
دل الدليل على انه لا يصح ارادة النصرة فتامل هذا واعترض شارح المقاصد على احتجاج الشيعة
بالاية المذكورة بان الحصر انما يكون فيما فيه تردد ونزاع ولا خفاء في ان النزاع في الولاية والامامة
لم يكن عند نزول الاية وذلك الزمان لم يكن في امامة حتى يكون نفيا للتردد والجواب عنه من وجوه
اما اولا فلما يستفاد من كلامه في شرحه للتلخيص في مبحث القصر حيث قال ان اعتقاد المخاطب

ثبوت ما نفاه المتكلم قطعا او احتمالا مختص بالقصر الغير الحقيقي الا ترى انهم اتفقوا على صحة ما زيد الا زيد
قصرا حقيقيا مع انه ليس ردا على من اعتقد ان جميع الناس في الدار وبالجملة حاصل انه يجوز ان يكون
هذا القصر قصر الصفة على الموصوف قصرا حقيقيا لدفع التردد والنزاع ورد الخطاء انما يشترط في القصر
الاضافي واما ثانيا فلانه جوز ان يكون قصرا اضافيا فلانه تعالى عالم بجميع الاشياء فليما علم اعتقادهم
الامامة غير في الاستعمال كما يدل عليه حديث المشكواة الذي من جملته وان امرتم عليا ولا اراكم
فاعلين الى اخره قال لهم ابلغ وجه واكده اتماما وليكم الله تتميما للحجة واما ثالثا فلانه جوز ان يكون
الحصر لدفع التردد الواقع من بعضهم عند نزول الاية بين انحصار الولاية في الله ورسوله واشتراكه
بينهما وبين غيرهما على ان يكون الحصر بتعبير الاشتراك كما ان القصر في قوله تعالى وما ارسلناك
الا كافة للناس ورد اختصاصها قصر القلب لتحقيق اشتراك الرسالة وعمومها لجميع
الناس ورد اختصاصها بالعرب كما زعمه اليهود والنصارى واما رابعا فلان حاصل كلام
المعترض فهو الاعتراض على الله تعالى ونسبة اللغو اليه اذ محصله ان النزاع في خلافة الثلثة ولاتهم
انما وقع بعد النبي صلعم فالحصر لا يرفعه وباعتقادهم لم يكن في حال حيوة النبي صلعم
امام وخليفة وترددوا في خلافة احد فيكون الحصر لغوا واما خامسا فلان الحصر يدل على نفي
الامامة من ينازع مطلقا لا ان ينازع في ذلك الوقت والا لزم ان يكون كلمة التوحيد
نافيا الالوهية من ادعى الالوهية في وقت نزولها لا مطلقا وهو ظاهر الفساد وهذا وقد اعترض
ايضا بعض المتعصبين على الاحتجاج بهذه الاية وقال انكم تقولون ان عليا في حال صلواته في غاية
ما يكون من الخضوع والخشوع والاستغراق جميع حواسه وقواه وتوجهها شطر الحق حتى انكم
تبالغون وتقولون كان اذا اريد اخراج سهام والنصول من جسمه الواقعة فيه في
الحرب تركوه الى وقت صلواته فيخرجونها منه وهو لا يحس بذلك للاستغراق نفسه و
توجهها نحو الحق فكيف مع ذلك احس بالسائل حتى اعطاه خاتمه في حال صلواته واجاب عنه
بعض علمائنا فقال يعطي ويمنع لا تلهيه سكرته واحسن الجواب عن النديم ولا يلهو عن الكاس
اطاعه سكره حتى تمكن من فعل الصحاب فهذا افضل الناس وحاصل الجواب انه في
تلك الحالة وان كان كما ذكر لكنه حصل منه التفات ادرك السائل وسؤاله ولا يلزم منه التفاته
الى غير الحق لانه فعل فعلا يعود نهايته الى الحق فكان كالشارب الذي فعل حال سكرته فعلا
موافقا لفعل الصحاب ولم يلهه ذلك ان نديمه ولا عن كاسه ولا حرج بذلك لفعل عن
سكرته فتامل ثم الغ الجواب انه تعالى ان غاية الامر في ذلك ان يكون في مرتبة ما يحصل للاولياء
من الوحدة في الكثرة والخلق في الخلوة وقد اثبت النقشبندية من متصوفة اهل السنة

هذه المرتبة له اللهم الا ان يقال ان النقشبندية قد نسبوا خرقتهم في النصوص الى ابي بكر
فجاز ان يحصل لهم من بركات ابي بكر مرتبة لا تحصل لعلي ع فان هذا الكلام لا دافع له الا غضب
الله تعالى رفع الله درجته الثاني قوله تعالى يا ايها الرسول بلغ ما انزل اليك من
ربك نقل الجمهور انها نزلت في بيان فضل علي ع يوم غدير خم فاخذ رسول الله صلعم بيد علي ع
وقال ايها الناس الست اولى منكم بانفسكم قالوا بلى يا رسول الله قال من كنت مولاه فهذا علي مولاه
اللهم وال من والاه وعاد من عاداه وانصر من نصره واخذل من خذله وادر الحق معه
كيفما دار والمولى يراد به الاولى بالتصرف لتقدمه في التصرف الست اولى ولعدم صلاحية غيره ههنا
انتهى قال الناصب خفضه الله اقول اما ما ذكر من اجماع المفسرين على ان الاية نزلت في
علي فهو باطل فان المفسرين لم يجمعوا على هذا واما ما روى من ان رسول الله صلعم ذكره يوم غدير
خم حين اخذ بيد علي وقال الست اولى فقد ثبت هذا في الصحاح وقد ذكرنا سر هذا في ترجمة
كتاب كشف الغمة في معرفة الائمة ومجمله ان واقعة غدير خم كان في مرجع رسول الله صلعم
عام حجة الوداع وغدير خم محل افتراق قبايل العرب وكان النبي صلعم يعلم انه اخر عمره وانه
لا يجتمع العرب بعد هذا عنده مثل هذا الاجتماع فاراد ان يوصي العرب بحفظ محبة اهل بيته و
قبيلته ولا شك ان عليا كرم الله وجهه كان بعد رسول الله صلعم سيد بني هاشم
واكبر اهل البيت فذكر فضايله وساواه بنفسه في وجوب الولاية والنصرة والمحبة معه
ليأخذه العرب سيدا ويعرفوا فضله وكماله ولينصف المنصف من نفسه لو كان يوم غدير
خم صرح رسول الله صلعم بخلافته على نصا جليا لا يحتمل خلاف المقصود الا ترى العرب مع خلافهم
وكفرهم بعد رسول الله صلعم وجعلهم الانبياء فيهم مثل مسيلمة وسجاح وطليحة كانوا يسكتون على خلافة
ابي بكر وكانوا لا يتكلمون بنباس في امر خلافة علي مع ان رسول الله صلعم نص على المنبر بحضور جميع
قبايل العرب ان انصف المتامل ما قل علم انه لا نص هناك انتهى واقول اولا ان
المص لم يدع اجماع المفسرين بل نقول المفسرين من الجمهور والمبلغ الجمهور اكثرهم وبالجملة مراد المص
من ذلك موافقة جماعة من مفسري الجمهور مع مفسري الامامية فيما ذكر والا فههنا اتفاق
كافتهم في ذلك او ما ذهب البعض من طائفة وافق فيه اخرون من خصماهم يكون حجة
على باقي تلك الطائفة ولهذا ترى ان علماء الشيعة يحتجون على جمهور اهل السنة بان ابا حنيفة
قال كذا والغزالي قال كذا الى غير ذلك من اجلاء علمائهم وكذا العكس كما وقع عن هذا الناصب
في خطبة كتابه حيث احتج على الامامية قاطبة بان الحاكم ابي عبد الله روى كذا وهو شيعي
اما تستر وصدور المخالفة عن بعض اهل السنة خصوصا المتاخرين منهم لا يقدح في ذلك

بل في ذلك دليل انهم بعد رؤية اقدام جملة الشيعة عليهم بذلك استحسنوا المخالفة
بوضع الرواية المنافية اخفاء للحق وترويجا لما ركنوا اليه من الباطل كما فعله ابن حجر في الآية الآتية
بل القول ان الاجماع واقع على خفية ذلك لولا ظهور المخالفة انما حدث بعد الاجماع للاغراض
المذكورة والذي يدل على ذلك ان المفسرين الذين رووا خلاف ذلك كانوا متأخرين عن
الثعلبي ومن يحذو حذوه فضلا عن قدماء المفسرين من الصحابة والتابعين فالجملة من تتبع عادة
القوم وفضائحهم وقبائحهم انهم اذا وجدوا آية نازلة في فضائل اهل البيت ومناقبهم قد استدل
به الشيعة على تفضيلهم وحقيتهم مع انهم رووه ايضا قبل ذلك في كتبهم يردونه حينئذ تارة
باحداث مخالف تارة بضعف الراوي وتارة بالتخصيص وتارة بالتعميم وتارة بالتأويل كأنهم
مفوضون في وضع الدين موكلون في تشريع الشرع لسيد المرسلين ولم يسمعوا كلام
رب العالمين حيث قال قتل الخراصون الذين هم في غمرة ساهون والذين يكتمون ما انزلنا من
البينات والهدى من بعد ما بيناه للناس في الكتاب اولئك يلعنهم الله ويلعنهم اللاعنون ومع
ذلك كله لا يعتدون بروايات كبار اسلاف الذرية الاطهار واهل بيت النبي المختار
مثل زين العابدين باقر علوم الدين وامام الصادقين وباقي الائمة الطاهرين صلوات الله
عليهم اجمعين ومن شايعهم من الصلحاء المؤمنين ووالاهم وتابعهم من العرفاء المؤمنين
ويطعنون بهم ويرمونهم بالرفض والتشيع حيث لا يجدون كلامهم مطابقا لمرامهم فما
اقل حياءهم واكثر اعتداءهم فاي خير في ذلك السلف واي جميل يترقب ممن
هذا الخلف لا يرحمهم الله ولا يزكيهم ولهم عذاب اليم ولقد فضحهم هذا الناصب الشقي المغفل الرجيم
حيث ارتكب تحريفات الكتاب العظيم واحاديث الرسول الكريم سيما ما اتى به في مسئلة
اجماع العترة الطاهرة من تنظير آية التطهير بما اخترعه من الآية المحكمة عليه التكفير فضلا عن عدوه
ببيان الغدير على انه روى الحديث في صحاح القوم كالبخاري ورواه احمد بن حنبل امامهم
في مسنده بطرق متعددة على الوجه الذي ذكره المصنف وكذا رواه الثعلبي في تفسيره وابن المغازلي
الشافعي في كتاب المناقب من طرق شتى وابن عقدة في مائة وخمس طرق فذكر
الشيخ ابن كثير الشامي الشافعي عند ذكر احوال محمد بن جرير الطبري الشافعي اني رأيت
كتابا فيه احاديث غدير خم في مجلدين ضخمين وكتابا جمع فيه طرق حديث الطير ونقل عن ابي
المعالي الجويني انه كان يتعجب ويقول شاهدت مجلدا ببغداد في يد صحاف فيه روايات
هذا الخبر مكتوبا عليه المجلدة الثامنة والعشرون من طرق من كنت مولاه فعلي مولاه ويتلوه المجلدة
التاسعة والعشرون واثبت الشيخ ابن الجزري الشافعي في رسالته الموسومة باسنى المطالب

في مناقب

في مناقب علي بن ابي طالب تواتر هذا الحديث من طرق كثيرة ونسب منكره الى الجهل
والعصبية فالجملة قد بلغ هذا الخبر في الاشتهار الى حد لا يوازيه خبر من الاخبار وتلقته محققوا
الامة بالقبول والاعتبار فلا يرده الا معاند جاحد او من لا اطلاع على كتب الحديث والآثار و
ثانيا ان ما سرده في بيان سره الذي زعم كونه قادحا في دعوى نصوصية الحديث المدفوع
بان فضل علي ع وكماله وعلمه وجوده وشجاعته وقربه من النبي صلعم لكونه صهره
وابن عمه وكاشف غمه كان ظاهرا على كافة العرب سيما قريش الذين كان الوصية اليهم اهم و
نطق القرآن بوجوب محبتهم قبل ذلك بقوله تعالى قل لا اسئلكم عليه اجرا الا المودة في القربى
وقال النبي صلعم في شانهم اني تارك فيكم الثقلين كتاب الله وعترتي اهل بيتي الحديث
وقال اذكركم في اهل بيتي كررت الكلام ذكره ابن حجر في صواعقه الى غير ذلك من الاحاديث
الكثيرة المتضمنة للترغيب على حبهم ومزيد توقيرهم وتعظيمهم والتحذير عن مخالفتهم كما فصل في كتب
الحديث سيما المناقب وقد ذكر المصنف قدس سره بعضا منها في هذا الكتاب فبديهة العقل
حاكمة بان نزول النبي في زمان ومكان لم يكن نزول المسافر متعارفا فيهما حيث كان الهوا
على ما روي في غاية الحرارة حتى كان الرجل يستظل براحلته ويضع الرداء تحت قدميه
من شدة الرمضاء والمكان مملو من الاشواك ثم صعوده صلعم على منبر من الاقتاب والدعا
لعلي ع على وجه يناسب بشان الملوك والخلفاء وولاة العهد لم يكن الا لنزول الوحي الايجابي
الفوري المذكور في ذلك الزمان لاستدراك امر عظيم الشان جليل القدر يختص
بخصوص علي دون ساير اهل البيت كنصبه للامامة والخلافة لا لمجرد طلب المحبة والنصرة ونظاير
ها سيما وقد انضم الى ذلك الاجمال معه الاحتمال الذي توهمه الناصب الشقي وهو قوله صلعم الست
اولى بكم من انفسكم فانه نص صريح في ارادة رياسة الدين والدنيا فان الاولى بنفس الامة
منهم هو النبي والامام عليهما السلام كما مرت الاشارة اليه في تحقيق الاية
السابقة وقد فهم هذا المعنى من الفصحاء السامعين لذلك العارفين بمدلول الكلام العربي
عمر بن الخطاب وحسان بن ثابت وحارث بن نعمان الفهري اما عمر فلما تواتر من انه
هنى هنيا ما هنالك بقوله بخ بخ لك يا ابن ابي طالب صرت مولاي كل مؤمن و
مؤمنة قال الغزالي في كتابه المسمى بسر العالمين في مقالته الرابعة وضعها لتحقيق امر الخلافة
بعد عدة من الابحاث وذكر الاختلاف ما هذه عبارته لكن اسفرت الحجة وجهها و
اجمع الجماهير على متن الحديث من خطبة صلوات الله عليه في يوم غدير خم باتفاق الجميع وهو
بقوله من كنت مولاه فعلي مولاه فقال عمر بخ بخ يا ابا الحسن لقد اصبحت مولاي

ومولى كل مؤمن ومؤمنة وهذا تسليم ورضاء وتحكيم ثم بعد هذا غلب الهوى لحب الرياسة
وحمل عمود الخلافة وعقود النبوة وخفقان الهوى في قعقعة الرايات واشتباك ازدحام
الخيول وفتح الامصار سقاهم كاس الهوى فعادوا الى الخلاف الاول فنبذوا الحق وراء
ظهورهم واشتروا به ثمنا قليلا فبئس ما يشترون انتهى واما حسان فلانه انشد في مدحه
الابيات المشهورة الصريحة فيما ذكرناه فاستحسنها النبي صلعم واثنى عليه واما
حارث فلما رواه الثعلبي قدوة المفسرين من اهل السنة في شان نزول قوله تعالى سال سائل
بعذاب واقع الاية من انه لما كان رسول الله صلعم بغدير خم نادى الناس فاجتمعوا فاخذ
بيد علي ع فقال من كنت مولاه فعلي مولاه فشاع في ذلك وطار في البلاد فبلغ الحارث
بن نعمان الفهري فاتى النبي صلعم على ناقة فاناخها وعقلها ثم اتى النبي صلعم وهو في
ملأ من اصحابه فقال يا محمد امرتنا عن الله ان نشهد ان لا اله الا الله وانك رسول الله فقبلنا
وامرتنا ان نصلي خمسا فقبلناه وامرتنا ان نصوم شهر رمضان فقبلناه وامرتنا ان نحج البيت
فقبلناه ثم لم ترض بهذا حتى رفعت بضبعي ابن عمك وفضلته علينا وقلت من كنت مولاه
فعلي مولاه اهذا شيء منك ام من الله فقال النبي صلعم والذي لا اله الا هو انه من الله
فولى الحارث بن نعمان يريد راحلته وهو يقول اللهم ان كان ما يقول محمد حقا فامطر
علينا حجارة من السماء او ائتنا بعذاب اليم فما وصل اليها حتى رماه الله بحجر فسقط على هامته
وخرج من دبره فقتله وانزل الله تعالى سال سائل بعذاب واقع للكافرين ليس له دافع
من الله ذي المعارج انتهى فبعد تواتر الحديث كما اعترف به اكابر اهل السنة ووضوح
حجيته وصراحته مدلوله على ما قررناه وفهم فصحاء قريش يكون ارتكاب القدح والمنع
عليه او تاويله على وجه ينقبض عنه العقل السليم اشياء من اعوجاج الفطرة وسوء الاعتقاد
والتهور في العصبية والعناد ولو كان باعث اتيان النبي صلعم بتلك الخطبة في ذلك الزمان
والمكان خوف افتراق قبائل العرب كما زعمه الناصب الشقي دون نزول الوحي للالزام
كما رواه الشيعة عن ائمتهم عليهم السلام لكان النبي صلعم قرر في نفسه قبل الوصول
الى ذلك المقام قراءة تلك الخطبة عند اجتماع الناس في ذلك اليوم ولكان الظاهر حينئذ
ان ياتي به في صباح اليوم لا في اخر الظهر واثناء الارتحال في الهجير بل كان الظاهر على ذلك
التقدير ان يخطب به في ايام الحج حتى يسمعه كل من حضر لظهور ان جميع من حضر الحج
من العرب وغيرهم لم يصحبوا النبي صلعم من مكة الى غدير خم بل بعضهم بقي في مكة ومنهم

كان منهم

كان من اهل اليمن وهي جزيرة العرب عادوا من مكة اليهما فظهر ان الاعلام بذلك في ذلك
الوقت والمكان لم يكن من عند النبي صلعم ولاجل ما علله الناصب تشفي به وانما
كان بالوحي الالهي ولاجل ان المغاسماة المشافهة عند استماع مضمون الخطبة في ذلك الزمان
والمكان ادعى الى عدم نسيانه كما قيل ان في الكتابات احتمال قلما نسي ولان
ذلك ادل على كون ذلك مقتضى الحكم الالهي دون اجتهاد النبي صلعم كما جوزه القوم
عليه الى غير ذلك من الحكم الظاهرة والايات الباهرة ومما يدل على ذلك ولا يصرحه ان ايلاف
اهل البيت وفضائلهم ونحو ذلك مما احتمله الناصب بعد ما سبق الاعلام منه مكررا
لا يوجب التاكيد والمبالغة من الله تعالى في ذلك بحيث يخاطب نبيه بانه اذا لم يفعل ذلك
كان كمن لم يبلغ شيء من احكامه فتعين ان يكون المراد ابلاغ حكم يحتوي بابلاغه
ابلاغ مجموع الاحكام وبه اكمال الدين واتمام الانعام وانه هو الحكم الذي كان صعبا ثقيلا على
الاقوام من تعيين مصداق الاصل الخامس من اصول دين الاسلام بنصب علي ع واظهار
امامته ووجوب طاعته على الانام لما علم ان قلوب القوم كانت مملوة من بغض علي ع لقتله الاباهم
واخوانهم واولادهم واقاربهم في غزوات النبي عليه الصلوة والسلام كما تضمنته
الرواية السابقة من الثعلبي وغيره من الاعلام فكانه تعالى قال بلغ ما انزل اليك من الامر
الايجابي الفوري في تعيين علي للامامة فان لم تفعل واهملت فيه كنت كمن لا يبلغ
ولكل نظير ذلك ان المكلف بجميع ما جاء به النبي صلعم لو لم يؤمن بجميع ما جاء به وامن
بالبعض دون البعض الاخر كان كمن لم يؤمن بشيء مما جاء به ثم انه تعالى لما علم ان ذلك
الخطب كان صعبا على النبي صلعم حذرا عن ضغان القوم قال لتوطين النبي صلعم
وتسليته وعدم مبالاته منهم والله يعصمك من الناس فقد تم النص واندفع الاحتمال الذي
قصد الشقي الخناس ان يوسوس في صدور الناس وثالثا ان ما اشار اليه الناصب بقوله
سابقا في وجوب الولاية والنصرة والمحبة الخ من ان المولى ليس بمعنى الاولى بالتصرف
بل بالمعنى المحبة والنصرة يرجع الى منع المقدمة التي استدل عليها المص بقوله الست
اولى الخ فلا يكون مسموعا نعم قد عارض ذلك صاحب المواقف بما في اخر الحديث من
قوله صلعم اللهم وال من والاه وبان مفعل بمعنى افعل لم يذكره احد من ائمة العربية
وبان الاستعمال ايضا يدل على ان المولى ليس بمعنى الاولى لجواز ان يقال هو اولى من
كذا دون ان يقال اولى الرجلين واولى الرجال دون مولى الرجلين ومولى الرجال ولا نسلم
ان المولى بمعنى الاولى فاين الدليل على ان المراد الاولى بالتصرف والتدبير بل يجوز ان يراد الاولى

في امر من الامور كما قال تعالى ان اولى الناس بابراهيم للذين اتبعوه واراد بالاولوية في
الاتباع والاختصاص به والقرب منه لا في التصرف فيه انتهى وانا اقول في هذا النظر تصرفات منها ان
اشعار آخر الخبر بحيث بارادة المحبة والنصرة انما يتم لو قيل ان اللفظ بعد ما اطلق على احد معانيه
لا يناسب ان يطلق على ما يناسبه ويدانيه في الاشتقاق على معنى آخر وليس كذلك بل قد يعد
ذلك من وجوه المحسنات البديعية والاشعار بذلك ممنوع خصوصا مع المقدمة المتواترة وان
مؤخر الخبر جملة دعائية مستأنفة ليس ارتباطه بوسط الخبر بحيث كارتباط المقدمة به فاشعاره بذلك
لا يعارض اشعار المقدمة بخلافه كما لا يخفى ومع هذا ليس الاستدلال على تعيين المراد بمجرد سياق
المقدمة بل العمدة فيه ما ذكرناه من دلالته عليه بمعونة المقام فقرانها المقدمة ضميمة للاستدلال
ثم اقول ترقيا عن ذلك ان مؤخر الخبر لنا لا علينا لان دلالته على ما قلناه اوضح من دلالته على ما ذكر
ثم فان قوله صلعم اللهم وال من والاه وعاد من عاداه وانصر من نصره واخذل من خذله
لا يليق الا بمن كان له اولياء واعداء ويحتاج الى النصرة ويحذر من الخذل ولا يكون كذلك الا
سلطان كذلك او امام كما لا يخفى ومنها ان مجيء مفعل بمعنى افعل مما نقله الشارح النحرير
للتحرير عن ابي عبيدة من ائمة اللغة وانه فسر قوله تعالى مولاكم النار اي اولى بكم وقال النبي صلعم ايما
امرأة نكحت بغير اذن مولاها اي الاولى بها والمالك لتدبيرها ومثله في الشعر كثير وبالجملة
استعمال المولى بمعنى المتولي والمالك للامر والاولى بالتصرف شائع في كلام العرب
منقول عن ائمة اللغة والمراد انه اسم لهذا المعنى لا صفة بمنزلة الاولى ليعترض بانه ليس من صيغة
اسم التفضيل وانه لا يستعمل استعماله وايضا كون اللفظين بمعنى واحد لا يقتضي صحة
اقتران كل منهما في الاستعمال بما يقترن به الآخر من الصلات لان صحة اقتران اللفظ باللفظ
من عوارض الالفاظ لا من عوارض المعاني والا فالصلوة مثلا بمعنى الدعاء والصلوة
انما يقترن بعلى والدعاء باللام يقال صلى عليه ودعا له ولو قيل دعا عليه لم يكن بمعناه وقد صرح
ونحو الذي الشيخ الرضي بترادف العلم والمعرفة مع ان العلم يتعدى الى مفعولين دون
المعرفة وكذا الى انك عالم ولا يقال ان انت عالم مع ان المتصل والمنفصل ههنا مترادفان
كما صرحوا به وامثال ذلك كثيرة ومنها ان التقييد بقوله صلعم من انفسهم قرينة ان المراد من الاولى
هو الاولى بالتصرف دون الاولوية في امر من الامور وذلك لانه لا معنى للاولوية من الناس
بنفس الناس الا الاولوية في التصرف نعم لو لم يوجد القيد المذكور لتم معارضته واستشهاده
بقوله تعالى ان اولى الناس بابراهيم فانه لو كان النظم للآية مثلا ان اولى الناس بابراهيم
من نفسه لكان المراد الاولى بالتصرف ورد هيئة فعل وتفعل وربما ان ما صدره بقوله

فلينصف

فلينصف المنصف الى غال من يعني الانصاف مشتمل على غاية التعسف والاعتساف
اذ لا يخفى ان عمدة العرب من ان كان الدين وانشاب سيد المرسلين وسادة العرب
اجمعين انما كانوا طوايف قريش الحافين بمهبط الوحي والنبوة من مكة والمدينة وقد مر
انهم كانوا منحرفين عن علي لما في صدورهم من ضغاين ثارات الجاهليات كما اعترف
به هذا الناصب الشقي فيما بعد وباقي طوايف العرب كانوا اعرابا رعايا يرعون دوابهم
في الصحاري لا سابقة لهم في الاسلام ولا ممارسة لهم في الاحكام فلا يتوجه اليهم
في ذلك خطاب ولا يعتبر منهم اتباع ولا ارتكاب مع ان منشاء مخالفة طوايف
العرب الذين منعوا ابا بكر في ايام خلافته عن الزكوة حتى سماهم باهل الردة انما كان
اعتقادهم حقية خلافة اهل البيت عليهم السلام وقدحهم في خلافة ابي بكر كما ذكره
صاحب كتاب الفتوح عن بني حنيفة وبني كندة وغيرهم على ما نقلناه في كتابنا الموسوم
بمجالس المؤمنين ويعضده ما ذكره ابن حزم في مسئلة احكام المرتدين من كتابه الموسوم
بالمحلى حيث ان اهل الردة قسمان قسم لم يؤمن قط كاصحاب مسيلمة وسجاح فهؤلاء حربيون
لم يسلموا قط لا يختلف احد في انه يقبل توبتهم واسلامهم والثاني قوم اسلموا ولم
يكفروا بعد اسلامهم لكن منعوا الزكوة من ان يدفعوها الى ابي بكر فعلى هذا قوتلوا ولم يختلف
الحنفيون والشافعيون في ان هؤلاء ليس لهم حكم المرتد اصلا وهم قد خالفوا فعل ابي بكر
فيهم ولا تسميهم اهل ردة ودليل ما قلناه شعر الحطيئة المشهور الذي يقول فيه   اطعنا رسول
الله ما كان بيننا فيا لهفا ما لدين ابي بكر   ايورثها بكرا اذا مات بعده فتلك لعمر الله قاصمة
الظهر وان التي طالبتم فمنعتم   لك التمر واحلى الذي من التمر   فبالشتى ودان رجلي تاجر
عشية يحدى بالرماح ابو بكر   انتهى وبالجملة اخفى الجمهور للنص غير مستبعد عادة فان وجه النص
لا يقتضي تواتره ولا اشتهاره عند الجميع سيما مع دواعي الكتمان كما عرفته فيما نحن فيه وذلك كما
انه وقع مدة ثلث وعشرين سنة بعد الوحي النص على سنية رفع اليدين خمس مرات في اليوم والليلة وعلى
جهر البسملة واخفائها ثلث مرات في كل يوم وليلة مع انه لم يتواتر احدهما بحيث
يرتفع الخلاف مع توفر الدواعي وكذا الامر في فصول الاذان والمسح والغسل في الوضوء وغيرها
وعدم ترك الاصطلاح اللازم على تقرير عصمتهم وانهم يجوزون الصغيرة على الانبياء عمدا والكبيرة قبل الوحي
فما بال غيرهم المقصود وانه اذا لم يتحقق مع وجود النص على المسايل المذكورة كل يوم وليلة
الى ثلث وعشرين سنة ارتفاع الخلاف الذي حصل الامر عند الجميع فالامامة التي وقع النص
عليها بتلك الاية ونحوها مرة او مرتين او ثلث مرات في تلك المدة بطريق اولى قال البعض

الحنفية في شرح بعض كتب اصول الفقه المسمى بالتحقيق في بحث خبر الواحد ان لقبوله شروطا رابعها ان
لا يكون متروك المحاجة عند ظهور الاختلاف فانهم اذا تركوا الاحتجاج به عند وقوعه فيما بينهم
يكون مردودا عند بعض اصحابنا المتقدمين وعامة المتاخرين وخالفهم في ذلك غيرهم من الاصوليين
واهل الحديث قائلين بان الحديث اذا ثبت سنده فخلاف الصحابي اياه وترك العمل به والمحاجة
لا يوجب رده لان الخبر حجة على جميع الانام فالصحابي محجوج به كغيره انتهى والذي يلوح عند التامل
ان تحريم هؤلاء الجهلاء على امير المؤمنين غلط نشا واشتهر حتى صار مذهبا بين الناس لعدم التميز
للبعض وعدم قوة الاظهار للبعض الاخر ولعروض الشبهة كما تقدم وهذا كما قال الفاضل التفتا
زاني في شرح التلخيص من ان التمليح بتقديم الميم على اللام مصدر مليح الشعر اذا اتى بشيء مليح وهو ههنا
خطا محض نشا من قبل الشارح العلامة حيث سوى بين التمليح والتلميح وفسرهما بان يشار
الى قصة وشعر ثم صار الغلط مستمرا واخذ مذهبا لعدم التميز وكم مثله للعلماء والمحققين كما وقع لابن
في بحث كلمة لو من الرجوع الى قول الحكماء وترك قول المتقدمين من اهل العربية فتامل
رفع الله درجته الثالث قوله تعالى انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا اجمع المفسرون و
وروى الجمهور كاحمد بن حنبل وغيره انها نزلت في علي وفاطمة والحسن والحسين عليهم السلام
وروى ابو عبد الله محمد بن عمران المرزباني عن ابي الحمراء قال خدمت النبي صلعم نحوا من تسعة
اشهر او عشرة عند كل فجر لا يخرج من بيته حتى ياخذ بعضادتي باب علي ع ثم يقول السلام
عليكم ورحمة الله وبركاته فيقول علي وفاطمة والحسن والحسين عليهم السلام عليك السلام يا نبي الله
ورحمة الله وبركاته ثم يقول الصلوة رحمكم الله انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت
ويطهركم تطهيرا ثم ينصرف الى مصلاه والكذب من الرجس ولا خلاف في ان امير المؤمنين ع
ادعى الخلافة لنفسه فيجب ان يكون صادقا انتهى الناصب خفضه الله اقول اما اجماع
المفسرين على ان الاية نزلت في علي فخلاف الواقع ولم يجمعوا على ذلك بل اكثر المفسرين على ان
الاية نزلت في شان ازواج النبي صلعم وهو المناسب لنظم القران اذ قوله تعالى يا نساء
النبي لستن كاحد من النساء ان اتقيتن فلا تخضعن بالقول فيطمع الذي في قلبه مرض
وقلن قولا معروفا وقرن في بيوتكن ولا تبرجن تبرج الجاهلية واقمن الصلوة واتين الزكوة
واطعن الله ورسوله انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا هذا نص القران يدل
على انها نزلت في ازواج النبي صلعم لانه مذكور في قرن حكاياتهن والمخاطبة معهن ولكن
لما عدل من صيغة خطاب المؤمنات الى خطاب المذكور فلا يبعد ان يكون نازلة في شان كل اهل
البيت نبي صلعم من الرجال والنساء فشملت عليا وفاطمة والحسن والحسين

وازواج النبي صلعم وعلى هذا فليس الرجس ههنا محمولا على الطهارة من كل الذنوب بل المراد
من الرجس الشرك والكباير الفواحش كالزنا كما يدل عليه سابق الآية وهو قوله تعالى فيطمع الذي في
قلبه مرض ولو سلمنا هذا فلا نسلم ان عليا رضي الله ادعى الامامة لنفسه ولو كان يدعيها
لما كان يدعيها بالعجز والخفية لوجود القوة والشجاعة والاعوان وكثرة القبايل والعشاير وشرف
القوم وغيرها من الفضايل ثم لو كان الرجس محمولا على الذنب لما كانت عايشة مواخذة بذنبها
في وقعة الجمل لان الآية نزلت فيها وفي ازواج النبي غيرها على اكثر قول المفسرين فلا يتم الاستدلال ل
بهذه الآية انتهى   فيه نظر من وجوه اما اولا فلما اشتهر من ان مراد المصنف من اجماع المفسرين
ههنا وفي امثاله اتفاق المفسرين من الشيعة والسنة على ذلك وان هذا المعنى يتحقق
بموافقة بعض المفسرين من اهل السنة معهم وان ما ذهب اليه بعض من طايفة ووافق
فيه آخرون من خصمائهم حجة على الكل ايضا قد قلنا سابقا ان مراد المصنف دعوى اجماعهم على ذلك
قبل ظهور المخالف والمخالف حادث لا يعتد به والذي يدل على ذلك ان من المفسرين من روى
خلاف ذلك كانوا متاخرين عن الثعلبي واحمد بن حنبل ولهذا لم يذكر الناصب
الرجس المار ومن اكثر هولاء المفسرين المخالفين الذين ادعى وجودهم واحدا باسمه بل قد كذبه
في ذلك من هو اعلم منه بالحديث والتفسير من مشايخ نحلته اذ قال الشيخ ابن حجر في صواعقه
ان اكثر المفسرين على انها نزلت في علي وفاطمة والحسن والحسين لتذكير ضمير عنكم الخ واما ثانيا فلان ما ذكره
من المناسبة انما يجب رعايتها اذا لم يمنع عنه مانع ومن البين ان تذكير ضمير عنكم ويطهركم و
بعض القراين الخارجة للآية مانع من ذلك فمن ذهب من المفسرين الى حمل الآية على خصوص
الازواج نظر الى تلك المناسبة فقد جعل نفسه موردا لقول الشاعر   حفظت شيئا وغابت
عنك اشياء على ان في تفسير الاسلوب في الآيات المتقاربة المسوقة لذكر اهل البيت والازواج
لكن لا يجديه نفعا وان اشار به الى قطعها وارادة التطهير فكون خصوص آية التطهير ايضا دالة على
ذلك ظاهر البطلان بل هو نص في خلاف ذلك لما عرفت وستعرفه واما الاستدلال
على فهمه من الدلالة بقوله لانه مذكور في قرن حكاياتهن الخ ففيه ان كون الآية الواقعة في ازواجه
لا يمنع عن كون ما هو في قرنها منصبا لا بهما بل هو في غيرهن سيما اذا قام الدليل على ذلك وهو
تذكير ضمير عنكم ويطهركم وما روي من انه صلعم لما نزلت هذه جمع عليا وفاطمة والحسن والحسين
عليهم السلام وجللهم بكساء فدكي فقال هولاء اهل بيتي فاذهب عنهم الرجس وطهرهم تطهيرا
وكذا ما رواه المصنف ههنا عن محمد بن عمران وما رواه الشيخ ابن حجر في الباب العاشر
من صواعقه حيث قال في مسلم عن زيد بن ارقم انه صلعم قال اذكركم الله في اهل بيتي

فقلنا لزيد من اهل بيته نساؤه قال لا ايم الله ان المرأة تكون مع الرجل العصر من الدهر ثم يطلقها
فترجع الى ابيها وقومها اهل بيته ههنا اصله وعصبته الذين حرموا الصدقة بعده ذكره في جامع
الاصول ايضا واقول يفهم من قول زيد ان المرأة تكون مع الرجل العصر من الدهر الخ ان اطلاق
اهل البيت على الازواج ليس على اصل وضع اللغة وانما هو اطلاق مجازي ويمكن ان يكون مراده
ان الذي يليق ان يراد في امثال هذا الحديث من اهل البيت اصله وعصبته الذين لا يزول نسبهم
عنه اصلا دون الازواج وعلى التقديرين فهو مؤيد لمطلوبنا وذكر السيد المحدث جمال الملة والدين
عطاء الله الحسيني في كتاب تحفة الاحباء خمس احاديث اثنان منهما وهما المسندان الى ام سلمة
رضي الله عنها نص صريح في البيان لان احدهما وهو الذي نقله من جامع الترمذي وذكر ان
الحاكم حكم بصحته قد اشتمل على انه لما قال النبي صلعم عند ادخال علي وفاطمة وسبطيه في العباء ما قال
قالت ام سلمة رضي الله عنها يا رسول الله الست من اهل بيتك قال انك على خير والى خير والحديث
الثاني هو الذي نقله من كتاب المصابيح في بيان النزول لابي العباس احمد بن الحسن المفسر الضرير
الاسفرايني قد تضمن انه عم لما ادخل عليا وفاطمة وسبطيه في العباء قال اللهم هؤلاء اهل بيتي و[illegible]
عترتي واطايب ارومتي من لحمي ودمي اليك لا الى النار اذهب عنهم الرجس وطهرهم تطهيرا وكرر هذا الدعاء
ثلثا قالت ام سلمة رضي الله عنها فقلت يا رسول الله وانا معهم قال انك الى خير وانت من
خير ازواجي ثم قال السيد قدس سره فقد تحقق من هذه الاحاديث ان الآية انما نزلت في شان خمسة المذكورين
عليهم السلام ولهذا يقال لهم آل العباء وهو من قال من اهل الكمال على الله في كل الامور توكلي وبالخمس
اصحاب العباء توسلي محمد المبعوث حقا وبنته وسبطيه ثم المقتدى المرتضى علي فان قيل ما ذكر
من الاحاديث معارضة بما روي ان ام سلمة قالت لرسول الله صلعم الست من اهل البيت قال بلى ان شاء الله
قلنا لا نسلم نقول ان كونها من اهل البيت قد علق فيها بمشية الله فلا يكون من اهل البيت قطعا مع انها
لو كانت لما ساءلته لانها من اهل اللسان والترجيح معنا في هذا التعارض وهو ظاهر وايضا اهل بيت
الرجل في العرف اهل قرابته من عترته لا ازواجه ولا يمكن انكار هذا ثم اقول ان مناقشة جمهور في
هذا المقام انما نشأ من حمل اسم البيت في الآية والحديث على البيت المبني من الطين والخشب
المشتمل على الحجرات التي كان يسكنها النبي صلعم مع اهل بيته وازواجه اذ لو اريد بالبيت
ذلك لاحتمل ما ضموه لكن الظاهر ان المراد باهل البيت على طبق قولهم اهل الله واهل القرآن اهل بيت
النبوة ولا ريب ان هذا منوط بحصول كمال الاهلية والاستعداد المستعقب للتخصيص والتعيين
من الله ورسوله على المتصف به كما وقع في الآية والحديث ولهذا احتاجت ام سلمة الى السؤال عن
اهليتها للدخول فيهم كما مر ونظير ذلك المتبادر من الارث في قوله تعالى وورث داود سليمان

هو ارث

هو ارث المال وقد قيل المراد به ارث النبوة والعلم فافهم ثم ما ذكرناه كلام انه لا يبعد ان يكون اختلاف اية

التطهير مع قبلها على طريق الالتفات من الازواج الى النبي واهل بيته عليهم السلام على معنى ان ترغيب الازواج الى النبي وترغيبهن الى

الصلاح والسداد من توابع اذهاب الرجس والدنس عن اهل البيت عليهم فحاصل نظم الاية على هذا ان الله تعالى رغب الازواج

النبي صلى الله عليه وسلم الى العفة والصلاح بانه انما اراد في الازل ان يجعلكم معصومين يا اهل البيت واللائق ان يكون المنسوب

الى المعصوم عفيفا صالحا كما قال والطيبات للطيبين ونحو فما الدليل على ان هذه الايات نزلت دفعة واحدة بهذا

الترتيب وكانت في اللوح بهذا الوجه وما المانع من ان يكون قوله تعالى انما يريد الله الاية نزلت في غير الوقت الذي

نزلت فيه قسم الصلوة واتين الزكوة ويكون عثمان او غيره جعلها في هذا الموضع ظنا منه انه من المتعلقات بها او اجتهادا

في ترتيب المصاحف ليس يمكن انكار هذا لان من المعلوم انه اختلاف كثير في ترتيب المصاحف حتى اصطلح

الناس على مصحف عثمان والاختلاف انما هو في الترتيب البتة لان القرآن متواتر كما لا يخفى واما رابعا فلان

قول الناصب الرجس وعلى هذا فليس الرجس ههنا محمولا على الطهارة لظهور بطلان ذلك وانما يحمل الطهارة على

الطهارة من كل الذنوب الخ مردود بان الرجس ايضا الذي حمل على الطهارة من كل الذنوب انما حملناه

على تقدير ان يراد منها الازواج فنفي كون الطهارة محمولا على الطهارة عن كل الذنوب على التقدير الثاني

ظاهر لا حاجة الى ذكره واما ما ذكره من انا لا نسلم ان عليا ادعى الامامة لنفسه فقد تقرر الاستدلال

عليه مفصلا واما خامسا فلان ما ذكره بقوله ثم لو كان الرجس محمولا على الذنب لما كانت عائشة ماخوذة بذنبها في

وقعة الجمل الخ فيه مؤاخذة ظاهرة لان دخول عائشة في الاية ممنوع لجواز ان يستلزم محال محالا اخر فافهم وتدبر

ومما ينبغي ان ينبه عليه ان المخرج في الارادة المدلول عليها بقوله تعالى انما يريد الله الاية انما هو عن وقوع الفعل خاصة

دون الارادة التي يكون بحسب اللفظ الامر لان قوله تعالى يريد ليبين لكم وقوله تعالى يريد الله بكم اليسر لفظ عام الا تبين

فلو لم يكن بين اية التطهير وبين هاتين الايتين فرق لما كان لتخصيصها باهل البيت عليهم السلام معنى لانه

جل جلاله اراد بها المدح لهم ولا يحصل المدح الا بوقوع الفعل ولا يتوهمن احد ان الاذهاب لا يكون الا بعد

الثبوت فقوله تعالى ليذهب عنكم الرجس يكون دالا على انه كان ثابتا فيهم لان هذا مدفوع بان مبنى هذا القول

على التخييل الذهني فلا يكون ثابتا الا ترى انك تقول للمخاطب اذهب الله عنكم كل مرض وان كان ذلك

غير حاصل فيه فهذه الاية تزيل الخيال الذي يتصور الانسان في ذهنه هذا وسيجيء في بحث الاجماع من

اصول الفقه عند استدلال المص على حجية اجماع اهل البيت عليهم السلام بهذه الاية ما ذكره الناصب

هناك من نظير هذه الاية في شان ساير الناس مع التنبيه منا على ما يلزمه من كفره بالله تعالى وبغضه وعداوته

لاهل البيت عليهم السلام فطالعه هناك والعنه لعنا وبيلا ثم ان لنا في تحقيق هذه الاية رسالة منفردة تضمن ازاد

زيادة استبصار في المرام فعليه بها وبالله التوفيق   رفع الله درجته الرابع قوله تعالى قل لا اسئلكم عليه

اجرا الا المودة في القربى روى الجمهور في الصحيحين واحمد بن حنبل في مسنده والثعلبي في تفسيره

عن ابن عباس رض قال لما نزل قل لا اسئلكم عليه اجرا الا المودة في القربى قالوا يا رسول الله من
قرابتك الذين وجبت علينا مودتهم قال علي وفاطمة وابناهما ووجوب المودة يستلزم وجوب
الطاعة انتهى   الناصب خفضه الله اقول اختلفوا في معنى الاية فقال بعضهم الاستثناء منقطع و
المعنى لا اسئلكم على تبليغ الرسالة اجرا لكن المودة في القربى حاصل مني ومنكم فلهذا اسعى و
اجتهد في هدايتكم وتبليغ الرسالة اليكم وقال بعضهم الاستثناء متصل والمعنى لا اسئلكم اجرا من
الاجر الا مودتكم في القرابة وظاهر الاية على هذا المعنى شامل لجميع قرابات النبي صلعم ولو خصصناه
بمن ذكره لا يدل على خلافته على ع بل يدل على وجوب مودته ونحن نقول ان مودته واجبا على كل المسلمين و
المودة يكون مع الطاعة ولا كل مطاع يجب ان يكون صاحب الزعامة والعجب من هذا الرجل انه يستدل
على المطلوب وكلامه في غاية البعد من الاستدلال وهو لا يفهم هذا انتهى   الظاهر ان دعوى
الاختلاف خلاف من الناصب الذي ليس له خلاف لما تقرر عند المحققين من اهل العربية والاصول
ان الاستثناء المنقطع مجاز وقع على خلاف الاصل وانه لا يحمل على المنقطع الا لتعذر المتصل بل ربما
عدلوا من ظاهر اللفظ الذي هو المتبادر الى الذهن مخالفين له لغرض الحمل على المتصل الذي هو الظاهر
من الاستثناء كما صرح الشارح العضد حيث قال واعلم ان الحق ان المتصل اظهر فلا يكون مشتركا ولا
للمشترك بل حقيقة فيه ومجاز في المنقطع فلذلك لم يحمل علماء الامصار على المنقطع الا عند تعذر المتصل
حتى عدلوا للحمل على المتصل عن الظاهر وخالفوه ومن ثم قالوا في قوله له عندي مائة درهم الا
ثوبا وله علي ابل الا شاة معناه الا قيمة ثوب او قيمة شاة فيكون للاضمار فهو خلاف الظاهر ليصير
متصلا ولو كان في المنقطع ظاهرا لم يرتكبوا مخالفة ظاهر من غير ضرورة انتهى واما ما ذكره من ان ظاهر الاية
على هذا المعنى شامل لجميع قرابات النبي صلعم فمسلم لكن بحديث الصحيح خصصها لعلي وفاطمة
وابناهما عليهما السلام كما مر فلا حاجة اضطرنا الى تكليف التخصيص بمجرد الاحتمال فقول الناصب
ولو خصصناه الخ ليس على ما ينبغي فافهم واما ما ذكره من انه لا يدل على خلافة علي ع فجهالة صرفة او تجاهل محض لظهور
دلالة الاية على ان مودة علي ع واجبة بمقتضى الاية حيث جعل الله اجر الارسال الى ما يستحق به
الثواب الدائم مودة ذوي القربى وانما يجب ذلك مع عصمتهم اذ مع وقوع الخطا عنهم يجب ذلك
مع عصمتهم اذ مع وقوع الخطاء عنهم يجب ترك مودتهم لقوله تعالى لا تجد قوما يؤمنون بالله واليوم الاخر
يوادون من حاد الله ورسوله الاية وغير علي ع ليس بمعصوم بالاتفاق ان يكون هو الامام وقد روى
ابن حجر في الباب العاشر من صواعقه عن امامه الشافعي شعرا في وجوب ذلك برغم انف الناصب
الهالك وهو قوله   يا اهل بيت رسول الله حبكم   فرض من الله في القران انزله   كفاكم من عظيم
القدر انكم   من لا يصلي عليكم لا صلوة له   على ان اقامة الشيعة الدليل على امامة علي ع على اهل

تعين

السنة غير واجب

السنة يثبتونها والدليل على المثبت دون النافي كما تقرر في موضعه الا ان تركبوا خرق الاجماع
بانكار امامته مطلقا فحينئذ يجب على الشيعة اقامة الدليل والله الهادي الى سواء السبيل
رفع الله درجته الخامس قوله تعالى ومن الناس من يشتري نفسه ابتغاء مرضات الله قال الثعلبي
روى ابن عباس انها نزلت في علي حين هرب النبي صلعم من المشركين الى الغار خلفه لقضاء ديونه و
رد ودائعه فبات على فراشه واحاط المشركون بالدار فاوحى الله تعالى الى جبرئيل وميكائيل اني قد آخيت
بينكما وجعلت عمر احدكما اطول من عمر الآخر فايكما يؤثر صاحبه بالحيوة فاختار كل منهما الحيوة فاوحى
الله تعالى اليهما الا كنتما مثل علي بن ابي طالب آخيت بينه وبين محمد فبات على فراشه يفديه بنفسه ويؤثره
بالحيوة اهبطا الى الارض فاحفظاه من عدوه فنزلا وكان جبرئيل عليه السلام عند راسه وميكائيل
عند رجليه فقال جبرئيل بخ بخ من مثلك يا ابن ابي طالب يباهي الله تعالى بك الملائكة انتهى   الناصب
خفضه الله اقول اختلف المفسرون ان الآية نزلت فيمن قال كثيرون نزلت في صهيب الرومي وانه كان
رجلا غريبا بمكة فلما هاجر رسول الله صلعم قصد الهجرة فمنعه قريش من الهجرة فقال يا معشر قريش انكم تعلمون
اني كثير المال واني تركت لكم اموالي فدعوني اهاجر في سبيل الله ولكم مالي فخلوه فهاجر وترك الاموال
فانزل الله هذه الآية فلما دخل صهيب على رسول الله صلعم قرأ عليه الآية وقال له ربح البيع واكثر المفسرين
على انها نزلت في الزبير بن العوام ومقداد بن الاسود لما بعثهما رسول الله صلعم لينزلوا خبيب بن العدي
من خشبة التي صلب عليه وكان صلب بمكة وحوله اربعون من المشركين فخاطرا بانفسهما حتى انزلاه فانزل
الله الآية ولو كان نازلا في شان امير المؤمنين فهو يدل على فضله واجتهاده في طاعة النبي صلعم وبذل الروح
له وكل هذه مسلم لا كلام لنا فيه ولكن ليس هو نص في امامته كما لا يخفى انتهى   اقول روى فخر الدين الرازي
ونظام الدين النيشابوري في تفسيرهما ان الآية نزلت في شان علي كما رواه المصنف وروى ايضا نزوله في
شان صهيب عن سعيد بن المسيب وهو شقي فاسق من اعداء اهل البيت عليهم السلام كما يستفاد من
كتب الجمهور ايضا ومن جملة آثار عداوته انه لم يصل على جنازة علي بن الحسين عليه السلام مع اخبار علامته له بذلك وخطب
الشقي اياه على وجه منكر مذكور في موضعه مع انه لا ارتباط لهذه الروايات ولان مدلولها بذل النفس
والروح ومدلول الرواية بذل المال واين هذا من ذلك وهذا ايضا من جملة امارات عداوة الشقي
حيث لم يرض بصرف الآية المتضمنة لمنقبة علي عليه السلام الى حر قرشي بل صرفها عنه الى عبد سوء الرومي مع انه بعد
من اعداء اهل البيت عليهم السلام ولعل الناصب لما تفطن بعدم الارتباط وضعها من تلقاء نفسه
في شان الزبير والمقداد على وجه يرتبط بالمدعا والله الهادي للسداد واما قوله ولكن ليس هو نص في امامته
فمكابرة صريحة لانه اذا قال له جبرئيل في هذه القصة من مثلك يا علي بن ابي طالب فقد دل هذا على اشعاه
ومثل له في العالم ولا اقل في اصحاب النبي صلعم فقد صار نصا في تعينه للامامة دون من لا يماثله

في شيء كل هو صريح الكلام وتفضيل للمفضول باطل كما مر بيانه فنذكر ولنعم ما اشار بعض فضلاء شعرائنا
الى تفضيل فضيلت بكن علي ع على فراش النبي صلعم في تلك الليل اين بحث امانة معتبر
نزول فضول در شب هجرت كه خوابيدست بجاي رسول رفع الله درجته السادس
اية المباهلة اجمع المفسرون على ان ابناءنا اشارة الى الحسن والحسين عليهما السلام ونساءنا اشارة الى
الفاطمة عليها السلام وانفسنا اشارة الى علي ع فجعله الله نفس محمد صلعم والمراد مساواته ومساوي
الكمل والاولى بالتصرف الحكم واولى بالتصرف وهذه الالات من اول دليل على مرتبة مولانا
امير المؤمنين ع لانه لا حكم بالمساواة لنفس رسول الله صلعم وانه لا عينه في استعانة النبي صلعم به في
الدعاء واي فضيلة اعظم من ان يامر الله تعالى نبيه بان يستعين به على الدعاء الملية والتوسل
ولمن حصلت هذه المرتبة انتهى الناصب خفضه الله اما كان عادة ارباب المباهلة ان
يجمعوا اهل بيتهم وقراباتهم ليشمل البهلة سائر اصحابهم فجمع رسول الله صلعم اولاده ونسائه والمراد
بالانفس ههنا الرجال كانه امر بان يجمع نساءه واولاده ورجال اهل بيته فكان النساء فاطمة والاولاد
الحسن والحسين والرجال رسول الله صلعم وعلي واما دعوى المساواة التي ذكرها فهي باطلة قطعا وبطلانها
من ضرورات الدين لان غير النبي من الامة لا يساوي النبي اصلا ومن ادعى هذا فهو خارج
عن الدين وكيف يمكن المساواة والنبي صلعم نبي مرسل خاتم الانبياء وافضل اولي العزم وهذه
الصفات كلها مفقودة في علي كرم الله وجهه نعم لامير المؤمنين علي ع في هذه الاية فضيلة عظيمة وهي
مسلمة ولكن لا يصير دالة على النص بامامته انتهى يتوجه عليه وجوه من الكلام منها انه اذا
كان عادة ارباب مباهلة ان يجمعوا اهل بيتهم وقراباتهم ليشمل البهلة سائر اصحابهم كما
عرفه الناصب دون من يعتقد مزيد عناية الله به فهم فلم خالف النبي صلعم هذه العادة ولم
يجعل البهلة شاملة لجميع قراباته واصحابه من بني هاشم قاطبة بل خص من النساء فاطمة ومن الرجال
عليا ع ومن الاولاد سبطيه وحيث خالف العادة المالوفة وخص الاربعة بالبهلة علم ان الباقي من
قراباته لم يكونوا في مكان القرب من الله ومزيد عنايته فهم وايضا لو كانت العادة الشمول والتعميم
كما ذكره الناصب الزنيم لاعترض عليه النصارى الذين كانوا طرف المباهلة بمخالفته لما جرت العادة به
ولاحتجوا عليه بذلك واما قوله والرجال رسول الله صلعم وعلي فقد قصد فيه حمل لفظ الانفس على حقيقة
الجمع عند بعضهم ولم يعلم ان النبي صلعم في مثل هذا الخطاب لا يدخل تحت الارض كما تقرر في الاصول
ومنها ان ما ذكره من ان المساواة للنبي خروج عن الدين خروج عن الحق واليقين وذهول
عن معرفة امير المؤمنين وسيد المرسلين وسيد الوصيين واخي واما تمسك في الاستبعاد عن ذلك من انه
كيف يمكن المساواة والنبي صلعم مرسل خاتم الانبياء وافضل اولي العزم ففيه ان هذا الكناية

من غاية الاختصاص والقرب والمحبة لانه اذا كملت المحبة بين اثنين يقال انهما متحدان معنى وان افترقا صورة و
غاية ما يلزم من ذلك المساواة في الدرجة لا في النبوة ومن البين انه لم يكن لعلي ع دناءة ومقاربة حتى يحمد المذكور
لما جرى الله تعالى عليه انه نفس الرسول ولما كان علي ع ولا ولديه الصغيرين عليهما السلام ولا من اخيه جعفر و
عقيل مثلا للنساء وهيهم في القرابة فاندفع بهذا ايضا ما ذكره الناصب من ان افادة ارباب المباهلة بجمع
اهل بيتهم وقرابتهم انهم لم كما حصل ان النبي صلعم لما كان عارفا بجلاله سبحانه خايفا منه غاية الخوف
استعان في المباهلة التي هي الدعاء على كل من اثنين يختص بهلاك الاخر او البعد عن رحمة الله تعالى بجماعة يتيقن بهم وصلة
ومنزلة عند الله تعالى لدعائهم في المباهلة فان كثرة الافاضل ادخل في الاستجابة كما علم من سنة النبي صلعم في المباهلة
فان كثرة الافاضل ادخل في الاستجابة كما علم من سنة النبي صلعم خلال شدة الاهتمام في امر الدين والنبي
منزه عنه ومما يدل على استعانته صلعم في المباهلة قوله تعالى ثم نبتهل بصيغة الجمع وما ذكره القاضي البيضاوي في
تفسيره وغيره في غيره من ان رسول الله صلعم لما غدا محتضنا بالحسين آخذا بيد الحسن وفاطمة تمشي خلفه وعلي خلفها
وهو يقول اذا انا دعوت فامنوا وكذا ما قال اسقف النصارى وهو مسمى بابي حارثة حين قدم رسول الله
صلعم وجثى على ركبتيه والله جثا الانبياء للمباهلة يا معشر النصارى اني لارى وجوها لو سألوا الله ان يزيل جبلا
من مكانه لازاله فلا تبتهلوا الى آخر ما رواه القاضي وغيره يؤيد دلالة الاية على فضيلة علي ع وما في كتاب الصواعق
المحرقة لابن حجر رواية عن الدارقطني ان عليا ع يوم الشورى احتج على اهلها فقال لهم انشدكم الله هل فيكم
احد اقرب الى رسول الله صلعم في الرحم مني ومن جعله نفسه وابناءه ابناءه ونساءه نساءه غيري قالوا اللهم لا
وايضا نقول ليس المراد من النفسية حقيقة للانكار بل المراد المساواة فيما يمكن المساواة فيه من الفضائل والكمالات
لانه اقرب المعاني المجازية الى المعنى الحقيقي فيحمل عليها عند تعذر الحقيقة على ما هو قاعدة الاصول ولا شك ان رسول الله
افضل الناس اتفاقا ومساوي الافضل افضل ويمكن ان يقال ايضا ان مراد المصنف بالمساواة المساواة في
في الصفات النفسية وحينئذ نقول ان اراد الناصب بكون نبينا صلعم مرسلا خاتم النبوة بعثه على الوجه
المذكور فظاهر ان هذا ليس من صفات النفس كما صرح به الغزالي في المنخول حيث قال ليست الاحكام للافعال
صفات ذاتية وانما معناها ارتباط خطاب الشارع بها امرا ونهيا حثا وزجرا فالمحرم هو المقول
فيه لا تفعلوه والواجب هو المقول فيه لا تتركوه وهكذا النبوة ليست ذاتية نفسية للنبي صلعم ولكنها
عبارة عن اختصاص شخص بخطاب التبليغ انتهى وان اراد به الصفة الكاملة النفسية التي شعبت عنه
البعث على الوجه المذكور ويقتضي المساواة في الدرجة فلا يمتنع ان يكون تلك الصفة وتلك الدرجة
حاصلة لامير المؤمنين ع غاية الامر ان خصوصية خاتمه صلعم منعت عن بعثه على الوجه المخصوص وعن اطلاق
اسم عليه شرعا كما قيل بمثله في منع اطلاق اسم الجوهر بمعنى الموجود لا في موضوع على الله سبحانه
وليس هذا ابعد مما يرويه اصحاب هذا الناصب الشقي في شان ابي بكر من ان النبي

قال انا وابو بكر كفرسي رهان في شان عمر انه قال صلعم لو كان بعدي نبي لكان عمر بن الخطاب رواه
في المشكاة عن الترمذي واما ما ذكره الناصب من هذه الاية ليست دالة على النص بامامته
فمردود بان المقصود بحصر مطالب هذا الباب في النص على خلافة علي عم بل المدعى كما صرح به سابقا في
عنوان ما نحن فيه من البحث الرابع اقامة الدليل على الامامة اعم من ان يكون دالا على نفسها او شرائطها
ولوازمها من العصمة والافضلية واستجماع الفضائل على وجه لا يلحقه غيره وقد علم ذلك صاحب المواقف
حيث قال والمسلك الثاني للشيعة في بيان افضلية علي مسلكان الاول ما يدل على كونه افضل اجمالا وهو
الوجوه الاول اية المباهلة الثاني خبر الطير الخ المسلك الثاني ما يدل على كونه افضل تفصيلا وهو ان فضيلة
المرء على غيره انما يكون بما له من الكمالات وقد اجتمع في علي منها ما تفرق في الصحابة وهي امور الاول العلم
وهو اعلم الصحابة لانه كان الخ فعلم كما ترى صاحب المواقف بعد ذلك وقال في الجواب عن المسلكين
بانه يدل على الفضيلة واما الافضلية فلا كيف ومرجعها الى كثرة الثواب والكرامة عند الله وذلك
يعود الى الاكتساب للطاعات والاخلاص فيها وما يعود الى نصرة الاسلام وما ثرهم في تقوية
الدين ومن المعلوم في كتب السير ان ابا بكر لما اسلم اشتغل بالدعوة الى الله فاسلم على يديه
عثمان بن عفان وطلحة بن عبد الله والزبير وسعد بن وقاص وعثمان بن مظعون فتقوى بهم الاسلام وكان دابه
في منازعة الكفار واعلاء دين الله في حيوة النبي صلعم وبعد وفاته واعلم ان مسئلة الافضلية لا مطمع فيها في الجزم
واليقين اذ لا دلالة للعقل بطريق الاستقلال على الافضلية بمعنى الكثرة الثواب بل مستندها النقل و
ليست هذه المسئلة مسئلة يتعلق بها عمل فيكتفى فيها بالظن الذي هو كاف في الاحكام العملية بل هو مسئلة
علمية يطلب فيها اليقين والنصوص المذكورة بعد تعارضها لا تفيد القطع على ما لا يخفى على منصف لانها باسرها
اما احاد او ظنية الدلالة مع كونها متعارضة ايضا وليس الاختصاص بكثرة الثواب موجب لزيادة قطعا بل ظنا
لان الثواب تفضل من الله تعالى كما عرفته فيما سلف فله ان لا يثيب المطيع ويثيب غيره وثبوت الامامة
وان كان قطعيا لا يفيد القطع بالافضلية بل غايته الظن كيف ولا قطع بان امامة المفضول لا تصح مع وجود الفاضل
لكنا وجدنا السلف قالوا بان الافضل ابو بكر ثم عمر ثم عثمان ثم علي وحسن ظننا بهم يقضي بانهم لو لم يعرفوا
ذلك لما اطبقوا عليه فوجب علينا اتباعهم في ذلك القول وتفويض ما هو الحق فيه الى الله تعالى قال
الامدي وقد يراد بالتفضيل اختصاص احد الشخصين عن الاخر اما باصل فضيلة لا وجود لها في الاخر كالعالم
والجاهل واما بزيادة فيها لكونه اعلم مثلا وذلك ايضا غير مقطوع به فيما بين الصحابة اذ ما من فضيلة تبين اختصاصها
بواحد منهم الا ويمكن بيان مشاركة غيره له فيها وبتقدير عدم المشاركة فقد يمكن بيان اختصاص الاخر
بفضيلة اخرى ولا سبيل الى الترجيح بكثرة الفضائل لاحتمال ان يكون الفضيلة الواحدة ارجح من
فضائل كثيرة اما لزيادة شرفها في نفسها او لزيادة كميتها فلا جزم في الافضلية بهذا المعنى ايضا انتهى وقال
الشارح

شارح العقائد النسفية وانا وجدنا دلائل الجانبين متعارضة ولم نجد هذه المسألة مما يتعلق به شيء
من الاعمال او يكون التوقف فيه مخلا بشيء من الواجبات وكان السلف كانوا متوقفين في تفضيل
عثمان حيث جعلوا من علامات السنة والجماعة تفضيل الشيخين ومحبة الختنين والانصاف
ان اريد بالافضلية كثرة الثواب فللتوقف جهة وان اريد كثرة ما يعده ذوو العقول من الفضائل فلا
واقول في الكل نظر اما ما ذكره صاحب المتوقف فلانه لا يخفى على احد في تحقق ان الكرامة والثواب الذي
هو عوض عن العبادة على وجه التعظيم ليس غير الفضائل والكمالات التي لا شك في انهما اكثر تحققهما في علي
وبعضهما كان مخصوصا به فلا معنى لان يكون لغيره عزة وكرامة وثواب اكثر او مساو واما ما ذكره من ان
ابا بكر لما اسلم اشتغل بالدعوة فاسلم على يده عثمان الخ ففيه ان جميع من اسلم قبل الهجرة ان
يزيدوا على اربعين رجلا اكثرهم قد اسلموا بدعوة رسول الله صلعم نفسه وعلى تقرير اسلام هؤلاء الجماعة
بيد ابي بكر كيف يقال انه اشتغل بالدعوة فان هذا انما يقال اذا اجاب دعوة الشخص جماعات كثيرة
من الناس لا الجماعة او ستة بل لو صح احد بذلك لاستهزئ به وعلى تقدير تسليم استقامة
ذلك فقد اسلم على يد علي الوف من عرب وعجم ومنها طوائف همدان من اهل اليمن برا
حتى روى انه لما وصل خبر علي الى رسول الله صلعم باسلام همدان سجد او وقع في السجود شكرا لله
قائلا على همدان تكررا واما ما ذكره من منازعته اي الكفار فهو محض عبارة لان المنازعة انما يطلق
فيما يكون الكل من الطرفين مقاومته وكان امر ابي بكر قبل الهجرة ان يربط الكفار بحبل ويضرب الى ان صح
ويشتف لحيته كما سيجيء فضلا عن اوليائه وبعد الهجرة نجا من ذلك لكن لم يبارز احدا قط في شيء
من غزوات النبي صلعم بل مرارة الفرار عن الزحف فاين ما نسب اليه من منازعة الكفار
واعلاء الدين واما ما ذكره من انه لا مطمع في الجزم بالافضلية بمعنى كثرة الثواب فغير مسلم لما
عرفت وعلى تقدير التسليم غير مفيد في مقصوده اذ كيف يتصور من العاقل ان يذهب الى
عدم اولويته للامامة من ان يكون متصفا بهذه الصفات الكاملة بمجرد احتمال ان يكون غيره
افضل في الواقع اذ من الظاهر ان العاقل يقول ان الان في نظرنا هذا الشخص افضل واحق بالامامة
الى ان يثبت في غيره ضرورة انه لا معنى لان يقال ان اخير العلم مثل ممن لا يكون علمه معلوما او لا واحسن
ممن يكون ذلك معلوما منه وهذا ظاهر جدا عند العقل ومقرر في النقل من القرآن وكررت
ايضا كقوله تعالى افمن يهدي الى الحق احق ان يتبع امن لا يهدي الا ان يهدى فما لكم كيف تحكمون يعني بل
الذي يكون صاحب هداية وعلم بالحق احق اولا بان يهتدي به الحق ويقتبس الحق من انوار
الهداية وعلمه والذي لا هداية ولا علم الى ان يتعلم العلم والهداية من غيره فكيف تحكمون ايها
ايها العقلاء يعني من العلوم ان العقل يحكم بان الاول احق واولى بمتابعة الحق له واهتدائهم واقتدائهم

به وخلافه مكابرة وعنادا ولا يخفى على اولي النهى واما ما ذكره من ان المسئلة ليست مسئلة يتعلق بها
عمل الجوارح فهذيان اذ كيف ينكر تعلق العمل بها مع امكان ادائها الى الوقوع في تفضيل المفضول وتقديمه وتاخير من
هو مقدم في نفس الامر وهو ان لم يكن كفرا فلا اقل من ان يكون فسقا لقوله تعالى من كان في هذه اعمى
فهو في الآخرة اعمى واضل سبيلا والعمى هو عدم تعلم الحق كما فسر وبالجملة كيف يحكم بانه مما لا يتعلق
بشيء من الاعمال مع ان اكثر المخالفات بين الشيعة وجمهور اهل السنة بحيث يلعن بعضهم
بعضا وقع من هذا الجنس فوجب تحقيق هذه المسئلة وتحصيل اليقين فيها ليعلم من يجب اتباعه ومن
لا يجب حتى لا يقع في سخط الله تعالى واما ما ذكره من ان النصوص متعارضة فغير مسلم لما بينا سابقا
من ان النصوص الواردة في شان علي عليه السلام مما اتفق عليها الفريقان بخلاف ما روي في مطاعن الثلاثة
معارضة بما روي عن اضدادهم فافهم واما ما ذكره من انه ليس الاختصاص بكثرة الثواب موجبا لزيادة
قطعا بل ظنا لان الثواب تفضل من الله كما عرفته فيما سلف قلنا ان لا يثيب المطيع ويثيب
غيره فمدفوع بما فصلناه وبيناه سابقا من قاعدة الحسن والقبح واما ما ذكره من انه ليس الا حقا بثبوت
الامامة وان كان قطعيا لا يفيد القطع بافضلية الاخر فمدفوع بانه على تقرير عدم جواز الامامة المفضول
مع وجود الفاضل يقتضيه العقل السليم يكون صحة خلافة الجميع على الاتصاف بالافضلية الظن فيها
يستلزم الظن قطعا بخلافه ولا قطع بان امامة المفضول لا يصح مع وجود الفاضل فهو مكابرة على
ما يقطع به العقل السليم بناء على الالف بتحسين فعل السلف من مخالفة مقتضى العقل في مسئلة
الامامة فلا يلتفت اليه واما ما ذكره بقوله لكنا وجدنا السلف قالوا كذا فمردود بان ذلك السلف
كانوا ممن لا يحبهم الله ولا يزكيهم ولهم عذاب اليم بالزام التقليد الذميم الذي رد الله عليه في كتابه الكريم
معاتبا للكفار بقوله حكاية عنهم انا وجدنا اباءنا على امة وانا على اثارهم مقتدون وحسن ظن بهم
لم ينشا الا من قلة الفطن وضيق العطن وانه من قبيل ان بعض الظن اثم مع ان مجرد حسن الظن
بهم لا يقتضي وجوب متابعتهم كما لا يخفى وبالجملة انهم بنوا الافضلية على الترتيب الوجودي
للخلافة ولا طائل في ذلك لانا نعلم انه لو جعلوا اخسين من الصحابة خلفاء قبل امير المؤمنين عليه السلام لفضلوا
جميع هؤلاء عليه وكيف يوجب الترتيب الوجودي الصوري مرتبة مع ان هؤلاء لكونهم صفر اليد عن
الفضائل والعدد كان نسبتهم الى علي عليه السلام نسبة الاصفار الى العدد فلا يورث تقدمهم الصوري عليه
الا زيادة ما كان من المرتبة والمقام كما قال الشاعر رحمه الله

گر کلک قلم سه صفر پیش الفی ... ز رتبه صوری خلف مقدم
جز غرض کمال اسم الله انتهی ... پیداست که رتبه کم است فرو

وكان قوم مع جهلهم بعلم المنطق وحكمهم بحرمته تشبهوا امير المؤمنين عليه السلام بالشكل الرابع حيث اسقطه بعضهم
من درجة الاعتبار لمخالفته للاول واعتبر الجمهور الثاني لموافقته معه في اشرف المقدمتين

غضب
عندهم ومع

والثاني في اصلا ورأسا ولهذا لما قال له عبد الرحمن بن عوف يوم الشوری امدد يدك ابايعك بسيرة الشيخين امتنع
عن ذلك وقال بل بمقتضی الكتاب والسنة فعدل عنه الی عثمان بالشرط المذكور فقبل منه ذلك واما ما ذكره
الآمدي بقوله اذ ما من فضيلة اختصاص بها واحد منهم الا ويمكن بيان مشاركة غيره له فيها ففيه نظر ظاهر اذ بعد
فرض اختصاص فضيلة بواحد منهم كيف يمكن بيان مشاركة غيره فيها اللهم الا ان يراد الاشتراك في اصل نوع
تلك الفضائل لكن علی نحو ان يدعی اشتراك الصبي القاري للصرف الزنجاني ونحوه مع علامة المتبحر في
العلوم العقلية والنقلية ويدعی اشتراك من قلع باب خيبر وقتل عمرو بن عبد ود وامثاله مع من
قلع باب بيته او قتل نحو الغنم والفارة في العلم والشجاعة وهذا في غاية الوهن والشناعة واما ما ذكره
من انه لا سبيل الی الترجيح بكثرة الفضائل لاحتمال ان يكون فضيلة الواحدة ارجح من فضائل كثيرة
فمدخول بانه لا يلزم من الاحتياج في تعيين الامام الا الی الفحص عن حال من يستجمع فيه شرائط الامامة والرياسة
من الفضائل والكمالات الظاهرة وانه لا التفات للعاقل الی احتمال كون غيره ممن لم يظهر منه شيء
من هذه الفضائل ربما كان افضل دون المجتبی فان المجتبی لم يجعل بالتقرار الی افضل عند الله وفي نفس الامر
بل لو اعتبر مثل هذا الخيال الفاسد لتعذر الامر علی الناس في تعيين رئيس الامام لاحتمال ان يكون كل حائك ثلث
وحجام وسوقي ومجهول نشا في شاهق جبل وبرا وبحرا افضل من قوم مشهورين بالفضل والكرامة
فينسد باب تعيين المتصف بالامامة رأسا بل ليقل اولياء الآمدي الذين يفرون عن كفر زرارة من محال الی
محال ويطيرون من غصن الی غصن ان اختيار من اختار ابا بكر للامامة لم يكن لشيء مما زعموا فيه من الفضائل
الظاهرة التي نسبوا اليه في الاحاديث الموضوعة في شأنه او اطلاعهم علی ما كان فيه من الفضائل
الباطنية التي لم يظهر علی احد او وقع ذلك بمجرد البخت والاتفاق ومحض الشهرة والاتفاق من
غير ملاحظة اتصافه بشيء من الفضائل الظاهرية والباطنية بل كان عند ابي بكر مساويا معه في نظرهم
في استحقاق الخلافة فالثالث اذن او بالجملة فتقرر ابي بكر عندهم والثاني ملحق بالمحال فتعين
الاول وهو اعتبار العاقل في ذلك كثرة الفضائل ولم يتحقق الكثرة الا في علي عليه السلام كما علم
وسيعلم بعون الملك العلام واما ما ذكره شارح العقايد فاكثر مقدماته مشترك مع ما نقلناه عن
صاحب المواقف وابطلناه الا ما ذكره من المحاكمة المدلول عليها بقوله والانصاف انه ان اريد
رخ وهذا امر مردود وبان الثواب الذي كان بسبب تحصيله له افضل ان كان في مقابلة الطاعة
كما نطق به الكتاب والسنة وبناه ساقط فلا شك ان من طاعته اكثر فثوابه اكثر فجهته من تامل في احوال
الصحابة علم بديهة ان طاعة علي كان اكثر اذ ثبت انه عبد الله تعالی بعد مضي اكثر عمره وزمانه في كفره و
عصيانه كما قال ابو سعيد النيلي رحمه الله   عبد الاله وغيره من جهله   ما زال منعكفا
علی اصنامه   وان لم يكن مقابلا للطاعة فليس بثواب ولا يدل علی التعظيم والتفضيل لانه

في مقابلة الطاعة هو الفارق بين الثواب والتفضيل فحينئذ ايضا لا يكون لتوقفه جهة فتوجه فانه خابط
الشوط في هذا المضمار والله الاعلم بحقايق الاسرار   رفع الله درجته السابع قوله تعالى فتلقى آدم من
ربه كلمات روى الجمهور عن ابن عباس قال سئل رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم عن
الكلمات التي تلقاها آدم من ربه فتاب عليه قال سئله بحق محمد وعلي وفاطمة والحسن والحسين الا تبت
علي فتاب عليه انتهى   الناصب خفضه الله اقول اختلف المفسرون في هذه الكلمات
فقال بعضهم هو التسبيح والتهليل والتحميد وقال بعضهم هي مناسك الحج فيها غفر ذنوب آدم عليه السلام
وقال بعضهم هي الخصال العشرة التي تسمى الخصال الفطرة وقد امر آدم بالعمل بها ليتوب الله عليه ولو
صح ما رواه عن الجمهور ولا نعرفه في الجمهور لدل على فضيلة كاملة لعلي ع ونحن نقول بها ونعلم ان التوسل
باصحاب العبا من اعظم الوسائل واقرب الذرايع الى الله تعالى ولكن لا يدل على نص الامامة فخرج اجبر
من مدعاه ويقصر الدليل على فضائل علي من نص القرآن وكل هذه الفضائل مسلمة انتهى   يتوجه على
ان موافقة بعض المفسرين من الجمهور اهل السنة مع الشيعة في امثال ذلك يكفي في قيام الحجة للشيعة
على كل كما مر بيانه ولا اشارة الى هذه النكتة مع دوم الاختصار اعتمادا على الاشتهار ترك المصنف قدس سره
ربما يقتصر بقوله روى الجمهور ويطوي الذكر اسم الراوي ثم القول بان المراد من الكلمات مناسك
الحج وكذا القول بانها هي الخصال العشرة مع خفاء الصدق الكلمات عليها غير مذكور في التفاسير المشهورة
ولعل الناصب قد حرف الكلم عن مواضعها كما هو دابه وصلى عنه تقية لرواجها فان المفسرين ومنهم صاحب
الكشاف انما ذكروا هذين القولين في تفسير قوله تعالى واذ ابتلى ابراهيم ربه بكلمات الآية ومنشاء
اشتباه الناصب ذكر الكلمات في الآيتين وعدم مبالاته بامر الدين وتحصيل اليقين واما
ما ذكره الناصب الخارجي من خروج المصنف عن مدعاه فقد بينا سابقا في بيان الائمة المدعي بانه اشبه
بخروجه من طريق الصادق ونسيانه عنوان المبحث عن غاية الحيرة والبهت بل الاكثار من مجرد ذكر
تعالى لعلي ع في القرآن والتمثيل بحاله دون غيره ممن يدعيه الناصب قرينة له ع يدل له على انه حب الله منظر
لنظره رحمته ضرب الله لنا مثلا رجل ونسي خلقه بل القول ذكر فضيلة واحدة له ع لا توجد في غيره
يدل تفضيله ع في تلك الفضيلة على غيره فيكون فهو بتلك الفضيلة فاضلا وغيره مفضولا ما هذا
رفع الله درجته الثامن قوله تعالى اني جاعلك للناس اماما قال ومن ذريتي روى
الجمهور عن ابن المسعود قال رسول الله صلعم انتهت الدعوة الي والى علي لم يسجد احد منا قط للصنم
فاتخذني نبيا واتخذ عليا وصيا انتهى   الناصب خفضه الله اقول هذه الرواية ليست
في كتب اهل السنة والجماعة ولا احد من المفسرين ذكر هذا وان صح دل على ان عليا وصي رسول الله
صلعم والمراد بالوصاية ميراث العلم والحكمة وليست هي نصا في الامامة كما ادعاه انتهى

الرواية بما رواه ابن المغازلي الشافعي في كتاب المناقب باسناده الى عبد الله بن مسعود قال الانكار
والاصرار فيه عناد ومكابرة والمراد بالدعوة المذكورة فيها دعوة ابراهيم عليه السلام وطلب الامامة
لذريته من الله تعالى فدلت الرواية على ان المراد بالوصاية الامامة وان سبق الكفر وسجود الصنم مانع
عن الامامة في ثاني الحال ايضا كما اوضحناه سابقا فينفي امامة الثلاثة ويصير نصا في ارادة الامامة دون [illegible]
العلم والحكمة ان قيل لا يلزم من هذه الرواية عدم امامة الثلاثة اذ كما ان انتهاء الدعوة الى النبي صلعم
لا يدل على عدم نبي قبله فكذلك انتهاء الدعوة الى علي ع لا يدل على عدم امام قبله بل اللازم
من الرواية ان الامام المنتهى اليه الدعوة ان لا يسجد صنما قط ولا يلزم منها ان يكون قبل الانتهاء اماما
يكون ايضا كذلك قلت قوله صلعم انتهت بصيغة الماضي يدل على وقوع الانتهاء عند تكلم النبي
صلعم وسبق امامة غير علي ع عليه ينافي ذلك نعم لو قال صلعم سينتهي الدعوة الي لكان لذلك
الاحتمال مجال وليس فليس فظهر الفرق بين انتهائهما الى علي لا يقال لو صح هذه الرواية لزم ان لا يكون
باقي الائمة اماما لانا نقول الملازمة ممنوعة فان الانتهاء بمعنى الوصول لا الانقطاع وفي هذا الجواب المذكور وجه كما
قيل ان عدم صحة هذه الرواية لا يضرنا اذ غرضنا الزامهم بان ابا بكر وعمر وعثمان ليسوا ائمة فتامل هذا ونقرب
عن هذه الرواية ما رواه النسفي الحنفي في تفسير المدارك عند تفسير آية النجوى عن امير المؤمنين ع انه
قال سالت رسول الله صلعم عن مسائل ان قال قلت وما الحق قال الاسلام والقران والولاية
اذا انتهت اليك انتهى واقول مفهوم الشرط حجة عند المحققين من ائمة الاصول فيدل على ان
الامامة والولاية قبل الانتهاء اليه باطل فيلزم بطلان خلافة من تقدم فيها عليه كما لا يخفى

رفع الله درجته التاسع قوله تعالى ان الذين امنوا وعملوا الصالحات سيجعل لهم الرحمن ودا
روى الجمهور عن ابن عباس قال نزلت في امير المؤمنين علي ع قال والود المحبة في قلوب المؤمنين
انتهى الناصب خفضه الله اقول ليست هذه الرواية في تفاسير الرازي وتفسير اهل السنة
وان صحت دلت على وجوب محبته وهو واجب بالاتفاق ولم يثبت به النص على الامامة وهو المدعى
انتهى هذه الرواية مذكورة في الرازي وتفسير النيسابوري وفي كتاب الصواعق المحرقة [illegible]
لابن حجر المتاخر وفيه ما يزيد رغم انف الناصب الشقي المنكر لفضائل علي ع فانه قال وصح ان العباس شكى
الى رسول الله صلعم ما يقولون من قريش من تعبيسهم وجوههم وقطعهم حديثهم عند لقائهم فغضب
صلعم غضبا شديدا حتى احمر وجهه ودر عرق بين عينيه وقال والذي نفسي بيده لا يدخل قلب
الرجل الايمان حتى يحبكم لله ولرسوله وفي رواية صحيحة ايضا ما بال اقوام يتحدثون فاذا راوا الرجل من اهل
بيتي قطعوا حديثهم والله لا يدخل قلب رجل الايمان حتى يحبهم لله ولقرابتهم مني انتهى واما قوله ولم يثبت
به النص على الامامة فمدفوع بان من جعل الله تعالى له محبة في قلوب المؤمنين وذكرها في مقام الامتنان

لا بد ان يكون معصوما واذا ثبت العصمة تم المدعى   رفع الله درجته العاشر قوله تعالى

انما انت منذر ولكل قوم هاد روى الجمهور عن ابن عباس قال قال رسول الله صلعم انا المنذر وعلي الهادي

وبك تهتدي المهتدون انتهى   قال الناصب خفضه الله اقول ليس هذا في تفاسير السنة

ولو صح دل على ان عليا هادي وهو مسلم وكذا اصحاب رسول الله صلعم هداة لقوله صلعم اصحابي

كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم ولا دلالة فيه على النص انتهى   هذا مذكور في تفسير امام اهل السنة

فخر الدين الرازي مع تفصيل حيث قال وذكروا ههنا اقوالا الى ان قال والثالث المنذر النبي والهادي

علي قال ابن عباس وضع رسول الله صلعم يده على صدره فقال انا المنذر ثم اومأ الى منكب علي وقال

انت الهادي يا علي بك تهتدي المهتدون بعدي انتهى وقد صنف ابن عقده كتابا في هذه

الآية وروايات نزولها في شان علي ع ورواه الثعلبي في تفسيره مستندة عن ابن عباس ايضا

بعين ما ذكره الرازي في تفسيره ورواه الثعلبي ايضا مستندة الى علي ع قال قال المنذر النبي صلعم

والهادي رجل من بني هاشم نفسه انتهى فانكار الناصب مكابرة واما قوله ولو صح دل على ان عليا

هادي وهو مسلم ففيه ان دلالته ليست مقصورة على اصل الهداية ومجرده بل على كمال الهداية بل على

حصر الهادي من امة محمد صلعم فيه وبالجملة هذه تخصيصه بالزيادة مع خصوصيته وقوعه مقابلا للنبي صلعم

في بيان وصفهما بالانذار والاهتداء بل هداية دليل على افضليته على كل من نازعه بالخلافة وانه احق بها منه لان

المراد مطلق الهداية فيه يقتضي كونه هاديا في سائر اوقاته وقد ثبت ذلك الامر له بقول الله تعالى مجملا ويقول الرسول

صلعم مبينا كما عرفت واما ما رواه من حديث اصحابي كالنجوم ففيه من اثار الوضع والبطلان ما لا يخفى

لان ذلك القول لا يخلو اما ان قال النبي للاصحاب وغيرهم او قاله للاصحاب دون غيرهم او قاله

لغير الصحابة فان قالوا انه قال للصحابة وغيرهم او قاله للصحابة دون غيرهم قلنا فهل يستقيم في الكلام

الفصيح المحكم ان يقول للصحابة اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم وان قالوا انه قاله لغير الصحابة قلنا

لهم هل يعلم غير هذا معروف مجمع عليه ام هو شيء تخرصونه باستحسان عقولكم واراكم لان الصحابة هم

الذين رووه بل انما رواه عمر فلو كان قاله لغيرهم لكان قد ذكروا ذلك الخبر وكانوا يقولون او ليقولوا

ان الرسول قال للجميع من اسلم غير الصحابة اصحابي كالنجوم الخ ولما لم يكن في نقلكم شيء من هذا التخصيص بطل

ادعاؤكم في ذلك ومما يكشف عن ذلك ما ذكره شارح كتاب الشفاء للقاضي عياض المالكي حيث

قال اعلم ان حديث اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم اخرجه الدارقطني في الفضائل وابن عبد في

العلم من طريقه من حديث جابر وقال هذا اسناد لا يقوم به حجة لان الحارث ابن غصين مجهول ورواه

عبد ابن حميد في مسنده من رواية عبد الرحيم ابن زيد عن ابيه عن المسيب عن عمر قال البزار منكر

لا يصح ورواه ابن عدي في الكامل من رواية حمزة ابن ابي حمزة النصيبي عن نافع عن عمر بلفظ بايهم

اخذتم بقوله

اخذتم بقوله بدل اقتديتم رواه اسنادا وضعيف لاجل حمزة لانه متهم بالكذب ورواه البيهقي في المدخل من حديث
ابن عباس وقال متنه مشهور واسانيده ضعيفة لم يثبت منها في هذا الباب اسناد وقال ابن حزم انه مكذوب
موضوع باطل وقال الحافظ زين الدين العراقي وكان ينبغي للمصنف ان لا يذكر هذا الحديث بصيغة الجزم لما
عرفت من حاله عند علماء الفن انتهى كلام شارح الشفاء وهو كاف شاف في الرد على اهل الشقاء ولو فرضنا
صحته فليس على اطلاقه لان من الصحابة الناكثين والقاسطين والمارقين ونحوهم وقد عرفت ما جاء في حقهم
وحق اتباعهم والا لكان المقتدي بمن مرق من الدين مثلا مهتديا وايضا كان من الناس من اقتدى في قتل عثمان
بالصحابة لاجتماعهم على خلافه او بعضهم وفاقا فان رضي الناصب بانهم مهتدون في قتلهم عثمان فلا ازعم
انه الا نفسه فتعين ان يكون المراد بالاصحاب المذكور فيه افاضل الصحابة المتصفين بمزايا العلم والكمال لانهم
الذين يهتدى بهم كالنجوم وقد صرح بمثل هذا التخصيص ابن حجر في صواعقه في توجيه ما روي
من قوله صلعم النجوم امان لاهل السماء واهل بيتي امان لامتي ولولا ارادة هذا الخاص لزم مفاسد شتى
اشرنا الى بعضها ههنا وذكرنا بعضها في اوائل الكتاب ولنعم ما قيل في الفارسية صحابه گرچه
جمله كالنجوم اند ولى بعضى كواكب نحس وشومند فلينظر هذا الناصب الضال بهداية الاسم
هو من يطالع اللوح المحفوظ بشهادة ابن حجر العسقلاني في شرح صحيح البخاري كما مر ويقول سلوني
عما دون العرش ونحو ذلك مما يدل على غزارة علمه او من لا يعرف معنى الكلالة والاب من القرآن
او من يعترف بافقهية مخدرات النساء منه ويقول سبعين مرة لولا علي لهلك عمر وهذه معضلة ولا
ابا حسن فيها افمن يهدي الى الحق احق ان يتبع امن لا يهدي الا ان يهدى فما لكم كيف تحكمون ينبغي ان
يعلم انه اذا دل حديث مروي من طريق اهل السنة على فضيلة علي ع او على تفرده بفضيلة مخصوصة
كما فيما نحن فيه ثم وجد حديث آخر من طريقهم يدل على فضيلة غيره او تفرد غيره بتلك الفضيلة المخصوصة
او مشاركته معه فيها فالعقل السليم حاكم بصدق الاول وكذب الثاني كما اوضحه والدي الشريف روح الله
روحه في بعض تعليقاته حيث قال لا يخفى على اولي النهى ان اجتماع النقيضين وارتفاعهما محال فلا يكون في
الواقع الا احدهما فنقول حينئذ انا نجد كثيرا في الاحاديث المعتبرة عند الجمهور ويزعمون انها من الصحاح حديثين نقلهما
ناقل واحد احدهما يدل دلالة واضحة صريحة على فضيلة مولانا امير المؤمنين ع والاخر يدل على فضيلة من فضلوه عليه
على زعمهم الفاسد ورايهم الكاسد فلا يكون الناقل في نقل الحديثين صادقا لما بينهما من التناقض
ولا يكون فيهما كاذبا لان طرح الكل مخالف للاصحاب فبقي ان يكون في احدهما صادقا وفي الاخر كاذبا
فان قالوا انا قلتم فيما نقله في حق علي ع كاذب في حق غيره صادق قلنا منعناه لان من تطرق الكذب في
احدى روايتيه لم يعتبر روايته الاخرى فهو فيما نقل في حقه صادق وفي الاخر كاذب لكن لا حجة لمجرد
نقل ما قلتم بل لانا وجدنا اخبارا صحاحا متواترة مروية من المعصومين ومن كبار الصحابة المنتجبين الموثقين يؤيد

ما روى في تهم و بوثق ما حكى ناقليهم وثقاتهم والله يهدي من يشاء الى صراط مستقيم رفع الله

درجته الحادي عشر قوله تعالى وقفوهم انهم مسئولون روى الجمهور عن ابن عباس وعن ابي سعيد الخدري عن النبي صلعم

قال عن ولاية علي بن ابي طالب انتهى   الناصب خفضه الله قال ليس هذا من رواية اهل السنة ولو صح

دل على انه من اولياء الله والولي هو المحب المطيع وليس هو نص في الامامة انتهى   اقول فيه ما مر من الجهل والعناد فانه

مذكور في الصواعق لابن حجر عن الديلمي والواحدي قال واخرج الديلمي عن ابي سعيد الخدري ان النبي صلعم

قال وقفوهم انهم مسئولون عن ولاية علي وكان هذا مراد الواحدي بقوله روي في قوله تعالى وقفوهم

انهم مسئولون اي عن ولاية علي واهل البيت لان الله امر نبيه صلعم ان يعرف الخلق انه لا يسئلهم

على تبليغ الرسالة اجرا الا المودة في القربى والمعنى انهم يسئلون هل والوهم حق الموالاة كما اوصاهم النبي صلعم ام اضاعوها

واهملوها فتكون عليهم المطالبة والتبعة انتهى واما قوله ولو صح دل على انه من اولياء الطريقة والولي هو المحب المطيع

الخ فمدخول بان ما يوجب التوقيف والسؤال هو الولاية بمعنى الامامة المساوقة للنبوة دون المحبة فان المحبة

لم يجعل بانفرادها اصلا اعتقاديا يسئل عنها وانما هي من لوازم اعتقاد نبوة شخص او امامته فيكون

نصا على الامامة على رغم انف الناصب الشقي   رفع الله درجته الثاني عشر قوله تعالى ولتعرفنهم في

لحن القول روى الجمهور عن ابي سعيد الخدري قال ببغضهم عليا   الناصب قال ليس في تفاسير اهل السنة

وان صح دل على فضيلة لا نص على الامامة انتهى   اقول ذكر ذلك الحافظ ابو بكر موسى ابن مردويه في كتاب

المناقب وذكره من الآيات النازلة في شأن علي ع وهي مذكورة في كتاب كشف الغمة ووجه الاستدلال

به على المطلوب ان من جعل الله تعالى بغضه دليل النفاق والكفر في دين الله لا يكون الا نبيا او وليا فلا اقل من ان

يكون افضل الخلق بعد النبي صلعم   رفع الله درجته الثالث عشر قوله تعالى السابقون السابقون اولئك

المقربون روى الجمهور عن ابن عباس قال سابق هذه الامة علي بن ابي طالب انتهى   الناصب خفضه الله

اقول هذا الحديث جاء في رواية اهل السنة ولكن بهذه العبارة سباق الامم ثلثة مؤمن آل فرعون وحبيب

النجار وعلي بن ابي طالب ولا شك في ان عليا سابقا في الاسلام وصاحب السابقة والفضائل التي

لا تخفى ولكن لا يدل الآية على نص الامامة وذلك المدعى انتهى   اقول قد وقع في آخر هذه الرواية فيما رواه

فخر الدين الرازي في تفسير قوله تعالى وقال رجل مؤمن من آل فرعون يكتم ايمانه الآية قوله صلعم وهو افضلهم

ولكن الناصب الشقي عداوة لامير المؤمنين واحترازا ان يظهر ذكر ذلك كونه افضل من في هذه الامة

كما هو المطلوب المعهود فافهم   رفع الله درجته الرابع عشر قوله تعالى اجعلتم سقاية الحاج وعمارة المسجد الحرام

الى قوله ان الله عنده اجر عظيم روى الجمهور في الجمع بين الصحاح الست انها نزلت في علي بن ابي طالب

لما افتخر طلحة بن شيبة والعباس فقال طلحة انا صاحب البيت لان المفاتيح بيدي وقال العباس انا ولي

انا صاحب السقاية والقائم عليها فقال انا اول الناس ايمانا واكثرهم جهادا فانزل الله هذه الآية

لها فضيلة

ليبان أفضليته ع انتهى   الناصب خفضه الله أقول هذا صحيح من رواية الجمهور من أهل السنة
وقد حرره العلماء في فضائل أمير المؤمنين وفضائله أكثر من أن يحصى وليس هذا محل الخلاف كما مر
حتى نقيم عليه الدلائل بل الكلام في النص الجلي والامامة وهذا لا يدل عليه انتهى   الآية مع الرواية
يدل على أفضليته ع وهو محل الخلاف كما مر وجه الدلالة أن كلا من عباس وطلحة كانا يدعيان أولويتهما
بالبيت بالنسبة إلى غيرهم من الأمة فرد عليهما علي ع بأن الأولى بذلك هو لا غير وصدقه الله تعالى في
ذلك بموجب الرواية فيكون أولى بالبيت من الكل والأولى بالبيت خصوصا البيت المعنوي يكون
ويكون أفضل من الكل وأولى بالإمامة وبغيرها مما يتعلق بالبيت فإن صاحب البيت أبصر بما في البيت
رفع الله درجته الخامس آية المناجاة يفعلها غير علي ع قال ابن عمر كان لعلي ع ثلثة لو
كانت لي واحدة منها لكانت أحب إلي من حمر النعم تزويجه بفاطمة عليها السلام وإعطاء الراية
يوم خيبر وآية النجوى انتهى   الناصب خفضه الله أقول هذا من رواية أهل السنة وأن
آية النجوى لم يعمل بها إلا علي ع ولا كلام في أن هذا من فضائله التي عجزت الألسن عن الإحاطة بها لا
ولكن لا يدل على النص على إمامته انتهى   إنما استدل المصنف بها على الأفضلية ووجه الاستدلال
أنه سبق سائر الصحابة إلى العمل بمضمونها وبعد عمله بها نسخت عنهم فيكون نزولها بيان لأفضليته عليهم
ومسارعته إلى قبول أوامر الله عز وجل والعمل بها قبلهم فيكون أفضل ولهذا تمناها ابن عمر وربما
يستدل من هذا على كذب ما يدعيه أهل السنة من أن أبا بكر كان ذا مال وأنه كان يصرفه في سبيل الله
وذلك لأنه إذا بخل أبو بكر بدرهم أو درهمين يقدمه بين يدي نجوى النبي صلعم وفارق التشرف
والنظر إلى وجهه الكريم وما يفيده خطابه العظيم مقدار عشرة ليال ابن المرتضى من أهل السنة من تفسير
الزمخشري حتى نزل قرآن بالعتب على ذلك محال أن ينفق مثل ذلك المال الذي رووه لا جرم كما لا
يخفى هذا وقد ذكر القاضي عبد الجبار في هذا المقام فقال هذا لا يدل على فضيلة علي دون أكابر الصحابة لأن
الوقت لعله لم يتسع للعمل بهذا الغرض انتهى   فساده ظاهر لاتفاق الأصوليين سوى من جوز التكليف
بما لا يطاق على أنه لا يجوز أن يكلف العبد بإتيان الفعل في زمان يقصر عن فعله فيه وأيضا يدفع هذا الاحتمال
ولا رواية ابن المغازلي في كتاب المناقب والبغوي في معالم التنزيل عن علي ع إن في كتاب الله لآية
ما عمل بها أحد قبلي ولا يعمل بها أحد بعدي كان لي دينار فاشتريت عشرة دراهم فكلما ناجيته تصدقت
بدرهم فإن هذه الرواية صريحة في اتساع الوقت وكذا يدفعه ما رواه الحافظ أبو نعيم عن ابن عباس قال
إن الله حرم كلام رسول الله صلعم لا يتقدم الصدقة وبخلوا أن يتصدقوا قبل كلامه وتصدق علي ع و
لم يفعل ذلك أحد من المسلمين وأيضا يدل على أنهم لم يكونوا معذورين في هذا قوله تعالى فإن لم تفعلوا
وتاب الله عليكم فإن ذكر التوبة يدل على توجه العتاب إليهم بسبب إهمال في الامتثال ولو كان الزمان

كما نقله

مضيقا كما ذكره القاضي لما توجه ذلك وايضا يدل عليه تمني ابن عمر اياه كما مر هذا وقد زاد الرازي في
الطنبور نغمة اخرى فقال سلمنا ان الوقت قد وسع الا ان الاقدام على هذا العمل مما يضيق قلب
الفقير الذي لا يجد شيئا وينفر الرجل الغني فلم يكن في تركه مضرة لان الذي يكون سببا للالفة اولى مما
كان سببا للوحشة وايضا صدقة عند المناجاة واجبة واما المناجاة فليست بواجبة ولا مندوبة بل الاولى
ترك المناجات كما بينا من انها لو كانت سببا لسامة النبي صلعم عند النجوى انما هو سد خلة الفقراء
والرفق بهم ومع ذلك هم معذورون في ذلك شرعا وعرفا فانهم داخلون في حكم الاية الضرورة فلا
يلزم ان يكسر قلوبهم كما لا يخفى على ان ما ذكره جار في تشريع ذكواة والحج ونحوهما مما يتوقف
وجوبه او ندبه على المال فيجاز ان يقال على قياس ما ذكره ان الاولى عدم شرعية الزكوة مثلا لانه مما يضيق قلب
الفقير الذي لا يجد النصاب وينفر الرجل الغني وهو مكلف بالله تعالى وايضا قد اطلق الله تعالى لفظ الصدقة ولم
يجعل لها مقدارا معينا ليقال ان ابا بكر وغيره من الفقراء ربما عجزوا بل يتاتى ذلك على الموسع قدره وعلى
المقتر قدره ولو بتمرة او بشقها وكذا منع كون نجوى الرسول مندوبة في حد الكفر وقد تعرض له النيشابوري
باشارة فافهم   رفع الله درجته السادس عشر روى ابن عبد البر وغيره من اهل السنة في قوله تعالى
واسئل من ارسلنا قبلك من رسلنا قال ان النبي صلعم ليلة اسري به جمع الله بينه وبين
الانبياء ثم قال له سلهم يا محمد على ماذا بعثتم قالوا بعثنا على شهادة ان لا اله الا الله وعلى الاقرار
بنبوتك والولاية لعلي ابن ابي طالب انتهى   الناصب خفضه الله قول هذا ليس من رواية
اهل السنة وظاهر الارتياب عن هذا لان تمام الاية واسئل من ارسلنا قبلك من رسلنا
اجعلنا من دون الرحمن الهة يعبدون والمراد ان اجماع الانبياء واقع على وجوب التوحيد ونفي
الشرك هذا مفهوم الاية وهذا النقل من المناكير وان صح فلا يثبت به النص الذي هو الذي يطالب
ان الولاية يطلق على معان كثيرة انتهى   اقول الرواية مذكورة بادنى تغيير في اللفظ في تفسير النيشابوري
عن الثعلبي حيث قال وعن ابن مسعود ان النبي صلعم قال اتاني ملك فقال يا محمد سل من ارسلنا
قبلك من رسلنا على ما بعثوا قال قلت على ما بعثتم قالوا على ولايتك وولاية علي ابن ابي طالب
رواه الثعلبي ولكنه لا يطابق قوله سبحانه اجعلنا الاية انتهى وقد ظهر بما نقلناه ان الرواية من
الروايات اهل السنة وان المناقشة التي ذكرها الناصب قد اخذها من النيشابوري مع ضعفه
لاشتمالها ضعيفة ان يمكن ان يكون الجعل في جملة استفهامية بمعنى الحكم كما صرح به النيشابوري ايضا ويكون
الجملة حكاية عن قول الرسول صلعم وتاكيدا لما اضمر في الكلام من الاقرار بعثتهم على الشهادة
المذكورة لا يمكن التوقف فيها الا من جعل من دون الرحمن الهة يعبدون ونظير هذا الاضمار
واقع في القران في قوله تعالى انا انبئكم فارسلون يوسف ايها الصديق فتامل فان المراد كما ذكره

النيشابوري

النيسابوري وغيره فارسلوا اليه لاسئلة ومروني باستعباره فارسلوه الى يوسف فاتاه فقال
يوسف الاية غاية الامر ان يكون ما نحن فيه من الاية تلفظا وقرينة على تعيين المحذوف من المتشابهات الذي لا يعلم معناه
الا بتوفيق من الله تعالى على لسان رسوله وهذا لا يقدح في مطابقته قوله سبحان اجعلنا الاية لما روي في شان
النزول فلا مناقشة ولا شيء من المناكير فالمنكر هذا الشقي المنافق الذي يذهب الى كل زيف زاهق
وينعق مع كل ناعق ويلحس فضلات المتاخرين ويزعم ان ما ذكروه اخر كلام في مقاصد الدين

قال المصنف رفع الله درجته السابع عشر قوله تعالى وتعيها اذن واعية روى الجمهور انها نزلت في علي ع انتهى

قال الناصب
الشقي خفضه الله اقول روى المفسرون انه لما نزلت هذه الاية قال رسول الله صلعم لعلي ع سالت الله تعالى
ان يجعلها اذنك قال علي كرم الله وجهه ما نسيت بعد ذلك شيئا وهذا يدل على علمه وحفظه وفضيلته
ولا يدل على النص بامامته انتهى

روى الجمهور الواحدي في اسباب نزول القران عن بريدة وروى
ابو نعيم في حلية عن علي ع وابو القاسم بن حبيب في تفسيره عن زر بن حبيش عن علي ع واللفظ له قال علي بن
ابي طالب ع ضمني رسول الله وقال امرني ربي ان ادنيك ولا اقصيك وان تسمع وتعي وفي تفسير الثعلبي
في رواية بريدة وان اعلمك وتعي وحق على الله ان تسمع وتعي فنزلت وتعيها اذن واعية انتهى
وبعضهم رووا ما رواه الناصب ففي اطلاق قوله روى المفسرون ما يفتر من تعصبه كما لا يخفى وقال صاحب الكشاف
وفخر الدين الرازي بعد ذكر الرواية التي رواها الناصب في شان علي ع فان قيل لم قال اذن واعية
على التوحيد والتنكير قلنا للايذان بان الوعاة فيهم قلة ولتوبيخ الناس بقلة من يعي فيهم والدلالة
على ان الاذن الواحدة اذا وعت وعقلت عن الله تعالى فهو السواد الاعظم عند الله وان ما سواها
لا يلتفت اليهم وان امتلاء العالم منهم انتهى اقول فهذه دلالة بما كشف علامة المعتزلة وامام الاشاعرة (عزة)
عند اسراء على اختصاص ع في زمان النبي صلعم بذلك لما صرحوا باستجابة دعاء النبي صلعم
في حقه وعلى ترجيح غيره وانه لا التفات اليهم فيكون هو الاحق بالامامة كما هو المدعى ومما ينبغي ان ينبه
ههنا الذي يهمل عليه فيما ياتي ان من تامل في القران والحديث علم ان التفضيل لا يكون الا بالعلم
قال النبي صلعم فضل العالم على العابد كفضلي على ادناكم وقال الله تعالى انما يخشى الله من عباده العلماء ومع
انه قال تعالى ان اكرمكم عند الله اتقاكم ولا شك ان عليا ع كان اعلم من باقي الصحابة لان استفسارهم
عنه مشهور واقرارهم بجهلهم في المستفتيات مذكور حتى صار قول عمر لولا علي لهلك عمر كان اعلم فهو افضل فقد
ثبت بالنص كما اسلفنا وبعد ثبوت الصغرى والكبرى على هيئة الشكل الاول فنتيجته بديهية وانكاره مكابرة
ومعاندة فلا يلتفت اليه

قال المصنف رفع الله درجته الثامن عشر سورة هل اتى روى الجمهور
كافة ان الحسن والحسين مرضا فعادهما رسول الله صلعم وعامة العرب فنذر علي ع صوم ثلثة ايام وكذا امهما
فاطمة وخادمتهم فضة لئن برءا وليس عند ال محمد عليهم السلام قليل ولا كثير فاستقرض امير المؤمنين ع

ثلثة اصوع من شعير وطحنت فاطمة منها صاعا فخبزت خمسة اقراص لكل واحد قرص وصلى علي المغرب فلما اتى المنزل فوضع الطعام بين يديه للافطار اتاهم مسكين وسالهم فاعطاه كل منهم قوته ومكثوا يومهم وليلتهم لم يذوقوا شيئا ثم صاموا اليوم الثاني فخبزت فاطمة صاعا اخر فلما قدم بين للافطار اتاهم يتيم وسالهم القوة فاعطاه الكل واحد منهم بقوته فلما كان اليوم الثالث من صومهم وقدم الطعام للافطار اتاهم اسير وسالهم القوة فاعطاه كل واحد منهم قوته ولم يذوقوا في الايام الثلثة سوى الماء فراهم النبي صلعم في اليوم الرابع وهم يرتعشون من الجوع وفاطمة عليها السلام قد التصق بطنها بظهرها من شدة الجوع وغارت عيناها فقال وا غوثاه بالله اهل بيت محمد يموتون جوعا فهبط جبرئيل عليه السلام فقال خذ ما هنأك الله تعالى به في اهل بيتك فقال خذ ما هناك الله وما اخذ يا جبرئيل فاقراه هل اتى انتهى

الناصب خفضه الله

اقول ذكر بعض المفسرين في شان نزول السورة ما ذكره ولكن انكر على هذه الرواية كثير من المحدثين واهل التفسير وتكلموا في انه هل يجوز ان يبالغ الانسان في الصدقة الى هذا الحد ويجوع نفسه واهله حتى يشرف على الهلاك وقد قال الله تعالى ويسالونك ماذا ينفقون قل العفو والعفو ما كان فاضلا من نفقة العيال وقال رسول الله صلعم خير الصدقة ما يكون صنوا عفوا واصح الرواية لا يدل على النص كما علمه انتهى

قال فخر الدين الرازي في تفسيره ان الواحدي من اصحابنا ذكر في كتاب البسيط انها نزلت في علي عليه السلام وصاحب الكشاف من المعتزلة ذكر هذه القصة فروى عن ابن عباس ان الحسن والحسين مرضا الخ والذي لم يذكر من المفسرين انها نزلت في علي عليه السلام بنى الاية على عمومها لعدم وصول سبب النزول اليه او القصد اخفاء عداوت لاهل البيت عليهم السلام لا لانه ذكر نزوله في شان جماعة مخصوصة غيرهم كما يشعر به ظاهر كلام الناصب واما ما ذكره من انكار اكثر المحدثين المفسرين لهذه الرواية وتكلمهم في جواز المبالغة في صدقة الى هذا الحد فالظاهر انه من تشكيكات نفسه دون احد من المحدثين والمفسرين ولو كان لذلك اصل لذكره فخر الدين الرازي المشكك في تفسيره ومن العجايب ان اصحاب هذا الرجل ومنهم الرازي المذكور والنيشابوري في تفسيريهما يذكرون ان قوله تعالى وكونوا مع الصادقين نزل في شان الذين شدوا انفسهم على السواري ويسلمون ذلك ولا ينكرون ولا يتكلمون بانه هل يجوز رياضة النفس الى هذا الحد بل يذكرون من جمع مشايخهم ومتصوفيهم من النقشبندية وغيرهم ما يتجاوز عن ذلك بل ذكر الناصب نفسه سابقا في مبحث نفي حلول الله تعالى في غيره ان ابا يزيد البسطامي رحمه الله ترك شرب الماء سنة تاديبا للنفس ويستحسنه مع ان ذلك منهم تحمل ضرر من غير ايصال نفع منهم الى الغير ثم ينكرون رياضة جمع اهل البيت عليهم السلام وايثارهم المسكين واليتيم والاسير على انفسهم من غير تجويع والزام مع ثبوت الرواية ههنا اتفاقا وثبوت ان السائل عنهم في الليالي الثلث انما كان جبرئيل عليه السلام قد جاءهم امتحانا من الله تعالى ونعم ما قال الحصكفي في الرد على الشاك في ذلك حيث انشد

شعر

قوم ابي في مدحهم هل اتى ما شك في ذلك الا ملحد قوم لهم في كل ارض مشهد لا بل لهم
في كل قلب مشهد واما ما توهمه من منافات قوله تعالى ويسئلونك ماذا ينفقون قل العفو للآية لذلك
فمدفوع بان العفو كما فسر بما ذكره الناصب كذلك فسر بفضل المال واطيبه ويؤيده قوله تعالى لن تنالوا البر حتى تنفقوا
مما تحبون وما رواه من قوله ص خير الصدقة ما يكون صنوا عفوا ما يكون معارض بقوله ص خير الصدقة ما ابقت
غنى ولو تنزلنا عن ذلك وتنزل انما يلزم المنافاة لو لم ينفق عيال علي ع معه في الصدقة على ذلك الوجه
واما اذا اتى صاحب العيال بما وجب عليه من النفقة وهم باختيارهم اثروا اليتيم والاسير والمسكين على
انفسهم عطاء لكل واحد منهم حصته قوتهم لهم فلا منافاة كما لا يخفى رفع الله درجته التاسع
عشر قوله تعالى والذي جاء بالصدق وصدق به اولئك روى الجمهور عن مجاهد قال هو علي ابن ابي طالب ع
انتهى الناصب خفضه الله اقول جماهير اهل السنة على ان الاية نزلت في ابي بكر صديق وان صح
نزوله في علي المرتضى فهو من فضائله ولا يدل على النص انتهى اقول قد نقل صاحب كشف الغمة الرواية
التي ذكرها المصنف عن الحافظ ابي بكر موسى بن مردويه وروى الحافظ ايضا عن ابي جعفر عليه السلام واما نزول
ذلك في شان ابي بكر كما ادعاه الناصب فهو شي قد تفرد به فخر الدين الرازي بمجرد
ملاحظة مناسبة التصديق المذكور في الاية لما وضع اولياء ابي بكر من لقب الصديق عليه وهذا
داب الرجل في تفسيره كثير من الايات كما لا يخفى على المتتبع البصير ولا يثبت مثل خبر ولو جاء ولو اثبات احد
هذه الرواية في شي من كتب المتقدمين على الرازي بالاستعمال كذب ومين لرجعوا بخفي حنين و
من وقاحات الرازي انه لم يكتف في ذلك بالكذب على الله تعالى حتى وضع ذلك على لسان علي ع
قاصدا به سد باب تجويز الناظرين كون ذلك واردا في علي ع ثم لدفع التهمة التي غلبت على ظن
المخالف نسب ذلك الى المفسرين على الاجمال ولكن الزكي الفطن لا يخفى عليه حقيقة الحال ودل على عدم
ورود الرواية في شان ابي بكر وعلى وصول الرواية الدالة على ان المراد بالاية هو علي عليه السلام الى الرازي
ما ذكره بعد ذلك حيث قال ان هذا يتناول اسبق الناس الى التصديق واجمعوا على ان الاسبق
الافضل اما ابو بكر واما علي لكن حمل هذا اللفظ على ابي بكر اولى لان عليا رض كان في وقت البعث صغيرا
فكان كالولد الصغير الذي يكون في البيت ومعلوم ان اقدامه على التصديق لا يفيد مزيد قوة وشوكة في الاسلام
فكان حمل هذا اللفظ على ابي بكر اولى انتهى ووجه دلالته على ما ذكرنا من الامرين انه لو كان هناك رواية
في شان ابي بكر لما احتاج الى التكلف في الاستدلال ولا الى ذكر علي ع فيه ولو على سبيل الاحتمال وجاز
نبوة الصبي كان صحة ايمانه اجوز وقد قال تعالى في شان يحيى واتيناه الحكم صبيا وقال حكاية عن عيسى

في صباه اني عبد الله آتاني الكتاب وجعلني نبيا وقال في شان يوسف عليه السلام في حال صباه وعند القائه

في غيابة الجب واوحينا اليه لتنبئنهم بامرهم هذا وهم لا يشعرون وقال سبحانه ففهمناها سليمان وكلا آتينا حكما وعلما

فكلما كان عمره حينئذ احدى عشرة سنة واذا جاز ان يكون المصطفى صاحب النبوة والوصي جاز ان يكون

صاحب الايمان بطريق اولى وايضا فعند اصحابنا ان عليا حين آمن بالنبي صلعم كان عمره خمسة عشر سنة وقيل اربعة

عشر وروايات قد جاءت ايضا من طريق الخصم ذكر ذلك شارح الطوالع عن اصحابه في شرحه للمصابيح قال ابو

الحسن البصري ان عمره كان خمسة عشر سنة عند اسلامه واما شارح الطوالع فروى اربعة عشر سنة وهذا على ما جاء

في صحيح البخاري قد تجاوز البلوغ لانه روي عن المغيرة انه قال احتلمت وانا ابن اثنتي عشرة سنة وايضا فقد روي

ان النبي صلعم دعاه الى الاسلام وهو لا يدعو الى الاسلام الا من يصح منه ذلك كما قال المامون حين ناظر

بالعتاهية وايضا قد صح انه علي كتب اشعارا من جملتها قوله سبقتكم الى الاسلام طرا

غلاما ما بلغت اوان حلمي ولم ينكر عليه المعوية مع عداوته وتعنته فكيف يزيد عليه الرازي وهو من جماعة

في ذلك وايضا رجع الاسلام الى التصديق بما جاء به النبي صلعم انه رسول الله وذلك من التكاليف

العقلية ومعلوم ان التكليف بالعقليات انما يتوقف على كمال وان كان ناز جماعة بين خمس سنين وست

سنة وعلي قد كان بكمال عقله حين اسلم والبلوغ انما هو شرط في التكاليف الشرعية الفرعية على انه لا يمتنع

على انه لا يمتنع ان يكون من خصائصه ولو كان صباه صحة اسلامه صغيرا كما انه نطق اللوح المحفوظ في حال رضاعه

على ما سبقت الاشارة اليه من كلام ابن حجر العسقلاني في فتح الباري شرح البخاري بالجملة يجوز حصول خصائص

بعض فضيلة في الخلقة يحسب حصول البلوغ الشرعي قبل العدد وما ذاك يتعجب منه فانه من مظاهر العجائب

ومنبع الغرائب رفع الله درجته العشرون قوله تعالى هو الذي ايدك بنصره وبالمؤمنين عن ابي هريرة

قال مكتوب على العرش لا اله الا الله وحده لا شريك له محمد عبدي ورسولي ايدته بعلي بن ابي طالب

انتهى الناصب خفضه الله اقول هذا في روايات اهل السنة ولا شك ان عليا من افاضل

المؤمنين ومن خلفائهم وائمتهم ولما كان رسول الله صلعم مؤيدا بالمؤمنين كان تاييده بعلي من باب الاولى

لكن لا يدل على النص المدعى لا يخفى ما في كلام الناصب من التمويه وذلك لان كلام المصنف في مجرد

التاييد الذي يشترك فيه سائر المؤمنين على ما توهمه الناصب بل في كتابة اسمه عليه السلام بوصف

تاييده للنبي صلعم على العرش الاعظم في ازل الازال وهذا يدل على الافضلية التي من جملتها موجبات

الامامة كما مر مرارا على ان ما اعترف به من كونه امام جميع المؤمنين في تاييد النبي صلعم كاف في ثبوت

المدعى كما لا يخفى رفع الله درجته الحادي والعشرون قوله تعالى يا ايها النبي حسبك الله ومن اتبعك من المؤمنين

روى الجمهور انها نزلت في علي انتهى الناصب خفضه الله اقول ظاهر الاية انها في كل المؤمنين وعلى الجمهور

المؤمنين ولو صح نزوله في علي ع يكون من فضائله ولا دلالة لها على النص المدعى انتهى

ظهور ما ذكره ممنوع اذ لو كان مراده تعالى كافة المؤمنين لقال حسبك الله والمؤمنون فلما قيد من
اتبعه منهم دل على ارادة التخصيص واما صحة الحديث فيكفي فيه كونه مرويا عن طريق اهل السنة
وقد ذكره صاحب كشف الغمة عن كتاب عز الدين عبد الرزاق المحدث الحنبلي واما وجه الدلالة
على المدعى فهو ان الله تعالى لما حصر كفاية الشر عن النبي صلعم في جماعة سماهم الله وفي علي ع
وكذا حصر اتباع النبي فيه بمقتضى الرواية دل ذلك على فضيلته عن ساير المؤمنين فيكون امير
المؤمنين

رفع الله درجته الثاني والعشرون قوله تعالى فسوف يأتي الله بقوم يحبهم ويحبونه قال
الثعلبي نزلت في علي ع انتهى

الناصب خفضه الله ذهب المفسرون الى انها نزلت في اهل
اليمن وقيل لما نزلت هذه الاية سئل رسول الله صلعم عن هذه القوم فضرب بيده على ظهر سلمان
وقال هو وقومه والظاهر انها كانت نازلة لقوم لم يؤمنوا بعد لدلالة سوف يأتي الله بقوم هذا وعلي ع
كان ممن آمن اولا انه من اول الاسلام فكيف يصح نزوله فيه وان سلمنا فهو من فضائله ولا يدل
على النص المدعى انتهى

من ذهب الى انها نزلت من اهل اليمن كفخر الرازي والقاضي
البيضاوي قد استند بما روي ان النبي ص لما نزلت هذه الاية اشار الى موسى الاشعري
وقال هم قوم هذا واقول فيه بحث لانه ان اراد باهل اليمن من انتسب الى بلاد اليمن ولو لم يكن اشعريا

يكونوا من الاشعرية

كطايفة همدان فهم لم يجاهدوا الا مع علي ع في حروبه كما يعلم من كتب السير والتواريخ وان اراد الاشعري
كما يقتضيه سياق الرواية فهم ايضا لم يدركوا مقاتلة اهل الردة في زمان ابي بكر اللهم الا ان يراد
به قتال بعضهم كابي موسى ظاهرا مع علي ع في حرب الصفين مع القاسطين المرتدين وحينئذ
يتجه الى من الرواية متضمنة لكون الاية في شان امير المؤمنين ع واما من روي انه قال المراد بهم سلمان
موفقا وذووه كما وقع في الكشاف وتفسير البيضاوي فحينئذ المتبادر من ذووه اي اصحاب سلمان
مولانا امير المؤمنين علي وساير اهل البيت عليهم السلام لكونه منهم بمقتضى قوله ص سلمان منا اهل البيت
وايضا من المعلوم ان سلمان لم يشهد محاربة شيء من اهل الردة وكذا ابطال من ذويه على تقدير
ان يراد بهم اهل الفرس مجاهدة مع اهل الردة في زمان ابي بكر فتعين لحمل ما ذكرنا وحينئذ يتجه
ايضا مال هذه الرواية مع ما رواه الثعلبي والامامية من انها نزلت في شان علي ع في قتال الناكثين و
القاسطين والمارقين ولا يقدح في ذلك ان سلمان لم يعش الى زمان قتال الطوايف الثلثة ولم
يجاهد معهم اذ يكفي في صحة نسبت فعل الى جماعة صدوره من اكثرهم سيما وقد روي ان سلمان كان
مداين وتزوج هناك من بني كنده وحصل له اولاد وكانوا في خدمة امير المؤمنين ع في بعض حروبه
فكان النبي صلعم لما لاحظ ان حسن صنيع الابناء يكون من ذكر احسنه للاب نسب فعل الابناء

إليه. ثم قال الشيخ المحقق محيي الدين العربي في الفتوحات المكية ولما كان رسول الله صلعم عبدا محضا
قد طهره الله وأهل بيته تطهيرا وأذهب عنهم الرجس وهو كل ما يشينهم فإن الرجس هو القذر عند
العرب هكذا حكى الفراء قال تعالى إنما يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت ويطهركم تطهيرا
فلا يضاف إليهم إلا مطهر ولا بد أن يكون كذلك فإن المضاف إليهم هو الذي يشينهم فلا
يضيفون لأنفسهم إلا من له حكم الطهارة والتقديس فهذه شهادة من النبي صلعم لسلمان
الفارسي بالطهارة والحفظ الإلهي والعصمة حيث قال فيه رسول الله صلعم سلمان منا أهل البيت
وشهد الله لهم بالتطهير وذهاب الرجس عنهم وإذا كان لا ينضاف إليهم إلا مطهر
مقدس وحصلت له العناية الإلهية بمجرد الإضافة فما ظنك بأهل البيت في نفوسهم وهم المطهرون
بالنص فسلمان منهم بلا شك وأرجو أن يكون عقب علي وسلمان يلحقهم هذه العناية
كما لحقت أولاد الحسن والحسين وعقبهم وموالي أهل البيت فإن رحمة الله واسعة ثم قال فما ظنك بالمعصومين
المحفوظين منهم القائمين بحدود سيدهم الواقفين عند مراسمه فشرفهم أعلى وأتم وهؤلاء هم أقطاب
هذا المقام ومن هؤلاء الأقطاب ورث سلمان شرف مقام أهل البيت فكان رضه من أعلم الناس
بما لله على عباده من الحقوق وما لأنفسهم والخلق عليهم من الحقوق وأقواهم على أدائها وفيه قال رسول الله
صلعم لو كان الإيمان بالثريا لناله رجال من فارس وأشار إلى سلمان الفارسي انتهى ومن اللطائف
قوله صلعم لأبي موسى هم قوم هذا ولم يدخله في هذا الحكم لعلمه صلعم بسوء عاقبته وانحرافه عن علي عم
لكن جماعة من أكابر أهل اليمن وأطرافهم وأشرافهم وهم الذين بعد كل واحد منهم بألف من قبيلة كانوا
ومن جملتهم طائفة همدان بأسرهم وأويس القرني الذي استشهد بين يديه عم في وقعة صفين رضا
وقوله صلعم لسلمان رضي الله عنه هذا وذووه فجعل قومه تبعا له في هذا الحكم وعدل عن قومه بذويه
إشارة إلى من تصف به من معرفة الولاية ومتابعة من فرض الله متابعته فهو منه ودخل
تحت هذا الحكم وإلا فلا هذا فقد ذكر فخر الدين الرازي قولا بنزول الآية في شأن علي رضا لكن
حيث برق وأرعد على الإمامية بالتشكيكات الناشية عن العصبية أردنا أن نذكر كلامه مع
ما يتوجه عليها من شناعة الملام صيانة للناظرين القاصرين عن الوقوع في مهاوي الشكوك
والأوهام فنقول قال وقال قوم إنما نزلت في علي رضا ويدل عليه وجهان الأول أنه عليه السلام
لما دفع الراية إلى علي عم يوم خيبر قال لأدفعن الراية إلى رجل يحب الله ورسوله وهذا هو الصفة المذكورة
في الآية والوجه الثاني أنه تعالى ذكر بعد هذه الآية قوله إنما وليكم الله ورسوله والذين آمنوا الذين يقيمون الصلوة
ويؤتون الزكوة وهذه الآية في علي رضه فكان الأولى جعل ما قبلها أيضا في حقه فهذا جملة الأقوال
في هذه الآية من أدل الدلائل على فساد مذهب الإمامية من الروافض وتقريره أن مذهبهم أن

الذين أقروا

الذين اقروا بخلافة ابي بكر وامامته كلهم كفروا وصاروا مرتدين لانهم انكروا النص الجلي على امامة علي
بن ابي طالب ع فنقول لو كان كذلك لجاء الله تع بقوم يحاربهم ويقهرهم ويردهم الى الدين
الحق بدليل قوله من يرتد منكم عن دينه فسوف يأتي الله بقوم يحبهم الى اخر الآية وكلمة من في معرض
الشرط للعموم فهي تدل على ان كل من صار مرتدا عن دين الاسلام فان الله يأتي بقوم يقهرهم
ويبطل شوكتهم فلو كان الذين نصبوا ابا بكر للخلافة كذلك لوجب بحكم الآية ان يأتي الله بقوم
يقهرهم ويبطل مذهبهم ولما لم يكن الامر كذلك بل الامر بالضد فان الروافض هم المقهورون و
الممنوعون عن اظهار مقالاتهم الباطلة ابدا منذ كانوا علمنا فساد مقالتهم ومذهبهم وهذا كلام ظاهر
لمن انصف المقام الثاني انا ندعي ان هذه الآية مختصة في محاربة المرتدين وابو بكر هو الذي
تولى محاربة المرتدين على ما شرحناه ولا يمكن ان يكون المراد هو الرسول عليه السلام لانه لم يتفق له محاربة
المرتدين ولانه تع قال فسوف يأتي الله وهذا للاستقبال لا للحال فوجب ان يكون ذلك القوم
غير موجودين في وقت نزول هذا الخطاب فان قيل هذا لازم عليكم لان ابا بكر كان موجودا في ذلك
الوقت قلنا الجواب من وجهين الاول ان القوم الذين قاتلهم ابو بكر من اهل الردة ما كانوا
موجودين في الحال والثاني ان معنى الآية ان الله تع سوف يأتي بقوم قادرين متمكنين من هذا الحرب
وابو بكر وان كان موجودا في ذلك الوقت الا انه ما كان مستقلا في ذلك الوقت بالحرب
والامر والنهي فزال السؤال فثبت انه لا يمكن ان يكون المراد هو الرسول عليه ولا يمكن ايضا ان يكون المراد
هو علي رضه لان عليا رضه له قتال مع اهل الردة لان كل من نازعه في الامامة كان مرتدا قلنا هذا باطل
من وجهين الاول ان اسم المرتد انما يتناول من كان تاركا للشرائع الاسلام والقوم الذين نازعوا
عليا ما كانوا كذلك في الظاهر وما كان احد يقول انما يحاربهم لاجل انهم خرجوا عن الاسلام وعلي ع
لم يسمهم بالمرتدين فهذا الذي يقول هؤلاء الروافض بهت على جميع المسلمين وعلى علي ع ايضا
الثاني لو كان كل من نازعه في الامامة كان مرتدا لزم في ابي بكر وفي قومه ان يكونوا مرتدين ولو كان
كذلك لوجب بحكم ظاهر الآية ان يأتي الله بقوم يقهرونهم ويردونهم الى الدين الصحيح ولما لم يوجد
ذلك البتة علمنا ان منازعة علي ع في الامامة لا تكون ردة واذا لم يكن حمل الآية على علي ع لانها
نازلة فيمن يحارب المرتدين ولا يمكن ايضا ان يقال انها نازلة في اهل اليمن او في اهل فارس لانه
لم يتفق لهم محاربة مع المرتدين وبتقدير ان يقال اتفقت لهم هذه المحاربة لكنهم كانوا رعية و
اتباعا واذنابا فكان رئيس الامر المطاع في تلك الواقعة هو ابو بكر ومعلوم ان حمل الآية على من
كان اصلا في هذه العبادة ورئيسا مطاعا فيها اولى من حملها على الرعية والاتباع والاذناب فظهر
بما ذكرنا من الدليل الظاهر ان هذه الآية مختصة بابي بكر الوجه الثاني في بيان ان الآية مختصة بابي بكر

ص

والدليل عليه وجهان الاول
ان هذه الآية مختصة في محاربة
المرتدين وابو بكر
رح

ح

وهو انا نقول هب ان عليا عم كان قد حارب المرتدين ولكن محاربة ابي بكر مع المرتدين كانت اعلى حالا واكثر موقعا
في الاسلام من محاربة علي عم مع من خالفه في الامامة وذلك لانه علم بالتواتر انه صلعم لما توفي اضطربت الاعراب
وتمردوا وان ابا بكر هو الذي قهر مسيلمة وطليحة وهو الذي حارب الطوائف السبعة من المرتدين
وهو الذي حارب مانعي الزكوة ولما فعل ذلك استقر الاسلام وعظمت شوكته وانبسطت دولته
اما لما انتهى الامر الى علي رضه فكان الاسلام انبسط في الشرق والغرب وصار ملوك الدنيا مقهورين
وصار الاسلام مستوليا على جميع الاديان والملل فثبت ان محاربة ابي بكر اعظم تاثيرا في نصرة الاسلام
وتقويته من محاربة علي عم ومعلوم ان المقصود من هذه الاية تعظيم قوم يسعون في تقوية الدين ونصرة
الاسلام ولما كان ابو بكر هو المتولي لذلك وجب ان يكون هو المراد بالاية المقام في هذه الاية هو انا
ندعي دلالة هذه الاية على صحة امامة ابي بكر فذلك لانه لما ثبت بما ذكرنا ان هذه الاية مختصة به فنقول
انه تعالى وصف الذين ارادهم الله بهذه الاية بصفات اولها انه يحبهم ويحبونه فلما ثبت ان المراد
بهذه الاية هو ابو بكر ثبت ان قوله يحبهم ويحبونه وصف لابي بكر ومن وصفه الله بذلك يمتنع ان يكون
ظالما وذلك يدل على انه كان محقا في امامته وثانيها قوله اذلة على المؤمنين اعزة على الكافرين هو صفة
ابي بكر ايضا للدليل الذي ذكرناه ويؤكده ما روي في الخبر المستفيض انه قال عليه السلم ارحم امتي بامتي ابو بكر
فكان موصوفا بالرحمة والشفقة على المؤمنين وبالشدة على الكفار الا ترى ان في اول الامر حين كان
الرسول في مكة وكان في غاية الضعف كيف كان يذب عن الرسول صلعم وكيف كان يلازمه ويخدمه
وما كان يبالي باحد من جبابرة الكفار وشياطينهم وفي اخر الامر اعني وقت خلافته كيف لم يلتفت
الى قول واحد واصر على انه لا بد من المحاربة مع مانعي الزكوة حتى ال الامر الى ان خرج الى قتال
القوم وحده حتى جاء اكابر الصحابة وتضرعوا اليه ومنعوه من الذهاب ثم لما بلغ بعث العسكر اليهم
انهزموا وجعل الله ذلك مبدا الدولة للاسلام فكان قوله اذلة على المؤمنين اعزة على الكافرين
لا يليق الا به وثالثها قوله يجاهدون في سبيل الله ولا يخافون لومة لائم فهذا مشترك فيه بين ابي بكر
وعلي الا ان حظ ابي بكر منه اتم واكمل وذلك لان مجاهدة ابي بكر مع الكفار كان في اول البعث
وهناك الاسلام كان في غاية الضعف وكان يجاهد الكفار بمقدار قدرته ويذب عن رسول الله
غاية وسعه واما علي رضه فانما شرع في الجهاد يوم بدر واحد وفي ذلك الوقت كان الاسلام قويا
وكانت العساكر مجتمعة فثبت ان ابا بكر كان اكمل من جهاد علي عم من وجهين احدهما انه كان
متقدما عليه في الزمان فكان افضل لقوله تعالى لا يستوي منكم من انفق من قبل الفتح وقاتل و
الثاني ان جهاد ابي بكر كان في وقت ضعف الرسول وجهاد علي عم كان في وقت القوة ورابعها
قوله ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء وهذا لائق لابي بكر لانه متأكد بقوله ولا يأتل اولو الفضل

منكم والسعة

نعم ذلك سعة وقد بينا ان هذه الآية لا بد ان تكون في ابي بكر ومما يدل على جميع هذه الصفات لابي بكر
انا بينا بالدليل ان هذه الآية لا بد وان تكون في ابي بكر ومتى كان الامر كذلك كانت هذه الصفات
لا بد وان تكون صفات لابي بكر واذا ثبت هذا توجب القطع بصحة امامته اذ لو كانت باطلة امامته
لما كانت هذه الصفات لائقة به فان قيل لم لا يحتمل ان يقال انه كان موصوفا بهذه الصفات حال حياة الرسول
ثم بعد وفاته لما شرع في الامامة زالت هذه الصفات وبطلت قلنا هذا باطل قطعا لانه تعالى قال فسوف
يأتي الله بقوم يحبهم ويحبونه فاثبت كونهم موصوفين بهذه الصفة حال اتيان الله بهم في المستقبل وذلك يدل
على شهادة الله عليه بكونه موصوفا بهذه الصفة حال محاربته مع اهل الردة وذلك هو حال امامته فثبت بما ذكرنا
دلالة الآية على صحة امامته. قول الروافض ان هذه الآية في حق علي ع بدليل انه صلعم قال يوم خيبر لاعطين
الراية غدا رجلا يحب الله ورسوله ويحبه الله ورسوله وكان ذلك هو علي ع فنقول هذا الخبر من باب الآحاد
وعندهم لا يجوز التمسك به في العمل فكيف يجوز التمسك به في العلم وايضا ان اثبات هذه الصفة لعلي ع لا يوجب انتفاءها عن
ابي بكر وبتقدير ان يدل على ذلك لكنه لا يدل على انتفاء ذلك المجموع عن ابي بكر ومن جملة تلك الصفات
كونه كرارا غير فرار فلما انتفى ذلك عن ابي بكر لم يحصل مجموع تلك الصفات له فكفى هذا في العمل بدليل الخطاب
فاما انتفاء جميع تلك الصفات فلا دلالة في اللفظ عليه وايضا فهو انه تعالى انما اثبت هذه الصفة
المذكورة في هذه الآية حال اشتغاله بمحاربة المرتدين بعد ذلك فهب ان تلك الصفة ما كانت حاصلة في
ذلك الوقت فلم يمنع ذلك من حصولها في الزمان المستقبل ولان ما ذكرناه تمسك بظاهر القرآن
وما ذكروه تمسك بالخبر المنقول بالآحاد ولانه معارض بالاحاديث الدالة على كون ابي بكر محبا لله ورسوله وان الله راضيا
عنه قال تعالى في حق ابي بكر ولسوف يرضى وقال ع ان الله يتجلى للناس عامة ويتجلى لابي بكر خاصة وقال ما صب الله
في صدري شيئا الا وصببته في صدر ابي بكر وكل ذلك يدل على انه كان يحب الله ورسوله ويحبه الله و
رسوله واما الوجه الثاني وهو قولهم الآية التي بعد هذه الآية في علي فانه علي ع فسنذكر الكلام فيه ان شاء الله تعالى فهذا
ما في هذا الموضع من البحث والله اعلم انتهى كلام الرازي واقول يتوجه عليه نظر اما اولا فلما اورده النيسابوري
على قوله لو كان كذلك لجاء الله بقوم يحاربهم بان لازم مذهب الشيعة ان يقول ما يدريك انه تعالى
ما يدريك انه تعالى لا يجيء بقوم يحاربهم ولعل المراد بخروج المهدي هو ذلك فان محاربته من وان بين الادلة
ثم انه مع كونه شافعيا ظاهرا وباطنا كما هو صرح به في آخر تفسيره غير متهم في ذلك فخاف من المتعصبين
من اهل نحلته فاعتذر بان هذا انما ذكرته بطريق المنع لا لاجل العصبية والميل فان اعتقاد ارتداد الصحابة
امر فظيع والله اعلم انتهى واعترض عليه بعض الناظرين بان الحق ما قاله ناصر الاسلام والامام العلامة فخر الدين
الرازي وما ذكره هذا الفاضل نصرة للشيعة كلام فيه تشنيع لا يليق باحد من اهل الديانة وليت
شعري ماذا يفيد محاربة المهدي في آخر الزمان بعد ذهاب اكثر ايام الدنيا وانقضاء عصر الصحابة

والانتقام من جبريهم وظهور امارات القيمة ثم انه لم يثبت انه يخرج لذلك انتهى واقول بل الحق ان اجراء الرجعة
على لسان ناصر الشيعة مع كونه من المخالفين لا لاجل الانتقام من بعض الصحابة والانتقام من المرتدين انما يناسب القول
بالرجعة لو لم يحضر هناك احد منهم لكن قد تقرر عند الشيعة بناء على اصل الرجعة الثابت بالكتاب والسنة انه
يرجع الى الدنيا عند ظهور المهدي عم جماعة من هؤلاء الصحابة المرتدين فيأتيهم المهدي عم وينتقم منهم اشد
الانتقام ويؤيده ما ذكره الشيخ المذكور في الباب السادس والستين بعد ثلثمائة من كتاب الفتوحات المكية عند
ذكر صفات المهدي عم وعلامات ظهوره عم حيث قال ان لله خليفة يخرج من عترة رسول الله صلعم من ولد
فاطمة يواطئ اسمه اسم رسول الله جده الحسين بن علي بن ابي طالب عليهم السلام يبايع بين الركن و
المقام يشبه رسول الله صلعم في الخلق بفتح الخاء وينزل عنه في الخلق بضم الخاء اسعد الناس به اهل الكوفة يعيش خمسا
او سبعا او تسعا يضع الجزية ويدعو الى الله ويرفع المذاهب عن الارض فلا يبقى الا الدين الخالص اعداؤه
مقلدة العلماء اهل الاجتهاد لما يرونه من الحكم بخلاف ما ذهبت اليه ائمتهم فيدخلون كرها تحت حكمه خوفا من سيفه
يفرح به عامة المسلمين اكثر من خواصهم يبايعه العارفون من اهل الحقائق عن شهود وكشف بتعريف الهي له
رجال الهيون يقيمون دعوته وينصرونه ثم قال بعد ورقة ولولا ان السيف بيده لافتى الفقهاء بقتله كما يفعل الحنفية
والشافعية فيما اختلفوا فيه ولكن الله يظهره بالسيف والكرم فيطمعون ويخافون فيقبلون حكمه من غير ايمان
بل يضمرون خلافه ويعتقدون ان اهل الاجتهاد في زمانه اذا حكم فيهم بغير مذهبهم انه على ضلالة في ذلك
الحكم لانهم يعتقدون ان اهل الاجتهاد وزمانه قد انقطع وما بقي مجتهد في العالم وان الله لا يوجد بعد ائمتهم
احدا له درجة الاجتهاد واما من يدعي التعريف الالهي بالاحكام الشرعية فهو عندهم مجنون فاسد الخيال لا يلتفتون اليه انتهى واما
ثانيا فلانه قوله لو كان كذلك لجاء الله بقوم يحاربهم ويقهرهم ويردهم الى الدين الحق مردود بانه لا دلالة
للاية على ان الله تعالى ياتي بقوم يحاربون المرتدين ويقهرونهم بالسيف والسنان كما يشعر به كلامه المقتصر على الاسلام وانما
صرح في قول الاية انه ياتي في مقابل المرتدين بقوم راسخين في الدين مؤيدين بالحق واليقين اعم من ان يقع
بينهما قتال ام لا فجاز ان ياتي الله تارة بقوم ينصرون الدين ويقاتلون المرتدين بالسيف والسنان وتارة
بقوم منصورين بالحجة والبرهان يغلبهم بما حمل اهل السنة الاية على ذلك اجابت الشيعة على سبيل
المباراة لهم بانه جاز ان يكون المراد بها عليا عم على هذا التقدير ايضا لانه قاتل المرتدين من الناكثين والمارقين
فهو ذهب تدل على ان كل من صار مرتدا عن دين الاسلام فان الله ياتي بقوم يقهرهم ويبطل شوكتهم
مردود كما ترى وكذلك قوله لوجب بحكم الاية ان ياتي الله بقوم يقهرهم ويبطل مذهبهم لما عرفت ان حكم الاية
اعم من ذلك القهر الا ان يراد بقهرهم وابطال مذهبهم اقامة الحجة والبرهان دون استعمال السيف والسنان
وهو حاصل بحمد الله للشيعة بدهم الله ينصره في سائر الازمنة ولهذا ترى هذا المتعصب للامام قد لجلج
عقله واعوج نقله واختل كلامه واشكل زمانه عند تكلمه ههنا في رد استدلال الشيعة بهذه الاية لوجهه

قسوده رقه لكنها بذر وجلها شذر مذر وهو يعلم انه محجوج لكن هوى الاصول الفاجرة يحمله على سوء المكابرة
واما ثالثا فلان ما ذكره من ان الشيعة اهل الضد يدل على انه لم يعرف معنى الضد ولا المضادة وانما تحقق لو
حكم بارتداد الشيعة من حيث مخالفتهم لهم في مسئلة الامامة ولم يحكم بذلك هذا الرجل والاحمق من اهل
نحلته وكيف يقولون بذلك مع ان مسئلة الامامة عندهم من الفروع كما مر والمجتهد المخالف في شيء
وكذا مقلده لا يكون فاسقا فضلا عن ان يكون مرتدا فغاية امر الشيعة ان يكونوا قوما مقهورين
للمستولين في زمانهم من اهل الردة ينتظرون حضور امامهم وان الوقت الذي وعدهم الله تعالى بقوله
فسوف يأتي الله بقوم الآية ولهذا قال الشيخ ابن العربي ان اسعد الناس
حلا بالمهدي ع هو شيعة الكوفة كما مر فافهم واما قوله ان الشيعة ممنوعون عن اظهار مقالتهم ممنوع
ولو سلم فقد جرت عادة الله على الايصال مقالاتهم وحججهم الى الملحدين المرتدين نصرة للدين المبين
كما وصل هذه المقالة ونحوها الى فخر الدين وذويه بما وعده بقوله وكان حقا علينا نصر المؤمنين واما
رابعا فلان ما ذكره في الوجه الثاني من المقام الثاني من ان ابا بكر هو الذي تولى محاربة المرتدين غير مسلم
وان خرجه سابقا مما لا ينشرح به صدر من له قلب وذلك لانا نعلم ان الذين ارتكب ابو بكر قتالهم كانوا
من اهل الردة لما سبق من ان عدهم ابو بكر واصحابه من اهل الردة كانوا قسمين قسم لم يؤمن قط
كاصحاب مسيلمة وسجاح فهؤلاء كانوا كفارا حربيين لم يسلموا قط فاطلاق الارتداد عليهم خلاف
للعرف واللغة والثاني قوم منعوا الزكاة من ان يدفعوها الى ابي بكر وفرقوها على فقرا قومهم لاعتقادهم
عدم استحقاق ابي بكر للخلافة وان المنصوص عليه هو علي ع كما مر تفصيلا وهذا لا يوجب الارتداد
عن الدين كما لا يخفى واما خامسا فلان ما ذكره في الوجه الاول من الجواب عن الالزام اللازم من ان
القوم الذين قاتلهم ابو بكر من اهل الردة موجودين في محال فبطلانه ظاهر فانه رئيس فرقة ممن
سموهم مرتدين كان مسيلمة وسجاح وهم كانوا في زمان النبي صلعم ورئيس بني حنيفة كان
مالك ابن نويرة وهو كان من الصحابة وكذا الكلام في بني كندة فان رئيسهم كان اشعث
ابن قيس الذي صار صهرا لابي بكر بعد حكمه بارتداده واما سادسا فلانه يتوجه على ما ذكره من الوجه
الثاني انه ان اراد بالقدرة والتمكن من الحرب الاستقلال فيه فقدرة ابي بكر وتمكنه بنفسه فهو
لم يكن ابدا قادرا على قتل من ذلك ايضا وانما كان مرافقة مع عسكر الرسول ثم مصاحبته للجم المو
ضوع لجنب الانسان بل دون حالا لانه كان يفر لجر لا يفران اراد التمكن والقدرة بمعونة غيره من
المهاجرين والانصار فهذه القدرة كانت حاصلة للنبي صلعم مع زيادة لان القوم وهم
ابو بكر وجماعة المهاجرين والانصار الذين قاتلوا المرتدين باشارته كانوا موجودين في زمان النبي
صلعم حاضرين في خدمته فما معنى تخصيص الله تعالى انه اراد للمرتدين باتيان ذلك القوم بعد

من الفروع

مخالفة

زمان النبي صلعم كما يقتضيه سياق الكلام على ان هذا التوجيه لا يتمشى بالنسبة الى قتال مانعي الزكوة فان المنع منهم
لا يتحقق في زمان نزول الاية حتى يصح ان يقال ان ابا بكر لم يكن في ذلك الزمان قادرا مستقلا في قتالهم فان القدرة
والاستقلال على شيء فرع وجوده كما لا يخفى واما سابعا فلان ما ذكره من ان اسم المرتد انما يتناول من كان
تاركا لشرائع الاسلام كلها مردود بان الناكثين والقاسطين والمارقين كلهم عند الامامية مرتدين بانكارهم
الاصل الخامس من اصول الشريع وهو الامامة وقد مر بيان اصالة هذه المسئلة في ذيل هذا الباب فتذكر واما ثامنا
فلان قوله وما كان احد يقول ان عليا انما يحاربهم لانهم خرجوا عن الاسلام ان اراد به ان احدا من اهل السنة
لم يقل فمسلم ووجهه ظاهر لانهم قرروا ان الامامة من الفروع كما مر لكن هذا لا يقوم حجة وان اراد ان علماء الشيعة
قائلين بان الامامة من الاصول لم يقولوا بذلك فممنوع وكيف وقد ورد ما روي عن علي عم من انه قال يوم الجمل ما قوتل
اهل هذه الاية حتى اليوم ويؤيده ما في صحيح البخاري ومسلم من حديث الحوض المشهور الدال على ارتداد جماعة من
الصحابة وسنذكرهما المصنف بعد ذلك في موضع اللائق وسابينك ان شاء الله في تحقيق حديث الطير على شيء
مما نطلع به على الفئة التي هي بين النبي والولي ويظهر لك ان انكار الامامة كانكار النبوة وانكار النبوة كانكار
الالوهية فاعلم ان معرفة الامام والاعتراف بحقه شرط الايمان ولولا ذلك لم يحكم الله سبحانه على منكرها بالارتداد
في موضع معنى الاية وعيد لمن انكرها وارتد بذلك عن دين الاسلام باتيان قوم يعرفون صاحبها ويعترفون بحقه
يحبهم الله ويحبونه بمحبتهم اياه والقيام بمودته والبراءة من اعدائه اللهم اجعلنا من زمرة الذين انعمت عليهم بمحبة
حبائك والبراءة من اعدائك انك على كل شيء قدير وبالاجابة والتفضل حقيق وجدير واما تاسعا فلان
ما ذكره في الوجه الثاني من انه لو كان كل من زعم نفي الامامة كان مرتدا لزم الخ قد عرفت جوابه سابقا
مما ذكرناه ونقلناه عن النيشابوري واما عاشرا فلان ما ذكره في بيان كون محاربة ابي بكر اعلى حالا مع
المرتدين مردود بان ذلك فرع ثبوت ان محاربته كانت مع المرتدين وقد عرفت بطلانه وايضا كيف
يكون اعلى حالا مع ان عليا عم جاهد المرتدين من اكابر قريش الذين كانوا ذوي الشوكة والعدد وبنفسه
وابو بكر كان قاعدا في قعر البيت يبعث جماعة من اصحاب النبي صلعم الى قتال الضعفة من اعراب
البادية الذين كان ضعفهم ظاهرا كقوة الاصحاب فضل الله المجاهدين على القاعدين اجرا عظيما واما حادي
عشر فلان قوله لما فعل ابو بكر ذلك استقر الاسلام الخ غير مسلم وانما استقر بذلك امامته وسلطنته
لانهم كانوا ينكرون امامته ويتوقفون في دفع الزكوة اليه وكانوا يشاورون عليا في القبائل بقولهم ان
الامامة حق اهل البيت دونه كما مر واما ثاني عشر فلان قوله ولما انتهى الامر الى علي عم فكان الاسلام
انبسط الخ مدخول بان انبساط ما كان اسلام العوام واما الخواص من قريش ومن وافقهم وهم
العمدة في عساكر الاسلام فالمفروض انهم ارتدوا بعد النبي صلعم فكان تسلط معظم جنود اعظم و
قتالهم اشد واصعب كما لا يخفى على من اطلع على تفاصيل حرب الجمل وصفين وما ظهر فيها عن

قريش من

قريش من الذلة والدفين وأما الثالث عشر فلأن قوله لأن لما ثبت بما ذكرناه أن هذه الآية مخصصة بقوله فلما ثبت
أن المراد بهذه الآية أبو بكر ثبت أنه مجاب به قيل ثبت العرش ثم انقش وكذا الكلام فيما ذكره في الصفحة الثانية وأما
الرابع عشر فلأن استفاضة خبر الذي ذكره للتأكيد ممنوعة ومن العجب أن الخبر الذي نقله شيعة الزمان لهم من
كتبهم المحكوم عليها بالصحة عندهم يرد بأنه من باب الآحاد وهذا الخبر الذي ليس عنه في تلك الكتب عين ولا أثر
يجعل مستفيضا ومن المضحكات قوله بعد ذلك أن أبا بكر كان يذب عن الكفار ويلومهم في مكة فضلا
عن أن يكرهه فإن النبي صلعم لم يكن يقدر على ذب الكفار عنه في مكة فضلا عن أبي بكر ولهذا أذن لبعض المؤمنين
بالمهاجرة إلى الحبشة وهو بنفسه هرب إلى الغار ومنه إلى المدينة والوقوع في الأنصار فإنهم لم يكن أحد من
قريش يتعرض لأبي بكر لعلمهم بنفاقه ولأنه كان معلم صبيانهم في الجاهلية وأكثر شبانهم كانوا تلامذه فيما يحتمل
برعاية لحق التعليم ولأن وجوده وعدمه كان سواء في مقام الإباء والتسليم وأما الخامس عشر فلأن قوله
كيف لم يتفق إلا قول وجه وجريحا ثم لا بد من المحاربة ما في أنا ذكرناه مدفوع بأن عدم التفاوت في
ذلك القول وجه وجراره فيه إنما كان لما ظنه من أن إنكارهم يوجب الإخلال في خلافته وليس في هذا
ما يوجب مدحه وكذا الكلام في إظهاره الخروج إلى قتال القوم وحده لأن إظهاره لذلك إنما كان
اعتمادا منه مع غلبة ظنه بأن الأصحاب يمنعونه عن الخروج وليثقنه عن الخروج ثم لو خرج لخرج معه أكثر
المهاجرين والأنصار للابتلاء بهم بإطاعته وقبول خلافته ولكن وثقا بأن الأمر الذي أخرا من خالد بن الوليد
مع سرية خفيفة يحصل منه مع ألوف من المهاجرين والأنصار من غير أن يحتاج إلى النفر وأما السادس عشر فلأن
ما ذكره من أن قوله تعالى يجاهدون في سبيل الله ولا يخافون لومة لائم مشترك بين علي وأبي بكر فغير مسلم فإن
الخوف من لومة لائم لم يكن متوهما في قتال من ارتد من العرب في زمان أبي بكر حتى يوصف فاعله بعدم الخوف
من ذلك وإنما كان يتوهم في قتال الناكثين والقاسطين والمارقين الذين كان فيهم أكثر من أصحاب سيد
الأنام ومن السابقين إلى الإسلام كيف وفي الطائفة الأولى طلحة والزبير من أكابر المشهورين بالصحبة وفيهم عائشة
زوجة رسول الله صلعم وفي الطائفة الثانية معاوية خال المؤمنين ومعه جماعة من قريش مع أهل البلاد
وأظهر أن أكثرهم أيضا كانوا من الصحابة وأما الفرقة الثالثة وهم الخوارج فكانوا في صورة الصلحاء وأهل
القرآن فكان محل اللوم ولكن لما كان هو ومحاربيه يخافون من لومة لائم كان لأنهم كانوا على الحق فلا يخافون
غير الله ومن المضحكات نسبة الجهاد إلى أبي بكر ثم في أول بعث الرسول وفي زمان إقامته بمكة اللهم إلا أن يراد
بذلك جهاده وإنكاره للكفار بقلبه وهذا أيضا في محل المنع عندنا وأما السابع عشر فلأن قوله وأما علي
فإنما شرع في الجهاد يوم بدر وأحد وفي ذلك الوقت كان الإسلام قويا وكانت العساكر مجتمعة لم
يدل على أنه ورث الأرض أن البدرية عن الإسلام من أهل الجاهلية وذلك لأن العساكر من المهاجرين
والأنصار كانوا في بدر ثلاثمائة وبضعة عشر وقتل علي ع نصف عسكر الخصم بنفسه وقتل الباقي بأن في الإسلام

جرن

الاصحاب مع الملائكة المسومين ولما نزلت الاحزاب قبل ذلك وفي الاحزاب خرجوا الى حفر الخندق والتحصن
به الى ان فتح الله تعالى على يد علي ع بقتل عمرو بن عبد ود وقال فيه رسول الله صلعم لضربة علي يوم الخندق افضل
من عبادة الثقلين وكذا الحال في خيبر وحنين وفر ابو بكر في هذه الوقايع كما يدل عليه الاخبار وشعر به
كلام ابن ابي الحديد المعتزلي في بعض الاشعار حيث قال وليس بنكر في حنين فراره
وفي احد قد فر خوفا وخيبرا ولو كان للاسلام في تلك الايام قويا بكثرة اهل الاسلام
وقلة اهل الكفر فقد كان فرار ابي بكر بالفرار ونهاية العوار بل كانت كرة متهيئة للفرار واما اثر من
عمر فلانه قوله ان ابا بكر كان متقدما على علي ع في ازمان احكان افضل لقوله تعالى لا يستوي منكم من انفق
من قبل الفتح وقاتل انما يتم لو ثبت انه قاتل قبل علي ع وقد عرفت ان القتال ومبارزة الاقران
لم يقع من ابي بكر قط ولم يذكر له في الاسلام جرح فضلا عن قتل مدة حياة رسول الله صلعم وبعد وفاته و
كذا قد عرفت بطلان ما ذكره في الوجه الثاني من ان جهاد ابي بكر كان في وقت الفتح وستعرف ان
نسبة الانفاق الى ابي بكر انما هي من موضوعات اهل النفاق فكيف يلزم التفضيل واما التمسك عمر فلان
ما ذكره في صفته الرابعة مما لا يخفى وهنه على ما يرجع الى ذكره في موضع استدلاله على ذلك بقوله
ولا يأتل اولوا الفضل منكم فانه ذكر في تفسير هذه الآية ايضا تشكيكات ومخالطات لا ينخدع بها الا حمقاء اهل
الغفلة ولنذكر ما ذكره للاختصار وننبهها على صدق اظهارنا للرد والانكار عمدة ما بني عليه هناك من المقدمات
الفاسدة والدعاوي الكاذبة الكاسدة فنقول قال اجمع المفسرون على ان المراد من قوله ولا يأتل اولوا الفضل
ابو بكر وهذه الآية تدل على انه كان افضل الناس بعد رسول الله صلعم لان الفضل المذكور في هذه الآية اما
في الدنيا واما في الآخرة والاول باطل لانه تعالى ذكره في معرض المدح والمن لله بالدنيا غير جائز ولانه لو كان
كذلك لكان قوله والسعة تكريرا فتعين ان يكون المراد منه الفضل في الدين فلو كان غيره مساويا في الدرجات
في الدين لم يكن هو الفضل لان المساوي للفاضل لا يكون فاضلا فلما اثبت الله تعالى له الفضل مطلقا غير مقيد
بشخص دون شخص وجب كونه افضل الخلق ترك العمل به في حق الرسول ص فيبقى العمل به في حق البواقي ثم قال
نمنع اجماع المفسرين على اختصاص هذه الآية بابي بكر قلنا من طالع كتب التفسير والاحاديث علم كون هذه الآية باقيا الى حد التواتر فلو جاز
منعه لجاز منع كل متواتر انتهى واقول يتوجه عليه اولا انا لا نسلم اجماع المفسرين من اهل السنة ايضا على ذلك فضلا
عن اتفاق مفسري الشيعة معهم بل قد ذهب جماعة من اهل السنة ايضا على انها نزلت في جمع من الصحابة حلفوا ان لا يتصدقوا
على من تكلم بشيء من الافك والابراء ويؤيدهم لفظة اولوا بصيغة الجمع وعلى تقدير انه ورد في قصة مسطح ومنع ابي بكر
صدقته عنه مع ان لفظ اولوا بصيغة الجمع عنه كما اشرنا اليه فلم لا يجوز ان يكون نزولها في شأن مسطح اصالة وابي بكر التبع
وما الذي جعل القضية منعكسة مع ظهور ان المقصود والاصل من الآية المواساة مع مسطح وسد خلته والرد
على من خالف ذلك كما لا يخفى واما قوله لو جاز منع هذا لجاز منع كل متواتر ففيه ان ادعاء تواتره لفظا ممنوع

اجماع

المنع

المنع عنه فظاهر لا مدفع له لان النفاة من اهل الحديث حصروا الخبر المتواتر لفظا في الواحد والاثنين والثلث وان اراد به
التواتر المعنوي فان ههنا روايات متعددة مستفيضة يكون القدر المشترك بينها متواترا فلا يثبت التواتر المعنوي فيما
ان ادعاه من ان الله تعالى ذكره في معرض المدح ممنوع ولعله توهم هذا من الوصف العنواني في الفضل والسعة
ولم يعلم ان مثل هذا الوصف قد يعرض للكافر والسفيه الذي له فضل حاجته وغنى وسعة بل قد يجتمع مع الذم فيقال ان
ان القوم الفلاني مع كونهم من اولي الفضل والسعة يبخلون بما اتاهم الله تعالى ويقال ان ابا بكر واضرابه من الاصحاب مع
ما نسب اليهم من المال والانفاق قد بخلوا عند نزول اية النجوى عن تقديم صدقة بين يدي نجوى النبي صلعم
حتى نسخت الاية فيهم وذوق التمثيلات العزيز الكريم ومن العجب انه ذكر قبل هذا الكلام ان المراد من قوله لا
يأتل اولوا الفضل لا تقتصروا في ان تحسنوا فحمل الفضل على الاحسان والاعطاء ثم نسي ذلك بعد سطور وحمل
في ان اراد الفضل بمعنى زيادة الثواب والعلم مع ان الفضل بهذين المعنيين لا يظهر لهما وجه ههنا اذ كثير
من اهل الفضل بمعنى زيادة الثواب والعلم لا يقدرون على انفاق صلة الرحم وما قيل من ذلك وكذا
يمنع ان المدح من له بالدنيا فرجا زكيف وقد وقع التمدح بها في القران بقوله وكذلك مكنا ليوسف
في الارض يتبوأ منها حيث يشاء الاية الى غير ذلك فان التبوؤ في الارض الذي هو من نعم الدنيا لو لم يكن
ممدوحا لما امتن الله تعالى على يوسف عليه به بل نقول ان الاية قادحة في فضيلة ابي بكر لاشتمالها على نهيه تعالى
عما اتى به ابو بكر من الحلف على ان لا ينفق مسطحا ومن معه كما روي في شان نزول هذه الاية على
صدور المعصية من ابي بكر واما ما اجاب به هذا المتعصب الظالم في اواخر هذا المقام من ان النهي لا يدل على
وقوعه فان الله تعالى قال لمحمد صلعم ولا تطع الكافرين والمنافقين ولم يدل ذلك على انه اطاعهم الى مدخول
بان مجرد النهي وان لم يدل على ذلك لكن ما رواه هذا المجيب من شان النزول سابقا صريح في الوقوع
حيث قال لما نزلت اية الافك قال ابو بكر لمسطح وقرابته قوموا فلستم مني ولست منكم ولا يدخلن
علي احد منكم وقال انشدكم الله والاسلام وانشدكم القرابة والرحم ان لا تحوجنا الى احد فما كان
لنا في اول الامر من ذنب فلم يقبل عذره وقال انطلقوا ايها القوم فخرجوا لا يدرون اين يذهبون و
اين يتوجهون من الارض الى اخره صريح في ترك النفقة عنهم ولو في يوم والانكار مكابرة على ان المنع عن
حلف لو تم قطعا لكان في ثبوت المعصية كما لا يخفى وحمل النهي على التنزيه من ترك الاولى كما ارتكبه من ضيق
الخناق مردود بان الاصل في النهي التحريم وحمله على التنزيه من ترك الاولى في شان الانبياء عليهم السلام انما ارتكبه
العلماء بمعونة قيام دليل عصمتهم ولا عصمة لابي بكر يكون تحمل فيه محالا وثالثا ان ما توهمه من لزوم التكرار
ورابعا ان ما ذكره من انه لو كان المراد مساواة في الدرجات لكن هو صاحب الفضل اي فيه من يجده الا بعض الطيور
ان مساواته في اصل الاجر في الدرجة انما ينافي فضيلته من ذلك الاخر لانه بيانه في صدق كونه فضلا وصاحب فضل
كما زعمه وقوله فلما ثبت انه ذو الفضل مطلقا اي بناء على عهده ولما عرف من ان الاطلاق مطلقا فهم

انما يلزم لو كان الفضل بمعنى الزيادة بلا حاجة الى الناحية
في المعنى مع السعة وليس كذلك بل بمعنى السعة ومع ...
بل لا يلتفت زيادة مع حاجته هذا لزم التكرار

واما ما ذكروه في الخامس قوله انا اثبتنا بالدليل ان هذه الآية لابد وان يكون في ابي بكر ابعد من الاشتباه والالتباس والنبي
مع غير اساس للامامية وهو ان والعشرون فلان ما ذكره من ان خبر يوم خيبر من باب الاحاد وسلم لكنه مستفيض بل يكاد ان
يكون متواتر المعنى وما ذكره من ان الخبر الواحد لا يجوز التمسك به عند الامامية في العمل فكيف يجوز التمسك به في العلم مدفوع
بان نقول عدم اعتبار الخبر الواحد قول شاذ من الشيعة كما هو قول شاذ من اهل السنة ايضا على ما ذكر
في كتب الاصول ولو سلم فيجوز ان يكون التمسك به الزاما للجمهور اهل السنة القائلين بحجية خبر الواحد واما في
والعشرون فلان اثبات هذه الصفة لعلي لا يوجب انتفاءها عن ابي بكر لا سيما ولا ينافي من جمع للفهو افضل
من ثبت له ذلك مما من لم يثبت له وان لم تقتض نفيه عنه في الرابع فان اقتضاء التنصيص الاشتراك بين ابي
بكر وساير من لا يدل اللفظ على ثبوت ذلك لهم حتى عند ابي بكر على ان سوق الكلام صريح في الدلالة على انتفاء ذلك عن
الغير مطلقا واما ما ذكره بقوله وغير ان يدل على ذلك لكنه يدل على فرد وبان تلك الصفات متلازمة فنفي بعضها
لكونه كرار غير فرار يستلزم نفي الباقية وهو محبة الله ورسوله له ومحبته لله ورسوله لظهور ان محبة الشخص لله ورسوله وحبهما له
لهما يقتضيان ان يبذل نفسه فلا يفر من اعدائهما ويجاهد في الله حق جهاده وكذا محبة الله ورسوله يستلزم تأييده
في الجهاد وعدم فراره خصوصا اذا لم يكن المقاومة مع العدو فوق الطاقة البشرية كما كانت في القضية المذكورة
بل الوصفان الاولان بمنزلة العلة للوصفين الآخرين فكان في الكلام تعريض للرجلين بانتفاء ما هما ما كان
لعدم محبتهما لله ورسوله وبالعكس فظهر ان اللفظ بمعونة الاستلزام والعلية المذكورين يدل على انتفاء جميع تلك
الصفات عمن سبق منه الفرار وسوق الكلام ايضا دليل واضح على ذلك كما لا يخفى على من تأمل في مقتضيات
الحال والمقام واما ما ذكره بقوله وايضا فهولاء انما اثبت هذه الصفة المذكورة في هذه الآية الخ فمدخول بانه لو سلم
ان الآية تدل على الامتناع من حصول تلك الصفة لابي بكر في الزمان المستقبل لكن التواريخ والسير قد دلت على انه لم يحصل تلك
الصفة لابي بكر قط في المستقبل من الزمان ايضا اللهم الا ان يقال انه اتصف بكونه غير فرار في الزمان المستقبل
وايام خلافته لقراره في تلك الزمان في بيته واقدامه للعافية وعدم خروجه من المدينة للقتال ولا يصيد فيه وهذا
مما لا يمكن انكاره كما لا يخفى واما الثالث والعشرون فلان قوله ذكرناه تمسك بظاهر القرآن وما ذكروه بخبر المنقول
بالآحاد وغير مسلم لان الشيعة ايضا تمسكوا بظاهر القرآن لكنهم جعلوا التمسك بخبر اصلا حاصلا والظاهر مؤيدا له ودعوى
الظهور فيما ذهبوا اليه اظهر كما اوضحنا بل التحقيق لقلت لوم فيك مقالا لا تبالا منهم الا خفي وقرابه من تحت
قد تبيك ركب فان قيل نقول ليس ظهور الآية في دلالتها على القوم المعين بوجه يصح الاحتجاج به لان ما يمكن ان يتوهم
منه ظهور ذلك الخ ان يكون قوله تعالى ومن يرتد فلا دلالة له على ذلك قطعا لما ذكره هذا الرجل سابقا من
ان كلمة من في معرض الشرط للعموم فهي تدل على ان كل مرتد ومرتدا من الاسلام فان الله يأتي بقوم يقهرهم
ام فلا دلالة على خصوص من قاتلهم ابي اذ لا دلالة للعام على الخاص فضلا من ظهور دلالته على شي واما ان يكون
لفظ قوم في قوله تعالى يأتي الله بقوم ولا ريب في ان مفهوم القوم امر كلي يتساوى صدقه على افراده كالانسان

بالنسبة الى افراده

بالنسبة الى فرد فدعوى انه ظاهر في الدلالة على ابي بكر دون غيره في غاية التحكم لا يخفى على اهل الانصاف وقد عرفت
ان دعوى الظهور انطباقها على ابي بكر خارج عن الانصاف لو فتح باب التفسير بمثل هذا الظهور لامكن دعوى ظهور دلالة
قوله تعالى يريدون ليطفئوا نور الله بافواههم على ارادة ... قد حسبه نور الله وكان له ... وكذا جاز دعوى ظهور ما نقله جلال
الدين السيوطي الشافعي في كتاب الاتقان من ابن فورك في تفسير قوله ولكن ليطمئن قلبي ان ابراهيم كان له صديق وصفه
قلبه اي ليسكن هذا الصديق الى هذه المشاهدة اذا رآها عيانا مع انهم عدوا مثل هذا التفسير من التفسيرات المنكرة التي
لا يحل الاعتماد عليها والتعلم بها قال بعض العلماء ان في تفسير فخر الدين الرازي كل شيء الا التفسير ... الرابع والعشرون فلانا
ان قوله ولسوف يرضى ورد في حق ابي بكر ... ادعى انه ورد في حق ابي الدحداح كما نقله شارح المطالع عن
الواحدي في تفسيره وقد بيناه في رسالتنا المعمولة لتحقيق هذه الاية انه لا مناسبة بالاية للرواية التي اختلقوها لنزولها في شان
ابي بكر فارجع اليها واما الخامس والعشرون فلان الحكم بشان الذين ذكرهما في معرض المعارضة من الموضوعات المشهورة المعلومة
المدرجة عند محدثي اهل السنة ايضا كما صرح به الشيخ المحدث مجد الدين الفيروزابادي الشافعي في خاتمة كتاب
الموسوم بسفر السعادة حيث قال اشهر المشهورات من الموضوعات ان الله يتجلى للناس عامة ولابي بكر خاصة
وحديث ما صب الله في صدري شيئا الا وصببته في صدر ابي بكر وحديث انا وابو بكر كفرسي رهان وحديث ان
الله لما اختار الارواح اختار روح ابي بكر وامثال هذا من المفتريات المعلوم بطلانها ببديهة العقل انتهى كلامه و
قد صرح بوضع الحكم بشانيهما ايضا مؤلف كتاب تذكرة الموضوعات نقلا عن الخلاصة والمختصر تاليف الشيخ المذكور واما السادس
والعشرون فلانا قد حققنا سابقا دلالة الاية التي بعد هذه الاية التي نحن فيها على امامة علي ع بوجه يوجب اسقاط ما اشار اليه
الناصب ولا يتوقف فيه من له فطرة سليمة وفطنة قوية فذكر فان الذكرى تنفع المؤمنين هذا غاية الشوط في هذه المضمار
والله اعلم بحقايق الاسرار   رفع الله درجته الثالث والعشرون قوله تعالى والذين امنوا بالله ورسله اولئك هم
الصديقون روى احمد بن حنبل انها نزلت في علي ع انتهى   قال الناصب خفضه الله قول الاكثر ان
عليا من الصديقين والشهداء والظاهر ان الاية نزلت في الصديقين والشهداء ويمكن ان يكون نازلة   في جا قدم
في الخلفاء وليس دليلا على مدعى النص انتهى   اقول قد ذكرنا سابقا ان عليا ع قال على منبر الكوفة انا الصديق
الاكبر وكلي ينصرف الى الفرد الكامل فينصرف الصديق في الاية الى علي دون غيره فافهم واما احتمال نزول الاية
في الخلفاء فانما يتم لو اريد من الشهداء الذين يشهدون عند الحاكم في الدنيا والاخرة واما اذا كان المراد
المقتولين في سبيل الله فلا لان من الخلفاء ابا بكر وقد مات حتف انفه واما ذكره من ان هذه الاية لا تصلح دليلا
على مدعى النص فقد عرفت جوابه مرارا   رفع الله درجته الرابع والعشرون قوله تعالى الذين ينفقون
اموالهم بالليل والنهار سرا وعلانية روى الجمهور انها نزلت في علي ع كان معه اربعة دراهم انفق
في الليل درهما وبالنهار درهما وفي السر درهما وفي العلانية درهما انتهى   قال الناصب خفضه الله
اقول ذكر المفسرون من اهل السنة ان الاية نزلت في علي وهو من فضائله ولا يثبت به مدعى النص

انتهى   ان الآية يدل على ان تقدمه لتفرده بهذه الصدقة كان اسبق من سائر الصحابة فيكون افضل منهم
وجب الى الخلافة وهذا ايضا دخل في مدعى المصنف كما مر   قال المصنف رفع الله درجته الخامس والعشرون
قوله تعالى ان الله وملائكته يصلون على النبي يا ايها الذين آمنوا صلوا عليه وسلموا تسليما في صحيح مسلم قلنا يا
رسول الله اما السلام عليكم فقد عرفناه واما الصلاة عليك فكيف هي فقال قولوا اللهم صل على
محمد وآل محمد كما صليت على ابراهيم وآل ابراهيم انتهى   قال الناصب خفضه الله اقول كأنه نسي
المدعى وهو اثبات النص وانه يذكر فضائل علي عليه السلام وهذا امر مسلم واتفق العلماء على انها نزلت فيهم آيات
كثيرة ومن يطيق ان ينكر فضل محمد وآله لا ينكره الا من ينكر ضوء الشمس والقمر انتهى   وقد مر ان الناصب
نسي العنوان المبحث او يتجاهل ترويجا لكاسده فان المصنف جعل المدعى هناك ذكر ما هو اعم من ان
يدل على النص للامامة او الافضلية بل الافضلية واثبات فضيلته على غيره ممن غصب الخلافة بمنزلة النص عليه لانها من جملة
الشرائط للامامة كما بين فيما سبق واذا ثبت ذلك فيه دون غيره ثبت المطلوب ولا ريب ان الامر
باقتران الصلاة على النبي صلعم بالصلاة على الآل دون الصلاة على غيرهم مع كون استحقاقهما في مكان ورتبة
قد ذهب القوم الى ان تخصيص اصحابها في الذكر من خصائص النبوة يدل على الامامة لدى الانصاف كيف
والسر في ذلك على ما تفطن به السلطان الفاضل السعيد غياث الدين اولجايتو محمد خدابنده انار الله برهانه
ان الانبياء السابقين لما لم يكونوا الا اوصياؤهم في حفظ شريعتهم لتطرق النسخ على اديانهم وعدم الحاجة الى حفظ
لها بعدهم لم يكن مشاركا لهم في ايصالها على وجهها الى من بعدهم لم يستحقوا الصلاة ولم يجب اقتران صلاة الانبياء
بصلاتهم عليهم السلام ولما كان دين نبينا صلعم مصونا من النسخ والتبديل وكان على آله وعترته الاوصياء المعصومين
حفظه بعده صلعم الى يوم القيام وجب مشاركتهم معه في حفظ الدين وابلاغه الى من بعده على وجه خال عن الخلل
والتوهين فشاركهم معه صلعم في استحقاقهم الصلاة وتوجهه اليهم كما اليه صلعم وايضا الكلام حقيقة في ان الصلاة
عليهم واجبة في الصلاة التي هي افضل الاعمال البدنية ولا يصح بدونها ومن كان هذا شانه كان افضل وقد
روى ابن حجر المتاخر في باب العاشر من صواعقه عن الشافعي امامه وامام هذا الناصب الشقي السعي في
ذلك وهو قوله   يا اهل بيت رسول الله حبكم   فرض من الله في القرآن انزله   كفاكم من عظيم
القدر انكم   من لا يصلي عليكم لا صلاة له   وقال عند الاستدلال بهذه الآية على كرامة اهل البيت
انه صلعم اقامهم في ذلك مقام نفسه لان القصد من الصلاة عليه مزيد تعظيمه ومنه تعظيمهم ومن لما ادخلهم
من في الكساء قال اللهم انهم مني وانا منهم فاجعل صلواتك ورحمتك ومغفرتك ورضوانك
علي وعليهم وقضية استجابة هذا الدعاء ان الله صلى عليهم معه فحينئذ طلب من المؤمنين صلاتهم عليهم معه ومن
الخبر ويروى لا تصلوا علي الصلاة البتراء فقالوا وما الصلاة البتراء قال تقولون اللهم صل على محمد
وآل محمد انتهى   رفع الله درجته السادس والعشرون قوله تعالى مرج البحرين يلتقيان روى الجمهور

قال ابن عباس

قال ابن عباس رض علي وفاطمة بينهما برزخ النبي ص يخرج منهما اللؤلؤ والمرجان الحسن والحسين عليهما السلام ولم يحصل [لا يبغيان]
لغيره من الصحابة هذه الفضيلة انتهى الناصب خفضه الله قول هذا ليس من تفاسير اهل السنة ثم ما
ذكره من ان النبي عليه السلام برزخ بين فاطمة وعلي فلا وجه له وان صح التفسير دل على فضيلة لا على النص
الذي ادعى انتهى هذا مما نقله صاحب كشف الغمة من مناقب الحافظ ابي بكر احمد بن موسى بن مردويه رواه
عن انس وهو المذكور في بعض التفاسير واكثر كتب المناقب وقد اشار اليه الشيخ عز الدين عبد السلام في خبر [كذا]
الشافعي في فصل من بعض رسائله المعمولة في مدح الخلفاء حيث قال فلما حملت خديجة رضا بفاطمة كانت
فاطمة تحدثها من بطنها وتونسها في وحدتها وكانت تكتم ذلك عن رسول الله صلعم فدخل النبي صلعم يوما
فسمع خديجة تحدث فاطمة فقال لها يا خديجة من تحدثين قالت احدث الجنين الذي في بطني فانه يحدثني
ويونسني قال يا خديجة ابشري فانها انثى وانها النسلة الطاهرة الميمونة فان الله تعالى قد جعلها من نسلي و
سيجعل من نسلها خلفاء في ارضه بعد انقضاء وحيه فخرج ذلك النور يعلو واشتغف في الافاق
تموا حتى جاء الملك فقال يا محمد انا الملك محمود وان الله بعثني ان ازوج النور من النور فقال رسول الله
صلعم ممن قال علي من فاطمة فان الله قد زوجها من فوق سبع سموات وقد شهد ملائكها جبرئيل وميكائيل واسرافيل
في سبعين من الكروبيين وسبعين من الملائكة الكرام الذين قد استعبد احدهم سجدة لا يرفع راسه
الى يوم القيامة اجلاله تعالى وتبارك اليهم ان ارفعوا رؤسكم واشهدوا املاك علي بفاطمة فكانت المخاطب
والشاهدان ميكائيل واسرافيل ثم امر الله عز وجل الحور العين ان تحضرن تحت شجرة طوبى ان انثري
ما فيك فنثرت ما فيها من جوز ولوز وسكر اللوز من در والجوز من ياقوت والسكر من مسك الجنة فالتقطته
حور العين فهو عندهن في الاطباق تتهادينه يقلن هذا من نثار تزويج فاطمة لعلي فعند ذلك احضر النبي صلعم
اصحابه وقال اشهدكم اني زوجت فاطمة من علي رضا فلما التقى البحران بحر النبوة من فاطمة وبحر الفتوة
من علي كرم الله وجهه هنالك مرج البحرين يلتقيان بينهما برزخ لا يبغيان برزخ التقوى لا يبغي علي على فاطمة
بدعوى ولا فاطمة على علي بشكوى يخرج منهما اللؤلؤ والمرجان اللؤلؤ الحسن والمرجان الحسين فجاء سبطين
سيدين شهيدين حبيبين الى سيد الكونين فهما روحاه وريحانتاه فكلما راح عليهما او تلمح اليهما
يقول هذان ريحانتان من الدنيا ولي وكلما اشتاق اليهما يقول ولداي هذان سيدا شباب اهل الجنة
وابوهما خير منهما وفاطمة بضعة مني يريبني ما رابها ويوذيني ما يوذيها وسيرى في امري قل لا اسئلكم عليه اجرا الا المودة
في القربى انتهى وبه ظهر ايضا وجه كون النبي صلعم برزخا بينهما فان وجوده صلعم مؤكد لعصمتهما وعدم صدور خلاف
الاولى من احدهما على الاخر واما قول الناصب وان صح التفسير دل على فضيلة لا على النص فمردود بانه قد دل
على عصمتهما والافضل عنه الفضيلة وهذا من جملة ما ادعاه المصنف كما مر لو دل على مجرد الفضيلة لكان من متممات
الدليل الذي ذكره وذكر غيره من جهات الفضيلة مما صرح فيه بما يدل على حصر جهات الفضيلة المحصلة فيه

ويلزم منه افضليته على من لم يستجمعها كما لا يخفى وقد اعترف الناصب بذلك فيما بعد في الاستدلال المصنف
في المطلب الرابع على علمه عليه السلام بما روي من قوله صلعم من اراد ان ينظر الى آدم في علمه والى نوح في فهمه والى
يحيى بن زكريا في زهده الخ حيث قال ان الجامع للفضايل افضل ممن تفرق فيهم الفضايل انتهى
رفع الله درجته السابع والعشرون قوله تعالى ومن عنده علم الكتاب روى الجمهور قال هو علي عليه السلام انتهى
الناصب خفضه الله اقول جمهور المفسرين على ان المراد به علماء اليهود الذين اسلموا كعبد الله بن سلام واضرابه
وقيل المراد به ايضا هو الله تعالى ويكون جمعا بين الوصفين واما نزوله في شان علي فليس في التفاسير واثباته لا يثبت
المطلوب انتهى   اقول يرد على القول بان المراد عبد الله بن سلام واضرابه ان اثبات النبوة بقول الواحد
والاثنين مع جواز الكذب على امثالهما لكونهم غير معصومين لا يجوز وان سعيد بن جبير قال السورة مكية وابن سلام
واصحابه آمنوا بالمدينة بعد الهجرة كذا في تفسير النيشابوري وانا اقول ايضا ان الكتاب يتبادر منه القرآن دون التورية
والانجيل مثلا نعم المتبادر من اهل الكتاب اليهود والنصارى واين هذا من ذاك واما ما ذكره من ان نزول الاية
في علي عليه السلام ليس في التفاسير فمردود بان الثعلبي روى في تفسيره من طريقين احدهما عن عبد الله بن سلام
ان النبي صلعم قال انما ذلك علي بن ابي طالب وروى الشيخ جلال الدين السيوطي في كتاب الاتقان في معرفة علوم
القرآن قال قال سعيد بن منصور في سننه حدثنا ابو عوانة عن ابي بشر قال قلت لسعيد بن جبير عن قوله تعالى ومن عنده
علم الكتاب هو عبد الله بن سلام فقال كيف وهذه السورة مكية انتهى وكذا رواه البغوي في معالم التنزيل ومن العجب ان
صاحب الاتقان وصاحب المعالم والثعلبي رووا ذلك عن عبد الله بن سلام وخصوصا الثعلبي رواه بصيغة
الحصر ومع هذا ترى الناصب لا يبالي في هذا وتديه عليه وانكار فضيلته من انكال في الملام واما ما ذكره من
انه لا يستلزم المطلوب فجوابه انه اذا كان علي بن ابي طالب عليه السلام عنده علم الكتاب كان حاجة الامة اليه ليس
في الاتباع وخصوصا في الاتباع لحاجتها الى معرفة الحلال والحرام والواجب والندب في جميع الاوامر والنواهي الى غير ذلك مما اشتمل
عليه الكتاب لانه تبيان لجميع ذلك واتباع طريق النجاة من الضلال وسلوك المحجة البيضاء لا يحصل الا باخذ البيان
ممن هو موثوق به في خزينة الله ورسوله عليه وفي الاتباع لغيره عكس جميع ذلك المذكور فلزم العلم به عقلا وسمعا فكم
بامامته الامة   رفع الله درجته الثامن والعشرون قوله تعالى يوم لا يخزي الله النبي والذين آمنوا معه قال
ابن عباس علي واصحابه انتهى   الناصب خفضه الله اقول ليس هذا في التفاسير وان صح دل على ان جماعة يكونون
مع النبي صلعم علي من جملتهم لان عدم الخزي في القيامة لا يختص بامير علي بل خواص الصحابة داخلون في عدم
الخزي وان سلم لا يثبت نص المطلوب انتهى   اقول لا شك ان ظاهر الاية ما ذكره من ارادة
جماعة لكن الرواية على ما في نسخة المصنف متضمنة لذكر اصحاب علي معه كما ذكرناه والناصب حذف
عن نسخته ليتيسر له الاعتراض على المصنف بوجه واما ما ذكره من ان خواص اصحاب النبي صلعم داخلون في عدم
الخزي ان اراد بهم خواص الاصحاب الذين لم يزالوا من خواص اصحاب علي عليه السلام ايضا كسلمان وابي ذر والمقداد

وسلمان وابا ذر

وسلمان وابا ذر وعمار ونحوهم فهو مسلم ولا يفيده وان اراد من اصحاب النبي صلعم من انحرف بعده صلعم عن علي ع

ونصب عداوته فلا نم دخولهم في عدم الخزي بل انما ورد حديث الحوض المشهور في شان خزي هؤلاء كما لا يخفى وايضا الخزي

له مراتب فكيف ينفي مطلق الخزي عن احد من اصحاب الرسول صلعم مع ثبات اسلاف الناصب ذلك للنبي ع

ابراهيم ع فيما سبق نقله عن الصحيحين من انه خاب يوم القيامة من شفاعة الخلق واعتذاره اليهم بان ربه قد غضب غضبا

شديدا لم يغضب قبله ولن يغضب بعده وانه قد كذب ثلث كذبات الحديث فان في خيبته بسبب

تلك الكذبات من شفاعة الخلق واعتذاره اليهم بذلك الوجه خزي لا يخفى لكن قال الله ورسوله عما يقول الظالمون

علوا كبيرا ثم لا يخفى ان الخزي ان على ما يعلم من كتب اللغة مشتق محمول على الشخص كيقظان وفان لا مصدر فلو

الناصب اخزاه الله عدم الخزي في القيامة وقوله داخلون في عدم الخزي يان لحن وغلطه لا يخفى رفع الله

درجته الرابع والعشرون قوله تعالى ان الذين امنوا وعملوا الصالحات اولئك هم خير البرية روى الجمهور عن ابن عباس

قال لما نزلت هذه الاية قال رسول الله صلعم هم انت يا علي وشيعتك تاتي انت وشيعتك يوم القيامة

راضين مرضيين ويأتي اعداؤك غضابا مقمحين انتهى قال الناصب قول هذه غير مذكورة في التفاسير بل

الله هو العالم وان سلم فلا نص انتهى ان المصنف لم يقل انه مذكور في التفاسير وانما قال انه رواه الجمهور

وهو مذكور في الصواعق المحرقة لابن حجر المتاخر ونقل صاحب كشف الغمة عن الحافظ ابن مردويه ولو تتبعوا تفاسير المتقدمين

من اهل السنة لوجدوه فيها ايضا فالحجة الحديث وان لم يكن نصا في الامامة لكنه نص صريح في الافضلية ويلزم منه

نفي امامة غيره ع كما مر رفع الله درجته الخامس والعشرون قوله تعالى هو الذي خلق من الماء بشرا فجعله نسبا و

صهرا قال ابن سيرين نزلت في النبي وعلي حين تزويج فاطمة عليها السلام انتهى قال الناصب خفضه الله قول ليس

هذا من تفاسير اهل السنة وان صح دل على الفضيلة وهي مسلمة ولا يثبت النص انتهى حاصل ما يستفاد

من الاية مع شان نزوله انه تعالى خلق عليا ع قريبا من النبي صلعم من جهة النسب ومن جهة السبب وهذه

فضيلة عظيمة لم يحصل لغيره ع كما علم من حديث ابن عمر سابقا ايضا فيكون افضل والافضل اولى بالامامة و

هذا ما اراده المصنف قدس سره قال رفع الله درجته السادس والعشرون قوله تعالى وكونوا مع الصادقين روى

الجمهور انها نزلت في علي وكذا قوله واركعوا مع الراكعين انما نزلت في رسول الله صلعم وعلي انتهى

قال الناصب خفضه الله قول نزلت قوله تعالى كونوا مع الصادقين في الثلاثة الذين تخلفوا في غزوة تبوك فانهم

صدقوا رسول الله فنجاهم الله وكذب المنافقون فهلكوا فانزل الله تعالى كونوا مع الصادقين وخاطب

المؤمنين حتى لا يهلكوا بالكذب كالمنافقين وان صح دل على الفضيلة لا على النص كما مر مرارا انتهى

اقول قد ذكر فخر الدين الرازي في تفسيره انه تعالى لما حكم بقبول توبة هؤلاء الثلاثة ذكر ما يكون كالزاجر عن

فعل ما مضى وهو التخلف عن رسول الله صلعم في الجهاد فقال يا ايها الذين امنوا اتقوا الله في مخالفة الرسول

وكونوا مع الصادقين يعني مع النبي واصحابه في الغزوات ولا تكونوا متخلفين عنهم وجالسين مع المنافقين

في السورة انتهى وبهذا العلم ان ما قاله الناصب ان الآية نزلت في الثلاثة الذين تخلفوا خلف جل في مراد المصنف

من كون الآية نازلة في النبي وفي علي عليهما السلام ان معنى الصادقين النبي وابن عمه عليهما السلام المصفين

بالصدق فذلك كذلك كما يشير اليه الامر من كذب وتخلف فتاب فنعم زجر المستفاد من سياق

الآية متعلق بهما وبين هذا من ذلك وما ذكره الناصب من ان هذا ان صح دل على المفضلية لا على النص

مدفوع بانه دال على العصمة فتكون دالة على الامامة فيكون نصا في الامامة ووجه الدلالة ما ذكره الشارح الجديد

للتجريد حيث قال مضمون الآية الكريمة هو الامر بمتابعة المعصومين لان الصادقين هم المعصومون وغيرهم من الصحابة

ليس بمعصوم بالاتفاق فالمامور بمتابعته ما هو عيا ثم قال او وجب بمنع المقدمات انتهى واقول في

اثبات المقدمة الاولى ان الامر بالمتابعة للاولى ان الامر بالمتابعة يقتضي ان يكون المامور بمتابعته معصوما اذ الامر بمتابعة غير

المعصوم قبيح لا يصدر عنه تعالى وفي اثبات الثانية ان منعها مكابرة لان احدا لا يدعي عصمة غيرهم وفي

الثالثة وفي اثبات غيرها لثالثة ان متابعة الصادقين يتوقف على علمنا بان ذلك الشخص صادق والعلم

بكونه صادقا انما يتوقف على العلم بكونه معصوما والعلم بكونه معصوما يتوقف على كونه معصوما فانه في الواقع ونفس الامر

والصادقون الذين نحن مامورون بمتابعتهم المعصومون تامل ومن نفائس المباحث ما ذكره الامام الرازي ايضا

ههنا حيث قال انه تعالى امر المؤمنين بالكون مع الصادقين ومتى وجب الكون مع الصادقين فلا بد من وجود

الصادقين في كل وقت لان الكون مع الشيء مشروط بوجود ذلك الشيء فهذا يدل على انه لا بد من وجود

الصادقين في كل وقت وذلك يمنع من اطباق الكل على الباطل فوجب اذا اطبقوا على شيء ان يكونوا

محقين فهذا يدل على ان اجماع الامة حجة فان قيل لم لا يجوز ان يقال المراد بقوله كونوا مع الصادقين

ان كونوا على طريقة الصادقين كما ان الرجل اذا قال لولده كن مع الصالحين لا يفيد الا ذلك سلمنا ذلك

لكن نقول ان هذا الامر كان موجودا في زمان الرسول فقط وكان هذا امرا بالكون مع الرسول فلا يدل على

وجود صادق في سائر الازمنة سلمنا ذلك لكن لم لا يجوز ان يكون ذلك الصادق هو المعصوم الذي

يمتنع خلو زمان التكليف عنه كما يقوله الشيعة والجواب عن الاول ان قوله كونوا مع الصادقين امر

من مقارنتهم فذلك مشروط بوجود الصادقين والا تم الواجب الا به فهو واجب فدلت هذه الآية

على وجود الصادقين وقوله انه محمول على ان يكونوا على طريقة الصادقين فنقول انه عدول عن الظاهر

من غير دليل قوله هذا الامر مختص بزمان الرسول عليه السلام قلنا هذا باطل لوجوه الاول انه ثبت بالتواتر

الظاهر من دين محمد صلعم ان التكاليف المذكورة في القرآن متوجهة على المكلفين الى قيام القيامة

فكان الامر في هذا التكليف كذلك والثاني ان الصيغة يتناول الاوقات كلها بدليل صحة الاستثناء والثالث

فنقول لما لم يكن الوقت المعين مذكورا في لفظ الآية لم يكن حمل الآية على البعض اولى من حمله

الآية فاما ان لا يحمل على شيء فيفضي الى التعطيل وهو باطل او على الكل وهو المطلوب والرابع وهو

قوله يا ايها الذين آمنوا اتقوا الله امرلهم بالتقوى وهذا الامر انما يتناول من يصح منه ان لا يكون متقيا وانما يكون
كذلك لو كان جائز الخطاء فكانت الآية دالة على ان من كان جائز الخطاء وجب كونه مقتديا بمن كان واجب
العصمة وهم الذين حكم الله تعالى بكونهم صادقين وترتب الحكم في هذا يدل على انه انما وجب على جائز الخطاء كونه
مقتديا به ليكون مانعا لجائز الخطاء عن الخطاء وهذا المعنى قائم في جميع الازمان فوجب حصوله في كل الازمان وله
لم لا يجوز ان يكون المراد هو كون المؤمن مع المعصوم الموجود في كل زمان قلنا انا نعترف بانه لابد من معصوم في كل
زمان الا انا نقول ان ذلك المعصوم هو مجموع الامة وانتم تقولون ان ذلك المعصوم واحد منهم فنقول
هذا الثاني باطل لانه تعالى اوجب على كل من المؤمنين ان يكونوا مع الصادقين وانما يكون ذلك لو كان عالما
بان ذلك الصادق من هو لا الجاهل لانه من هو لو كان مأمورا بالكون معه كان ذلك تكليف ما لا يطاق
لانا نعلم انسانا معينا موصوفا بوصف العصمة والعلم بانا لا نعلم هذا الانسان حاصل بالضرورة فثبت ان
قوله وكونوا مع الصادقين ليس امرا بالكون مع شخص معين ولما بطل هذا بقي ان المراد منه الكون
مع مجموع الامة وذلك يدل على ان قول مجموع الامة صواب وحق ولا نعني بقولنا الاجماع حجة الا ذلك انتهى
كلامه واقول فيه نظر اذ لا دلالة للفظ الآية على وجوب تعدد الصادقين في كل وقت وزمان كما يتعرف
به كلامه بل هو اعم من ذلك ومن وجوب وجود المتعدد من الصادقين موزعا احادها على اجزاء الوقت
والزمان بان يوجد في كل زمان صادق معصوم يكون اماما لاهل زمانه كما قال به الشيعة فلا يدل
الآية على وجوب وجود جماعة يتحقق بهم الاجماع في كل وقت لان العام لا دلالة له على الخاص وايضا مجموع
المجتمعين في مقام الاجماع صادق واحد لا متعدد ولما صرحوا بان كل من احاد المجتمعين
جائز الخطاء وانما المعصوم هو المجموع من حيث المجموع فوصف ذلك المجموع الماخوذ على وجه الوحدة
بكونهم صادقين غير متوجه وانما يتجه لو كان كل واحد من احاده متصفا بالصدق ايضا الا ترى ان مجموع
الجدران والسقف والعرصة يتصف بكونه بيتا وحجرة وخزانة ونحو ذلك ولا يتصف كل
واحد من اجزائه بذلك فلا يصح ان يكون المراد بالصادقين مجموع من حصل بهم الاجماع الذي عر
فثبت ان المراد بالصادقين المعصومين الذين لا يخلو زمان التكليف عن واحد منهم كما ذهب اليه الشيعة
الامامية لا الاجماع الذي قاله اهل السنة واما ما ذكره من انا لا نعلم انسانا معينا موصوفا بوصف
العصمة فجوابه ما افاده افضل المحققين قدس سره في التجريد بقوله والعصمة تقتضي النص وحاصله
ان العصمة ولما كان من الامور الخفية التي لا يعلمها الا عالم السرائر لكن يمكن العلم بها بالنص من الله
ورسوله على الامام الاول وبنص الامام الاول على الثاني وهكذا وربما يعلم بظهور المعجزة مقارنا لدعوى
العصمة والامامة كما بين في موضعه فلا يلزم تكليف ما لا يطاق كما توهمه امام اهل النصب والنفاق
ولا ترتبط الآية بحجية الاجماع والاتفاق وظهر انها صريحة في عصمة النازلة فيه واستحقاقه الامامة

رفع الله درجته الثاني والحمد لله رب العالمين اهل السنة والجماعة زعما لانف و وجوب الطاعة

والثلثون قوله تعالى اخوانا على سرر متقابلين في مسند احمد بن حنبل انها نزلت في علي انتهى   خفف الله

عنه اقول صح الرواية عندنا ان امير المؤمنين يوم وقعة الجمل كان يقول ارجو ان اكون انا وطلحة والزبير كما يقول الله تعالى و

نزعنا ما في صدورهم من غل اخوانا على سرر متقابلين هكذا صح وان صح ما رواه فهو من الفضائل المسلمة ولا دليل على

النص انتهى   اصح عندهم لا يصح عندنا وانما الصحيح عنه ما رواه احمد منهم لانه المتفق عليه بيننا وبينهم ومع

ذلك تقييد قول علي مع ذلك بما بعد ذلك الجمل من اضافات الناصب ثم ان الرواية التي رواها المصنف عن

احمد يدل على ان عليا كان من اهل الجنة ومن نزل القرآن على البشارة له بكونه من اهل الجنة ولا يابى بكون اما ما

يقال قد دل الحديث ايضا على ان العشرة من اصحاب النبي صلعم من اهل الجنة ومنهم الخلفاء الثلثة لانا نقول هذا الحديث عندنا

موضوع باطل من وجوه الاول ان راوية سعيد بن زيد بن نفيل وهو قد ادخل نفسه في العشرة لا بد له في دفع التهمة بجلب النفع

لنفسه من دليل والثاني ان اكثر المهاجرين والانصار قد شاركوا في دم عثمان ولا يجوز اتفاق هذا الجم الغفير من هؤلاء الصحابة

على قتل من ثبت عندهم انه من اهل الجنة الثالث انه لو كان صحيحا لاحتج به عثمان يوم الدار ولقال ان من هو من اهل الجنة

لا يكون ظالما فانتم ظالمون في تكليفي بخلع نفسي من الخلافة الى غير ذلك من الوجوه   رفع الله درجته الثالث والثلثون قوله تعالى

واذ اخذ ربك من بني آدم من ظهورهم ذريتهم واشهدهم على انفسهم روى الجمهور قال رسول الله صلعم لو يعلم الناس متى

سمي علي امير المؤمنين ما انكروا فضله سمي امير المؤمنين وآدم بين الروح والجسد قال الله تعالى واذ اخذ ربك من بني آدم من

ظهورهم ذريتهم واشهدهم على انفسهم الست بربكم قالت الملائكة بلى فقال الله تعالى انا ربكم ومحمد نبيكم وعلي اميركم انتهى

قال الناصب خفضه الله اقول هذا من تفاسير الشيعة وليس من تفاسير المفسرين والعجب انه لم يتابع المعتزلة في هذه المسئلة

فانهم ينكرون خروج الذر من ظهورهم ويقولون هذا تمثيل وتخييل لا حقيقة له لانه ينافي قواعدهم في نفي القضاء والقدر الثاني

وان صح النقل فيدل على ان عليا امير المؤمنين وهذا مسلم لانه كان من الخلفاء ولم يلزم منه نص على امير المؤمنين بل [illegible]

يثبت به المطلوب انتهى   هذا من تفاسير الشيعة والسنة وانما لم يصرح المصنف بالخبرة اعتمادا على اشتهار الخبر

عند نظره ثم ان تفاسير الشيعة وغيرها تفاسير المفسرين فليس لقوله وليس من تفاسير المفسرين وجه واما ما اتى من العجب

لما سبق سببه فان قضية المتابعة منعكسة ومع هذا فان المعتزلة جماعة عقلاء لا يقولون ليس في متابعتهم عار

مثابة الاشعري الذي لا يعرف من عرمه الشعور اي طرفيه اطول من الاخر وكان في اقواله ومقالاته تابعا لما سمعه من

القصاص ومشايخهم كما سبق نقلا عن حكيم الشهرزوري والسيد معين الدين الايجي الشافعي فتذكر وايضا ما ذكره المصنف

من الآية المذكورة بالتفسير المذكور مروي عن الجمهور الزاما لهم فلا يدل على عدم انكاره لذلك وتحقيقه ان الذي انكره

المعتزلة هو اخراج الذرية من صلب آدم عليه السلام كالذر كما وقع في تفاسير الجمهور وبعضهم كما في المشكوة وغيره

من ان الله تعالى استخرج ذريته من صلبه كالذر واخذ عليهم الميثاق بما يجب عليهم من المعارف ثم اعادهم

الى صلبه مرة قال بعض متصوفيهم ان الله ذلك المخاطب في الذر الى الآن فان هذا التفسير في غاية الاستبعاد كما

مرج

كما صرح به المصنف في جواب مسائل السيد مهنا بن سنان الحسيني المدني فقال إن جميع بني آدم لم يوجدوا من ظهر آدم
عليه السلام وأيضا فإنه هو الذي يكلف ويخاطب ويتوجه إليه طلب شيء ما وهو منه مع أن الآية
على أنه أخذ من ظهور بني آدم لا من ظهره عليه السلام والوجه في ذلك توجه الخطاب إلى العقلاء البالغين الذين
عرفوا أنه ربهم وشهدوا من آثار الصانع تعالى في النفس وفي آفاق الموجودات انتهى ثم لا يخفى أنه لا ينافي هذا الحديث
والاستدلال به على مدعى المصنف ما ذهب إليه المعتزلة في تفسير الآية من التمثيل والتخييل لكفاية التقرير والإقرار التخييليين
بالنبوة والإمامة في فضل النبي والوصي كما كان كافيا في إظهار جلال الله وعظمته تأمل وأما ما ذكره من أنه لم يلزم
منه نص على أنه أمير المؤمنين بعد النبي صلى الله عليه وآله ففيه أن دلالته على أنه أمير المؤمنين قبل وجود آدم تقتضي أن
يكون أولى من غيره بإمارة المؤمنين في عالم الوجود وهذا كاف في مطلوب المصنف كما صرح به فيما مر ر(فع)
الدرجة الرابع والثلاثون قوله تعالى وصالح المؤمنين جمع المفسرون وروى الجمهور أنه علي انتهى قال الناصب خفضه الله
أقول هذه الآية في سورة التحريم وهي نازلة في شأن عائشة وحفصة واتفق المفسرون على أن المراد من
صالح المؤمنين أبو بكر وعمر لأن صدر الآية هكذا وإن تظاهرا عليه فإن الله هو مولاه وجبريل وصالح المؤمنين
أي إن تظاهر عائشة على غضب رسول الله من نساء فإن الله مولاه وجبريل أي يخبره من صنيعهما وصالح المؤمنين
مراد أبوهما فإن أباهما كانا ينصحانهما بترك الأفعال التي تكون للمضرات وإن صح نزوله في أمير المؤمنين فلأنه
من صالح المؤمنين ولكن لا يدل على نص المدعى انتهى أقول روى ما ذكره المصنف عن عز الدين عبد الرزاق
المحدث الحنبلي وعن الحافظ أبي بكر بن مردويه بإسناده إلى أسماء بنت عميس وهو مذكور في تفسير أبي
يوسف يعقوب بن سفيان النسوي بإسناده إلى ابن عباس ورواه السدي في تفسيره عن أبي التغلبي ح
الكرم عن أبي عباس ورواه في تفسيره بإسنادين إلى غير ذلك وتحقيق كلام المصنف وتوضيح استدلاله
بالآية والرواية أن المراد بصالح المؤمنين صلحاء المؤمنين بدلالة العرف والاستعمال لأن الشخص إذا قال فلان عالم ح
قومه وزاهد بلده يريد أعلم وأزهد ويشهد بصحة ذلك ما روي عن عمرو بن العلاء من قوله كان
أوس بن حجر شاعر مضر حتى نشأ النابغة وزهير فطأطأه وهو شاعر تميم في الجاهلية غير مدافع وإنما أراد
بلفظ شاعر أشعر لا غير وكذا قولهم فلان شجاع القوم لا يقال ذلك إلا إذا كان أشجعهم فعلى هذا يكون
علي صالح القوم وأفضلهم ويدل على هذا أيضا أنه لا يجوز أن يخبر الله تعالى عند ذكر المظاهرة عليه إذا
وقع التظاهر عليه بعد ذكره سبحانه نفسه وذكر جبرئيل عليه السلام إلا من كان أقوى الخلق نصرة للنبي و
أمنعهم جانبا في الدفاع والذب عنه ولا يحسن ولا يليق بموضوع الكلام ذكر ضعيف النصرة
ولا المتوسط فيهما والحال هذه ألا ترى أن أحد الملوك لو تهدده بعض أعدائه ممن ينازعه سلطانه
يطلب مكانه فقال لا يطمعوا في ولا تحدثوا نفوسكم بمغالبتي فلان نصيري وفلان وفلان فلا
يحسن أن يدخل في كلامه إلا من هو الغاية في النصرة والمشهور بالشجاعة المعروف بحسن المدافعة

ألا ترى أن معاوية حيث ذكر كثرت من معه من العدد وتهدد أمير المؤمنين بمالك الأشتر حيث
هو معروف بالشجاعة مشهور بحسن الدفع عن علي عليه السلام قال في مالك كان لي كما كنت لرسول الله صلى الله عليه وسلم
وقد ظهر بما ذكرناه أولا وحققناه ووضحناه ثانيا كذب ما ذكره الناصب من اتفاق المفسرين
على أن المراد بصالح المؤمنين وظهر اشتباه حمل ذلك الشارح غير صالح المؤمنين وظهر وجه دلالته على الأفضلية
التي هي مطلوب المصنف قدس سره وأيضا حمل لفظ صالح مفرد على رجلين اثنين مخالف للوضع وما
ذكره فخر الدين الرازي هيهنا من أنه يجوز أن يراد بلفظ صالح المفرد الواحد والجمع مستندا بما
قاله أبو علي الفارسي من أنه قد جاء فعيل مفردا ويراد به الكثرة كقوله تعالى ولا يسئل حميم حميما ضعفه
ظاهر لأن قياس فاعل على فعيل بلا سند يعتد به غير مسموع ولو سلم فحميم إنما أريد به الكثرة بقرينة
وقوعه في حيز النفي المفيد للاستغراق وتنكيره الذي قد يكون للتكثير وربما يستعان فيه بمعونة الحال
والمقام ولا تكثير فيما نحن فيه فيكون قياس صالح في ذلك على حميم قياسا مع الفارق كما لا يخفى
رفع الله درجته الخامس والثلاثون قوله تعالى اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم
الإسلام دينا روى الجمهور عن أبي سعيد الخدري أن النبي صلعم دعا الناس إلى علي في غدير خم وأمر بما تحت
الشجرة من الشوك فقم فدعا عليا فأخذ بضبعيه فرفعهما حتى نظر الناس إلى بياض إبطي رسول الله صلعم وعلي
ثم لم يتفرقوا حتى نزلت هذه الآية اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الإسلام دينا فقال
رسول الله صلعم الله أكبر على كمال الدين وإتمام النعمة ورضاء الرب برسالتي والولاية لعلي بن أبي طالب
ثم قال من كنت مولاه فعلي مولاه اللهم وال من والاه وعاد من عاداه وانصر من نصره واخذل من خذله انتهى
قال الناصب خفضه الله أقول في صحيح البخاري ومسلم أن هذه الآية نزلت في حجة الوداع ليلة عرفة حين قام رسول الله صلعم
في الموقف للأضياف هذا والذي ذكره من تفسير الشيعة وإن صح فقد ذكرنا قبل هذا أن وصية
غدير خم لم يكن إلا لإيصال بوصيته بأهله وأقاربه وتعرفه بين العرب وليتحفظه سيد النبي صلعم
انتهى قد نقل هذا الحديث من المتقدمين الثعلبي في تفسيره ومحمد بن جرير الطبري الشافعي في مجلدات له
في طرق هذا الحديث وأبو العباس أحمد بن سعيد الهمداني الحافظ المعروف بابن عقدة وأبو الحسن ابن
المغازلي الشافعي وغيرهم ومن المتأخرين الشيخ الحافظ محمد بن الجزري الشافعي في رسالته المشهورة
الموسومة بأسنى المطالب في مناقب علي بن أبي طالب وأثبت فيها تواتر هذا الحديث من طرق
متعددة ونسب المنكر إلى الجهل والتعصب وأن تعسف الآخر في إصلاح ما أفسده الدهر
بحمل تحريم ثلاثة في مخالفته ما نحو من الدلالات الواقعة عن الأسباب عليهم السلام فلا يوجب قدحا
فيهم وفي خلافتهم وقال الشيخ جلال الدين السيوطي الشافعي في كتاب الإتقان وهو أيضا من أكابر
المتأخرين أخرج ابن أبو عبيدة عن محمد بن كعب قال نزلت المائدة في حجة الوداع فيما بين المكة والمدينة

ومنها لما

ومنها اليوم اكملت لكم دينكم وفي الصحيح عن عمر انها نزلت عشية عرفة يوم الجمعة عام حجة الوداع لكن اخرج
ابن مردويه عن ابي سعيد الخدري انها نزلت يوم غدير خم واخرج مثله من حديث ابي هريرة انتهى والعاقل
الفطن يحكم من ههنا على ان ما في الصحيح سقيم موضوع عنادا مع علي ع وبالجملة يكفيان في ترجيح ما تروي في جانب
علي ع موافقة بعض ثقات الخصام لانه المتفق عليه بين اهل الاسلام كما مر مرارا واما ما ذكره قبل هذا فقد عرفت
من التحريف والتمويه فقد ذكر ثم الوصية لعلي ع وتعريفه بين العرب يقتضي ان يكون ثلث الوصية لان تحرزه
العرب قاطبة من قريش وغيرهم سيد الهم لا بنو هاشم فقد حكا ذكره الناصب لاجل الاحتراز عن
الاختلاف بلزوم كونه سيدا لابي بكر وعمر وعثمان الذين هم من عرب قريش خصوصا وانه لكمال بني هاشم
فضائل فانه صريح في عداوته لعلي عليه السلام رفع الله درجته السادس والثلثون قوله تعالى والنجم اذا
هوى روى الجمهور عن ابن عباس قال كنت جالسا مع فتية من بني هاشم عند النبي صلعم اذا انقض
كوكب فقال رسول الله صلعم من انقض هذا النجم في منزله فهو الوصي من بعدي فقام فتية من بني
هاشم فنظروا فاذا الكوكب قد انقض في منزل علي بن ابي طالب فقالوا يا رسول الله غويت في حب علي فانزل
الله والنجم اذا هوى ما ضل صاحبكم وما غوى انتهى الناصب خفضه الله اقول اثار الوضع
والافتراء على هذا النقل ظاهر لا خفاء به فان هذه السورة نزلت في اوائل بعث النبي صلعم لم
يولد بعد فكيف روى هذا الحديث ثم نسبة الغواية الى النبي في حب علي وربط الاية به في غاية الركاكة
ولا يخفى هذا ان صح دل على وصايته والوصاية غير الخلافة انتهى ما ذكره من ان سورة النجم نزلت
في اوائل البعثة النبي صلعم من مفترياته وليس في شيء من الكتب المعتمدة وله عنه عين ولا اثر والظاهر انه اغتم
في جواب هذا على قيل ان السورة مكية فظن ان كل ما هو مكي نزل في اول البعثة وليس كذلك بل منها
ما نزل بعد الهجرة في مكة عام الفتح او عام حجة الوداع فلعل سورة النجم كلا او بعضا من هذا القبيل ويرشد الى ما
ذكرناه ما قاله جلال الدين السيوطي في كتاب الاتقان من ان للناس في المكي والمدني اصطلاحات
ثلاثة اشهرها ان المكي ما نزل قبل الهجرة والمدني ما نزل بعدها سواء نزل بالمدينة ام بمكة عام الفتح
او عام حجة الوداع ام بسفر من الاسفار الثاني ان المكي ما نزل بمكة ولو بعد الهجرة والمدني ما نزل بالمدينة
الخ على ان هذا مما رواه ابو الحسن ابن المغازلي الشافعي الواسطي في كتاب المناقب على زعم
هذا الناصب المارق القاسطي باسناده الى ابن عباس فليطلب من كتابه واما ما
استشكله من نسبة اصحاب النبي صلعم الغواية اليه فانما استشكله حذرا ان يقال ان الثلثة
من خلفاء الناصب من جملة الناصبين والا فهذا ليس ابعد من نسبة اولاد يعقوب ع
له الى الضلال في حبه ليوسف ع اذ قالوا ليوسف واخوه احب الى ابينا منا ونحن عصبة
ان ابانا لفي ضلال مبين وقالوا تالله انك لفي ضلالك القديم واولاد يعقوب

وبه انظاهر جبر الكل ع

مع كونهم مولودين على الفطرة الصحيحة وصاروا اشقياء بعد ذلك على زعم اصحاب الناصب
الشقي اذا قالوا مثل ذلك في شان ابيهم ونبيهم فما ظنك بجماعة تشاركوا في الكفر واقروا اكثر
اثمارهم فيه واما ربط الاية فظاهر جدا لكن لا يرتبط بالقلب الميت مملوا من عداوة اهل البيت واما
ما ذكره من ان الوصايات غير الخلافة فان اراد به ان الوصاية لا تكون بمعنى الخلافة والامامة اصلا فبطلانه
ظاهر لان الوصاية اذا اطلق لا يراد به الا اولوية التصرف في جميع امور الموصي وهو مساوق وحق للخلافة وذلك
لان حاصل معنى الوصية في اللغة هو الوصل ومعناه العرفي ايصال الموصي تصرفه بعد الموت بما قبل الموت اي تصرف
كان فالوصي اذا اطلق يكون المراد به الاولى بالتصرف في امور الموصي جميعا الا ما اخرجه الدليل وانما يطلق على الوصي
بمعنى من يكون وصيا للطفل للاضافة والتقييد فيكون المراد بالوصي حيث اطلقه النبي صلعم في شان وصيه ع الاولوية
بالتصرف في كل ما كان له صلعم التصرف فيه وهذا معنى الخلافة كما لا يخفى وان اراد انه قد يكون بمعنى مغاير للخلافة
فمسلم لكنه غير محتمل ههنا لان الوصاية التي وجب غيرة قريش ونسبتهم فيها النبي صلعم الى الغواية في
حب ع هي الوصاية بمعنى الخلافة لا غير كما لا يخفى واما النهي ... رفع الله درجته الرابع والثلثون انه قسم لانه
بحيث جاء به في غزاة السلسلة كما روي ان جماعة من العرب اجتمعوا على قصد الرملة ليبيتوا النبي صلعم بالمدينة
فقال النبي صلعم لاصحابه من لهؤلاء فقام جماعة من اهل الصفة وقالوا نحن فول علينا من شئت فاقرع بينهم
فخرجت القرعة على ثمانين رجلا منهم ومن غيرهم فامر ابا بكر باخذ اللواء والمضي الى بني سليم وهو ببطن الوادي
فهزموه وقتلوا جمعا من المسلمين وانهزم ابو بكر فعقد لعمر وبعثه فهزموه فساء النبي صلعم فقال عمرو بن
العاص ابعثني يا رسول الله فانفذه فهزموه وقتلوا جماعة من اصحابه فبقي النبي صلعم اياما يدعو عليهم ثم
طلب امير المؤمنين ع وبعثه اليهم ودعا له وشيعه الى مسجد الاحزاب وانفذ معه جماعة منهم ابو بكر وعمر وعمرو بن
العاص فسار الليل وكمن النهار حتى استقبل الوادي من فمه فلم يشك عمرو بن العاص انه ياخذهم فقال لابي بكر ان هذه ارض
سباع وذئاب وهي اشد علينا من بني سليم والمصلحة ان نعلو الوادي واراد فساد الحال وقال قل ذلك
لامير المؤمنين فقال له ابو بكر فلم يلتفت اليه ثم قال لعمر فقال له فلم يجبه امير المؤمنين وكبس على القوم الفجر فاخذهم
فانزل الله تعالى والعاديات ضبحا السورة واستقبله النبي صلعم فنزل امير المؤمنين ع وقال له النبي صلعم لولا
ان اشفق ان يقول فيك طوائف من امتي ما قالت النصارى في المسيح لقلت اليوم فيك مقالا
لا تمر بملاء منهم الا اخذوا التراب من تحت قدميك اركب فان الله ورسوله عنك راضيان انتهى
الناصب خفضه الله تعالى اقول قصة غزوة ذات السلاسل مشهورة في الصحاح وفيها قصة امارة عمرو بن
العاص تامير رسول الله صلعم اياه وكان الفتح بيده واما ما ذكره فليس مشهور في الصحاح بل اشتمل على
المناكير فان النبي صلعم كيف يجوز ان يدعي الوهية علي والمفهوم من هذا الخبر ان النبي صلعم كان يريد
ان يقول بالوهيته ولكن خاف ان يعبده الناس وهذا كلام غلاة الرافضة ولا ينبغي نقل هذا لمسلم فضلا

عن فاضل ماهر

عن تأصيل تشهير   ما ذكره من ان الفتح لم يكن بيد عمرو بن العاص مما لم يذكره البخاري في صحيحه فيكون كاذبا
في هذا ثم قول النبي صلعم انما خاف منه من الناس باعتقاد الوهيته لا يستلزم ادعاء الالوهية كما توهمه هذا الناصب
الا صح لله يوح الزجر لما رد المتكلم بكل سخيف بارد ولا يكفي في ذلك كشفه صلعم عما خفي من فضائل علي عم وكماله
وقدرته بتأييد الله تعالى من خوارق العادات ترى دليل قربه الى الله تعالى وكمال افتقاره اليه وتأييده له وكيف يفهم ذلك
من فهم ذي حسن صحيح مع قوله صلعم لولا ان يشفق اي خاف ان يقول فيك الخ وكيف يجمع ارادته صلعم لان يقول
بالربوبية مع خوفه من عبادة الناس له ثم كيف ينكر هذا الحديث ويحكم باشتماله على المناكير مع ان الشافعي امام هذا الناصب
قد نظم مضمون هذا الحديث في مدحه المتواتر المشهور حيث قال   لو ان المرتضى ابدى محله   لاضحى الناس طرا
سجدا له   كفى في فضل مولانا علي   وقوع الشك فيه انه الله   وقال ابو نواس   لا تحسبن حوادث
الدهر حيدرة   بفضله وعلاه في ذوي النسب   ولا شجاعته في يوم معركة   ولا التلذذ في بحبوحات
من حرب   ولا التبرد من نار الجحيم ولا   رجوت ان يوم الحشر شفيعا لكن عرفت هو السر الخفي ولن
بجنة غلوا وكفرا   لصدهم عنه داء لا دواء له   كالمسك يعرض عنه صاحب الكلب   رفع الله
درجته الثامن والثلثون قوله تعالى افمن كان مؤمنا كمن كان فاسقا لا يستوون المؤمن علي عم والفاسق الوليد نقله الجمهور
اشتهر   الناصب خفضه الله اقول جعل هذا في تفاسير اهل السنة دلالة على نزولها في علي كرم الله وجهه وهو
من فضائله التي لا تخفى اشتهر   بل الاية دالة على عدم فضيلة والولوية لانها انما تدل على استواء الفاسق وغير الفاسق
عند الله تعالى والثلثة المتقدمين للخلافة كانوا في سفين الظالمين كافرين قبل الاسلام اتفاقا فلا يكونوا
مستحقين للخلافة وقد قدمنا سابقا ان الخلافة والامامة لا تجتمع صدور الظلم سابقا ايضا فتذكر   رفع الله
درجته التاسع والثلثون قوله تعالى افمن كان على بينة من ربه ويتلوه شاهد منه روى الجمهور ان من كان
على بينة من ربه رسول الله والشاهد علي اشتهر   الناصب خفضه الله اقول ليس هذا من تفاسير اهل
السنة وان صح لكونه مستهلا اشتهر   انت لنا النصب روايته عن الجمهور فقد رواه ابن جرير الطبري
وذكره الثعلبي وذكره الحافظ ابو نعيم بثلثة طرق عن عبد الله ابن عبد الله الاسدي والفلكي المفسر عن مجاهد
وعن عبد الله بن شداد وغيرهم من قدماء اهل السنة ومن المتأخرين فخر الدين الرازي في تفسيره الكبير
حيث قال قد ذكروا في تفسير الشاهد وجوها احدها انه جبريل يقرأ القرآن على محمد صلعم وثانيها ان ذلك
الشاهد لسان محمد صلعم وثالثها ان المراد هو علي بن ابي طالب والمعنى انه يتلو تلك البينة وقوله منه اي
هذا الشاهد من محمد صلعم وبعض منه والمراد منه تشريف هذا الشاهد بانه بعض من محمد صلعم انتهى ولا ريب
ان شاهد النبي صلعم على امته يكون اعدل كلا في تبيانا وانه شرف بكونه بعضا منه صلعم كما ذكره
الرازي فكيف يتقدم عليه غيره مع كون ذلك الشاهد من النسب لان من ههنا للتبيين بالجنس فيعرف ان
المراد بان علي بن ابي طالب عم من جنس الرسول صلى الله عليه وآله وسلم وقوله ويتلوه شاهد منه فيه

بان يكون على موالاة الرسول من غير فصل بينهما بتالى اخر فمن جعله تاليا ثالثا فعليه لعنة الله لان التالى هو من تلى غيره
على اثره من غير فصل بينهما ولو لم يرد تفسير هذه الآية بان الشاهد هو علي ع لدليل عليه بمعونة قول الرسول انت
مني وانا منك فانه لم يقل هذه الا صدر سواه فظهر اختصاصه به دون غيره   رفع الله درجته الاربعون و
فاستوى على سوقه قال الحسن البصري استوى الاسلام بسيف علي ع انتهى   الناصب خفضه الله اقول
جاء في التفسير ان هذه نزلت في الخلفاء الاربع كزرع رسول صلعم اخرج شطاه ابو بكر رضي الله عنه فآزره
عمر فاستغلظ عثمان فاستوى على سوقه علي رضي الله عنه وهو من فضائله الكثيرة ولا يدل على نص انتهى
الرواية المفصلة التي ذكرها الناصب قد رواه النيشابوري عن عكرمة ولعل التفصيل ايضا كان مذكورا
فيما رواه المصنف عن الحسن لكن قد اقتصر على بعضها الذي كان دليلا ازيد وموافقا لما روي من
طريق اهل البيت وترك البعض الآخر منها لعدم مدخليته في غرضه بل لعدم اعتقاده بصحته كما اشرنا اليه ثم
الرواية دالة على الافضلية لا على مجرد الفضيلة كما توهمه الناصب لانه اذا كان استواء دين الاسلام
على ساقه بعلي ع وتقويته دون غيره كان افضل من غيره   رفع الله درجته الحادي والاربعون
ورد انه تسقى بماء واحد قال جابر الانصاري سمعت رسول الله صلعم يقول الناس من شجر شتى وانا وانت يا علي
من شجرة واحدة انتهى   الناصب خفضه الله اقول قوله تعالى يسقى بماء واحد نزل في بيان ان الفواكه
يختلف طعومها مع انها تسقى بماء واحد وهذا من غرايب صنع الله واما ما ذكره من الحديث فلا ارتباط
له بالآية والعجب ان كلام هذا الرجل في غاية التشويش كانه زعم ان احدا لا ينظر في كتابه او كان ضعيف
الراي لا يعرف ربط الدليل بالمدعى انتهى   قد ذكر صاحب كشف الغمة الرواية المذكورة نقلا
عن الحافظ ابي بكر بن مردويه قال قوله تعالى وجنات من اعناب وزرع ونخيل صنوان وغير صنوان يسقى بماء
واحد عن جابر بن عبد الله انه سمع النبي صلعم يقول الناس من شجر شتى وانا وانت يا علي من شجرة واحدة
ثم قرأ النبي صلعم الآية انتهى ثم ان للقرآن ظهرا وبطنا فلا ينافي ان يكون ظاهر معنى الآية ما ذكره
الناصب من بيان اختلاف طعوم الفواكه وباطنه ما روي عن جابر رضه ويجعل الصنوان المذكور
في الآية جمع صنو وهي نخلة لها راسان ويجعل الكناية عن اتحاد النبي ووصيه عليهما السلام نخلة لها
راسان يسقى بماء واحد من الفيض الالهي ولا يمنع الناصب عن قبول هذا التاويل مع انه لا شك عند اهله
في الحديث الذي ذكره وقيل في ذلك في تفسير قوله تعالى كزرع اخرج شطاه الآية حيث جعل فيه الزرع المذكور
في الآية عبارة عن رسول الله صلعم وباقي كلماتها الواقعة في وصف الزرع كناية عن بعض صحابه مع ان ما نحن
فيه من الحديث الدال على الاتحاد والتساوي مما يؤيده الحديث المشهور وهو قوله خلقت انا وعلي من نور واحد
وغير ذلك مما ورد في المعنى فظهر ان ما ذكره من عدم ارتباط الحديث بالآية ناش عن جموح غباوته
الى النهاية ومن التعجب الذي ذكره مما ينبغي ان يذكر ان لسان المصنف قدس سره في هذا الناصب التعجب

الذي يتعجب

الذين يتعجب بما جهله ويطعن فيه رفع الله درجته الثاني والاربعون قوله تعالى من المؤمنين رجال صدقوا
ما عاهدوا الله عليه نزلت في علي عليه السلام قال الناصب خفضه الله اقول هذه الآية نزلت في قتلى احد حين قتل ووقف
رسول الله صلعم على مصعب بن عمير وهو ممن قتل باحد فقرا عليه هذه الآية وان صح نزوله في علي عليه السلام فهو من فضائله
ولا يدل على النص المقصود انتهى يكذب ما ذكره الناصب من ان الآية نزلت في قتلى احد ان
الله تعالى قسم الرجال الذين صدقوا ما عاهدوا الله عليه قسمين مقتول ومنتظر حيث قال ومن المؤمنين رجال صدقوا
ما عاهدوا الله فمنهم من قضى نحبه ومنهم من ينتظر وما بدلوا تبديلا لانه اي منهم من قتل فوفى بنذره
من الثبات مع الرسول صلعم وهم حمزة بن عبد المطلب ومن قتل معه من بني هاشم وانس بن النضر و
اصحابه ومنهم من ينتظر النصر والقتل على ما مضى عليه اصحابه فلم يغير والعهد الا من استشهد والا من انتظر و
من [illegible] فيها نزلت والله وانا المنتظر وما بدلت تبديلا ولا يخفى ان انس بن النضر واصحابه وان لم يكونوا
من بني هاشم لكن الاهم ورئيسهم في الصدق وسببية نزول الآية حمزة ومن معه من بني هاشم ولو العكس
فبالجملة المقصود المصنف قدس سره ان المراد بالصادق الوعد المنتظر هو علي وكفى به تفضيلا واما ان الآية
نزلت في مصعب بن عمير فلم نجده في شيء من التفاسير المتداولة حتى في تفسير فخر الدين الرازي الذي ضمنه
كل غث وسمين رفع الله درجته الثالث والاربعون قوله تعالى ثم اورثنا الكتاب الذين
اصطفينا من عبادنا وهو علي عليه السلام قال الناصب خفضه الله اقول علي من جملة ورثة الكتاب لانه عالم
بحقايق الكتاب فهذا يدل على علمه ووفور توغله في معرفة الكتاب ولا يدل على النص انتهى اقول
نزول الآية في شان علي عليه السلام خاصة رواه الحافظ ابو بكر بن مردويه فقول الناصب اقول علي من جملة ورثة الكتاب
غفلة او تغافل وتحامل على علي عليه السلام ثم الظاهر انه ارتكب هذا التجاهل والتحامل تطرقا الى احتمال اشتراك ابي
بكر وعمر معه في ذلك لئلا يلزم ما قصده المصنف من تفضيله عليهما وليت شعري كيف يشتركان معه في
ميراث الكتاب مع انهما كانا من اجهل الناس بالكتاب والسنة الم يعرف ابو بكر الاب والكلالة و
غيرهما من الكتاب وقد اعترف عمر بان النساء المخدرات في البيوت افقه واعلم منه وكان مدار امرهما
الرجوع الى علي عليه السلام ومن دونه من علماء الصحابة كما هو المشهور وسياتي في هذا الرق المنشور رفع الله درجته
الرابع والاربعون قوله تعالى انا ومن اتبعني هو علي عليه السلام انتهى قال الناصب خفضه الله تعالى اقول ان اراد انه
ما تبع النبي صلعم غير علي فهذا باطل كما لا يخفى وان اراد انه من جملة المتابعين فهذا ظاهر لا يحتاج الى دليل
ولا نسبة له بالمدعى انتهى اقول المراد حصر المتابعة الكاملة التي تكون بحسب الظاهر والباطن ولا يشوبها شائبة
تردد ونفي المتابعة عن غيره غير ظاهر البطلان وانحصار المتابعة الكاملة فيه دليل فضيلته عن غيره وهو المدعى
رفع الله درجته الخامس والاربعون قوله تعالى افمن يعلم انما انزل اليك من ربك الحق هو علي انتهى
قال الناصب خفضه الله اقول هذا من تفاسير الشيعة لا من تفاسير اهل السنة وان صح يدل على علمه بحقيقة الكتاب

الا على التنصيص بامامته وهو المدعى   المدعى من الاستدلال بالاية اثبات الافضلية ونسبة
بهذا المدعى حاصلة فان تمام الاية قوله تعالى افمن يعلم انما انزل اليك من ربك الحق كمن هو اعمى انما يتذكر اولوا
الالباب الاية وقد ضرب به مثلا بعلي ع في ان حال من علم ان ما انزل فيه هو الحق واستجاب بخلاف حال
من هو الذي لا يستبصر فلا يستجيب ويقصر في المتابعة ولله المثل الاعلى لكن الناصب الشقي الذي قليلا ما
يتذكر كما قال الله وما يتذكر الا اولوا الالباب قال النيشابوري انما ينتفع بالامثال اولوا الالباب الذين
يميزون القشر عن اللباب انتهى فليتامل وليأتي الناصب بمن يميز القشر عن اللباب غير ابن ابي قحافة و
ابن الخطاب ام من عنده علم الكتاب وفصل الخطاب   رفع الله درجته السادس والاربعون قوله تعالى
الم احسب الناس ان يتركوا ان يقولوا امنا وهم لا يفتنون قال علي ع يا رسول الله ما هذه الفتنة قال يا علي بك
وانك مخاصم فاعتد للخصومة انتهى   الناصب خفضه الله اقول اجمع المفسرون ان الاية نزلت
رجل وامرأة اسلما وكان لهما ولد يحبونه حبا شديدا فمات فافتتنا وكادا يرجعان عن الاسلام فانزل الله
هذه الاية وما ذكره من الخبر فالظاهر ان النبي صلعم لم يجعل عليا فتنة للمسلمين وهذه من الموضوعات لا من
الفضائل على ما ذكره انتهى   من العجب ان الناصب الشقي يكذب في شأن النزول ثم يدعي اجماع
المفسرين عليه مع ان الامام فخر الدين الرازي ذكر في سبب النزول اقوالا ثلثة ليس في شيء منها ولو
كان لهذا الشيب نوع صحة لكان هو اولى بذكره لعدم مبالاته باشتمال كتابه على كل غث وسمين ثم نقول
الفتنة في الاية بمعنى الامتحان وحاصل الاية كما صرح به الرازي والنيشابوري ان الناس لا يتركون بمجرد التلفظ
بكلمة الاسلام بل يؤمرون بانواع التكاليف الشاقة ويمتحنون بها ولا ريب ان من جملة ما امتحن الله به امة نبيه صلعم
الكتاب والعترة الطاهرة فان اطاعتهما مما يثقل على الامة ولهذا سميا في الحديث المشهور بالثقلين وسيد
العترة هو علي ع وقد فتن به المشايخ الثلثة والطوائف الثلثة من الناكثين والقاسطين والمارقين
واخبرهم بهذا قال ع انا دابة الارض وغرضه ع تفطن به بعض العارفين انه كما ان دابة الارض
سبب تميز الكافر المسلم عن الكافر انا ايضا سبب تميز احدهما عن الاخر ولا قدح في ذلك كما توهم
الناصب بل هو فضيلة تفوق كثيرا من الفضائل والكمالات كما لا يخفى   رفع الله درجته السابع
والاربعون قوله تعالى ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى قال في امر علي ع   الناصب خفضه الله
اقول هذه من روايات الشيعة واثر النكر عليه ظاهر ولا دلالة له اصلا على ثبوت النص المدعى انتهى   اقول ما
ذكره في كشف الغمة رواية عن ابي بكر بن مردويه والمراد من قوله صلعم في امر علي امامته فهو
نص على امامته وشقاقه من شاقه في ذلك   رفع الله درجته الثامن والاربعون قوله تعالى ويؤت
كل ذي فضل فضله هو علي ع انتهى   الناصب خفضه الله اقول ان صح نزوله فيه فهو دال على فضله
المتفق عليه ولا دلالة له على النص انتهى   اقول الرواية مذكورة في كشف الغمة نقلا عن ابن مردويه

ومعنى الاية

ومعنى الآية عن ابن مردويه وكما في تفسير النيشابوري وشيخنا الطبرسي قدس سره ان كل ذي فضل زيادة موجب
فضله ومقتضاه يعني يجزاه والترتب على عمله بحسب تزايد وورود الآية في شأن علي يدل على انه كان زايدا في العمل
عن من الامة كما يدل عليه قول النبي صلعم لضربة علي يوم الخندق افضل من عبادة الثقلين فيكون افضل
وهذا هو المراد والمدعى قدس سره رفع الله درجته التاسع والاربعون قوله تعالى فمن اظلم ممن كذب على الله
وكذب بالصدق اذ جاءه هو من رد قول رسول الله صلعم في علي انتهى الناصب خفضه الله اقول هذا
من رواياته وان صح لا يدل على ثبوت المقصود انتهى هذا من روايات ابن مردويه من فضلاء
اهل السنة وكفى دلالة على ذلك كنيته الشريف والظاهر ان المراد من قول رسول الله في علي قوله الذي في الامامة كما وقع
في يوم غدير خم من الذي رد عليه وهو حارث بن نعمان الفهري كما مر او من رد عليه عند وفاته بقوله ان الرجل ليهجر فقد رد
وعلى هذا يكون نصا في المقصود ولو سلم فالدلالة على مجرد الفضيلة يكفي في ثبوت المرام كما مر مرارا الخمسون
وقالوا حسبنا الله ونعم الوكيل قال ابو رافع وجه النبي عليا صلعم في طلب ابي سفيان فلقيهم اعرابي من
خزاعة فقال ان القوم قد جمعوا لكم فاخشوهم فزادهم ايمانا فقالوا حسبنا الله ونعم الوكيل فنزلت انتهى
الناصب خفضه الله اقول الآية نزلت في البدر الصغرى وذلك ان ابا سفيان لما انقضى حرب يوم احد
قال موعدنا في موسم بدر فلما كان وقته لم يستطع ابو سفيان ان يخرج بحرب السنة فارسل نعيم
ابن مسعود ليثبط رسول الله صلعم من القتال فجاء نعيم ابن مسعود وخوف رسول الله واصحابه فقالوا حسبنا الله و
نعم الوكيل تمام الآية يدل على ما ذكرنا فانه يقول الذين قال لهم الناس هو نعيم بن مسعود ان الناس قد جمعوا لكم ابو سفيان
وقريش فقال المؤمنون حسبنا الله ونعم الوكيل هذا روايات اهل السنة وان صح ما رواه فلا يدل
على المقصود كما علمت انتهى اقول الرواية التي ذكرها المصنف قد رواها ابن مردويه ايضا من
حفاظ اهل السنة واكابرهم فيكون روايته حجة عليهم ووجه دلالته على المقصود ان من زيد
ايمانه في هذا المعنى وقت شجع واخلص نيته في الدين من غيره فيكون افضل وهذا ما اردناه و
الناصب صرف عن الرواية التي ذكرها المصنف قوله فزادهم ايمانا مع انه مذكور في كتاب كشف الغمه
ايضا بل في صدر الآية ليصير الدلالة خفية فيعترض على المصنف وقد كشف الله عن سوء عمله والحمد لله
رفع الله درجته الحادي والخمسون قوله تعالى وكفى الله المؤمنين القتال في قراءة ابن مسعود بعلي بن ابي طالب
انتهى الناصب خفضه الله اقول ليس هذا من القراءات المتواترة والشيعة يعدونها من الشواذ
وان صح دل على فضيلة لعلي لانه خبر رسول الله صلعم انتهى هذا وان لم يكن من القراءات المتواترة
ليست من الشاذة ايضا لوجود الواسطة بينهما وهي الاحاد والصحيحة يدل على هذا ما نقله الشيخ جلال
الدين السيوطي في كتاب الاتقان عن القاضي جلال الدين شيخنا البلقيني انه قال ان القراءة تنقسم الى
متواتر واحاد وشاذ فالمتواترة القراءات السبعة المشهورة والاحاد القراءات الثلاثة التي هي تمام

العشرون

يلحق بها قراءات الصحابة والشاذ قراءات التابعين كالأعمش ويحيى النخعي وما وجه الدلالة على المقصود
فظاهر الظهور ولا دلالة للآية بناء على تلك القراءة على كون علي عليه السلام من كل الأمة وانه به عليه السلام كفى شر
العدو عنهم يوم الأحزاب فيكون أفضل منهم وفضل الله المجاهدين على القاعدين أجراً عظيماً
رفع الله درجته الثالث والعشرون واجعل لي لسان صدق في الآخرين هو علي عليه السلام عرضت ولايته على
ابراهيم عليه السلام فقال اللهم اجعله من ذريتي ففعل الله ذلك انتهى الناصب خفضه الله قول المفسرين
الآية ان ابراهيم سأل من الله تعالى ان يجعل له ذكر جميل بعد وفاته وهو المراد من لسان الصدق وحمل لسان
الصدق على علي عليه السلام ان يجعل له ذكر بعيد بحسب المعنى والشيعة لا يبالون من مثل هذا ويذكرون كل ما يعلمون
ولا دليل لهم فيما يفترون انتهى أقول اشارة إليه المقصد من الرواية … ابن مردويه وغيره تسليم الناصب
للرواية … وجه الاستبعاد حمل لسان الصدق على علي عليه السلام … ان الشيخ ابو … في تفسيره ان الاضافة … لسان
الصدق كقوله قدم صدق … سأل ربه ان يجعل من ذريته في آخر الزمان داعياً الى الله وهو محمد صلى الله عليه
وآله انتهى وانت خبير بانه لا فرق في القرب والبعد بين حمل لسان الصدق على محمد صلعم وبين حمله على علي عليه السلام
لكن الناصب انتهى … فضيلة من فضائل علي عليه السلام اختل من الغيظ عقله … بنظره … الشيخ
على الشيعة في رواياتهم ولو من كتب أصحابه ولنعم ما قيل … اذا ذكرت … آل النبي تنافرت غلف
الكلاب الشاردة … فضل اهل البيت في جنة … في مولدك الزائد … همه بپذیری چون ازل
علی باشد مرد … گویا … صواب … یکمان کفر تو باز نماید که تو را … اندر غضب
وشمر آل عبا … ولا يستبعد من قلب تمكن فيه بغض علي بن ابي طالب ان يصير محروماً مهجوراً من توفيق
الهداية والسعادة وكمال البصيرة وضياء الانصاف حتى يكون سائر أقواله وأفعاله خطأ وريا خسر الدنيا والآخرة
ذلك هو الخسران المبين رفع الله درجته الثالث والعشرون والعصر ان الانسان لفي خسر الا الذين آمنوا هو
بالحق هو وسلمان انتهى الناصب خفضه الله أقول هذا تفسير لا يصح أصلاً لان الانسان اذا اريد به ابو
جهل … منه يكون الاستثناء منقطعاً ولم يقل به احد وان كان الاستثناء متصلاً لا يصح ان يراد بالانسان
ابو جهل … والانسان على جنس الاستغراق وعلى هذا لا يصح تخصيص المؤمنين بعلي وسلمان
فان غيرهم من المؤمنين ليسوا في خسر وهذا الرجل يعلف كل حبة ولا يفرق بين السم والحشيش انتهى
أقول يكون الاستثناء منقطعاً … غير … الناصب … قال الشيخ ابو … في
تفسيره … مقاتل انه ابو طالب … في خبر مرفوع انه ابو جهل … يقولون ان محمداً لفي خسر … ان الامر بالضد
مما توهموه … وعلى هذا يكون الاستثناء منقطعاً انتهى … قول الناصب فان غير علي وسلمان من المؤمنين
ليسوا في خسر … انما يكون كذلك لو اريد بالخسر الكفر ولو اريد به المطلق الذنب والتقصير فلا … لهم …
الطبرسي في تفسيره من ان الانسان ينقص عمره كل يوم وهو رأس ماله فاذا ذهب رأس ماله ولم يكتسب به الطاعة

…

كان طول عمره في النقصان الا المؤمنين الصالحين الكاملين فانهم اشتروا الآخرة بالدنيا فربحوا وفازوا
واستسعدوا انتهى وزاد عليه الفاضل النيشابوري في تفسيره وقال وان كان العبد مشغولا بالمناجات فهو
ايضا في شيء من الخسران لانه يمكنه ان يعمل فيه عملا يبقى اثره ولذته دائما وان كان مشغولا بالطاعات فلا
طاعة الا ويمكن الاتيان بها على وجه احسن لان مراتب الخضوع والعبادة غير متناهية كما ان جلال الله وجماله ليس
لهما نهاية انتهى فليفرق الناصب الذي لا يفرق بين الفرق والقدم بين الحشيش والسم وليملك عنان القلم عما يورث
خجالة الندم رفع الله درجته الرابع والخمسون وتواصوا بالصبر قال ابن عباس رض هو علي ع انتهى
خفضه الله اقول انت خبير بان الصبر صفة من الاوصاف وليس هو من الاسامي حتى يراد شخص وهذا قريب من
السابق انتهى نعم نحن خبير بذلك لكن ههنا خبر آخر ليس للناصب به خبر خبريست كو رسيده
زكر خبر ندارى جگرم سوخت چون شمع تو گر خبر ندارى وذلك لان ضمير هو في قول ابن عباس هو علي ليس راجعا
الى الصبر كما توهمه الناصب العاجز عن فهم واضح الكلام بل هو راجع الى مدلول ضمير الجمع في قوله تواصوا والمراد
به علي بشخصه وبخصوصه تعظيما له وكم له نظائر في كلام الملك العلام رفع الله درجته الخامس والخمسون
والسابقون الاولون علي وسلمان انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول المراد بالسابق
ان كان سابقه بالاسلام فسلمان ليس كذلك وان كان السابق في الاعمال الصالحات فغيره من الصحابة
كذا ولا صحة لهذا النقل وهو من تعاير الشيعة انتهى قد روي بلفظه ابو بكر ابن مردويه في
معرفة ذلك واما ذكره من ان سلمان ليس سابقا في الاسلام ان اراد به النفي كونه اسبق الكل فنحن لا ندعيه
ولا دلالة للاية عليه وان اراد به نفي كونه من السابقين الاولين بان يكون ثاني الاولين وثالثهم فهو جهل
بحال سلمان او تجاهل لاجل ترويج حال ابي بكر وسد باب تقدم اسلام سلمان عليه فقد روى الرازي وغيره
من المفسرين ان سلمان قد جاء النبي صلعم قبل البعثة ولهذا كان الكفار يتهمون النبي صلعم عند بعثته فان
ما يذكره من الاخبار الماضية ويجيء به من كلام الله انما هو بتعليم سلمان فرد الله تعالى عليهم بقوله لسان الذي يلحدون
اليه اعجمي وهذا لسان عربي مبين الاية نعم لما كان سلمان رجلا غريبا مسكينا لم يحصل له خلافة وامارة لم
يلتفت الجمهور الى ضبط حاله ولم يرضوا ان يذكروا فيه ما يزري بشان ابي بكر وبالهم ولولا امر الخلافة والولاية ولولا ما [illegible]
لقالوا انه افضل واسبق اسلاما من ابن ابي قحافة وقد رأيت في بعض الكتب المعتبرة ان سلمان رض
هو الذي صار واسطة في تقريب ابي بكر الى النبي صلعم فقال النبي صلعم لجعفر علي ع ان ابا بكر وان كان
من اراذل طوائف قريش لكنه لم يزل كان معلم الصبيان مطاعا لهم خذه من فتيانهم فهم لاجل رعاية حق التعليم
يتلقونه بالتبجيل والتعظيم والكرامة فيهم تعظيم وان معلمو الصبيان طالبون للرياسة راغبون في الترأس واللذة
فوزعنا منه الى ما اخبره به الاخبار من ظهور سلطانكم وسطوع برهانكم واطمعناه فيما يترقب من جاهكم وعلو شانه
الى [illegible] المكان او وضع في تاليف القلوب وقرب الى نيل المطلوب فاستعمو باعلمهم سلام ذلك وتزع

سليمان في دلالة الرجل ادخله في الاسلام والله الاعلم بحقايق المرام   رفع له درجة السادس
والخمسون وبشر المخبتين الى قوله ومما رزقناهم ينفقون علي ع منهم انتهى   الناصب خفضه الله اقول
هذا مسلم لا نزاع فيه ولكن لا يدل على المدعى انتهى   بل يدل على المدعى بضم الفضايل الاخر التي ذكرنا
المحصر   رفع له درجة السابع والخمسون ان الذين سبقت لهم منا الحسنى علي منهم انتهى
الناصب خفضه الله اقول هذا مسلم لا نزاع فيه ولكن لا يدل على المدعى انتهى   فيه ان الحسنى الخصلة
المفضلة في الحسن فيدل على فضيلة علي ع على غيره ممن لم يذكر في الاية   رفع له درجة الثامن
والخمسون من جاء بالحسنة قال علي ع الحسنة حبنا اهل البيت والسيئة بغضنا من جاء بها اكبه الله على وجهه
في النار انتهى   الناصب خفضه الله اقول لا شك ان حب اهل البيت محمد صلعم من الحسنات ولكن
لا يثبت به النص انتهى   ليس الكلام في الحب وحده لان حب ساير المؤمنين من الحسنات وانما الكلام
في بغضهم فان بغض اهل البيت من المؤمنين لم تقع فيه الوعد بالانكباب في النار فيدل ذلك على الافضلية
لان هذا مرتبة الانبياء عليهم السلام كما لا يخفى   رفع له درجة التاسع والخمسون فاذن مؤذن بينهم
هو علي انتهى   الناصب خفضه الله اقول لم يثبت هذا في الصحاح والتفاسير وان صح لا يدل على النص
انتهى   قد روى ذلك ابن مردويه على ما في كتاب كشف الغمة فالانكار مردود وهو نص في الدلالة الافضلية
لان من يؤذن باذن الله تعالى بين الناس يوم القيامة وينادي بين اهل الجنة والنار ان لعنة الله على الظالمين ينبغي ان
يكون منزها عن ساير شوايب الظلم معصوما عن الكباير والصغاير فيكون افضل من غيره سيما من مضى اكثر عمره في
الكفر والعدوان والله المستعان   رفع له درجة الستون اذا دعاكم لما يحييكم ولاية علي
بن ابي طالب انتهى   الناصب خفضه الله اقول ليس هذا في التفاسير وان صح لا يدل على المقصود انتهى
هذا ايضا مما رواه ابن مردويه ووجه دلالته على المقصود متوقف على تمهيد مقدمة وهي ان تمام
الاية قوله يا ايها الذين امنوا استجيبوا لله وللرسول اذا دعاكم لما يحييكم الاية وقال فخر الدين الرازي في تفسيره
ان الفقهاء قالوا ظاهر الامر للوجوب وتمسكوا بهذه الاية على صحة قولهم من وجهين الاول ان كل من امره الله
بفعل فقد دعاه الى ذلك الفعل وهذه الاية يدل على انه لابد من الاجابة في كل ما دعاه الله اليه فان قيل قوله
استجيبوا لله امر فلم قلتم انه يدل على الوجوب وهل النزاع الا فيه فيرجع حاصل الكلام الى اثبات ان الامر للوجوب
لان هذا الامر يفيد الوجوب وهو يقتضي اثبات الشي بنفسه وهو محال والجواب ان من المعلوم بالضرورة
ان كل ما امره الله به فهو مرغوب فيه مندوب اليه فلو حملنا قوله استجيبوا لله وللرسول على هذا المعنى كان هذا جاريا
مجرى ايضاح الواضحات فانه عبث فوجب حمله على فايدة زايدة وهو الوجوب صونا لهذا النص
عن التعطيل ويتاكد هذا بان قوله تعالى بعد ذلك واعلموا ان الله يحول بين المرء وقلبه وانه اليه
تحشرون جار مجرى التهديد والوعيد وذلك لا يليق الا بالايجاب انتهى فنقول لا يخلو اما ان يكون

المراد بالحياة

Colonel ~~Soleiman~~ [illegible]
Tav[illegible]

Reçu de Mr Albeig Moshac[illegible]
Cinq tomans pour compte de D[illegible]
Moslech[illegible]

900 - 6 - 13 - 6 [illegible]

Toumaniantz Téhéran -

Payez à Mr C. G. Chaeb Moslecha[illegible]
Neuf cent soixante deux — tomans un[illegible]
dixneuf chahis ici recevons de colone[illegible]
Soleiman Khan traite 186 1/2

Toumaniant[illegible]

de Fr

900 - 6 - 1[illegible]